

CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis Baliña, Alberto Espezel, Cristina Corti Maderna, Carlos Hoevel, Francisco Bastitta Harriet, Jorge Scampini o.p., Isabel Pincemin, Andrés Di Ció, Adolfo Mazzinghi, Matías Barboza, Luisa Zorraquin, Ignacio Díaz, Josefina Llach, Felicitas Casillo, Francisco Videla, Gonzalo Mackinnon.

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

Vicedirector: Dr. Francisco Bastitta Harriet

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

<i>Editorial</i>	3
Ludger Schwienhorst-Schönberger El temor y la ausencia de temor en la Biblia	7
Hans-Joachim Höhn ¿Ningún pánico? <i>Caleidoscopio de una sociedad atemorizada.</i>	19
Gastón Lorenzo La gozosa angustia de Santa Teresa de Calcuta	29
Luis Baliña ¿Frente a la angustia?	37
 Perspectivas	
Rodney Howsare La voluntad salvífica universal de Dios y la misión de Communio	43
Michaela Hastetter Romano Guardini y la Iglesia. <i>Cien años de Sobre el sentido de la Iglesia (1922-2022): una relectura.</i>	59
Andrés F. Di Ció Misterio de fe, sacramento de amor. <i>Esbozo de una teología de la eucaristía.</i>	71

Números del año 2023

- El Espíritu de la unidad
- La libertad religiosa
- **La angustia**

Edición Argentina

REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL COMMUNIO

Publicación cuatrimestral

Registro de la Propiedad Intelectual N.º 395257

Impreso en Argentina – *Printed in Argentina*

Suscripción 2023

www.communio-argentina.com.ar

comunioargentina@gmail.com

Argentina: \$ 6000;- Extranjero: US\$ 50.-;

Estudiantes: \$ 3000.- Número suelto: \$ 2500.-.

Sánchez de Bustamante 2662 - 2.º A (1425).

Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Tel. 4801-7335.

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

Esta edición de 200 ejemplares se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2023 en Altuna Impresores SRL, Doblas 1968, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Editorial

El nombre de este número de *Communio* fue objeto de un rico intercambio en el Consejo de nuestra redacción argentina. La cuestión era cómo debía traducirse el término alemán *Angst*. Finalmente optamos por *angustia*, aunque conscientes de que en castellano la palabra tiene una resonancia predominantemente psicológica y existencial. La elección fue difícil precisamente porque no queríamos soslayar la dimensión sensible, que solemos denominar miedo. Pero el término *angustia* se impuso porque remite fácilmente a lo angosto, a la estrechez que nos hace sentir incómodos. La *angustia* está íntimamente relacionada con la ansiedad de quien se siente apretado, oprimido, como sofocado, lo cual puede interpretarse tanto en sentido literal como metafórico. Y además la *angustia* está próxima a la ansiedad, que delata una falta de paz interior propia de nuestra condición caída. No en vano los Padres de la Iglesia sostienen que el pecado original fue un pecado de impaciencia. De este modo tocamos la raíz del problema: la *angustia* es algo muy hondo que deriva, en última instancia, de nuestra relación con Dios. Esto mismo nos enseña el conocido relato de Génesis 3: una vez que Adán y Eva comieron el fruto del árbol prohibido tuvieron miedo y se escondieron.

La *angustia* siempre es un tema actual. Para empezar, porque a todos nos acosa el desgarrar de la muerte, que significa el fin de nuestra vida aquí en la tierra, con todo lo que eso conlleva. Pero, además, en estos tiempos de marcada ausencia de Dios, la *angustia* crece por la falta de un horizonte trascendente. Y así la carencia espiritual llega al terreno psicológico. ¡Cuánta *angustia* existe en nuestra sociedad! ¡Cuántos ataques de pánico! ¡Cuánta dependencia de fármacos para no hundirnos en la depresión! Lamentablemente, crecen entre nosotros las tendencias suicidas de jóvenes. La fragilidad emocional es tan marcada que ya se habla de una “generación de cristal”, a la que difícilmente se la pueda corregir sin generar a su vez un quiebre.

La política es otra fuente de *angustia*. En el plano internacional están las guerras, que ponen de manifiesto, una y otra vez, nuestra incapacidad para resolver civilizadamente las diferencias. Lo terrible es que cada enfrentamiento armado no sólo genera *angustia*, sino que además la siembra para el futuro,

dejando traumas físicos y emocionales, entre los cuales se cuenta la sed de venganza. Y de ese modo se retroalimenta la espiral de violencia. En el plano local está la persistente degradación de un país bendecido en recursos naturales, que no logra hacer pie. Muchísimos padres ven partir a sus hijos a otras tierras, en busca de un futuro mejor. La angustia se percibe en esas familias partidas, así como en las que se quedan padeciendo la corrupción sistémica, la inflación galopante, la inseguridad interminable y la educación cada vez más lamentable. Quizás lo peor sea la sensación de vivir en una sociedad resignada, más aún, moralmente anestesiada. ¿Qué responsabilidad le cabe a la Iglesia, particularmente a sus pastores, en esta debacle que no es sólo técnica sino ante todo espiritual? La corrupción no sólo engendra pobreza, sino también una lógica clientelar que acaba comprando lo máspreciado de una persona: su dignidad. Es realmente angustiante contemplar a esta nación perdida en su borgeano laberinto, el que ella misma se creó.

La mera descripción de estos fenómenos nos lastima. Sin embargo, en la fe sabemos que no estamos solos. Cristo asumió nuestra angustia para redimirla. Pensamos especialmente en Getsemaní, donde se hizo patente cómo sufrió con nosotros y por nosotros. Sufrió, ciertamente, el miedo a la muerte, pero más aún la angustia de tener que transitar la noche de la ausencia de Dios, pues eso mismo era el cáliz que hubiera preferido no beber. La Buena Noticia es que lo bebió por amor, en la confianza filial que transforma la angustia en paz. Una paz que no ahorra la pasión, la muerte y el sepulcro, pero que triunfa sobre ellos. Cristo es el Camino. La angustia forma parte de nuestra condición caída, pero tenemos la gracia de poder vivirla en Él, abiertos a la esperanza que no defrauda.

En el primer artículo, Ludger Schwienhorst-Schönberger aborda la dialéctica bíblica, que manda temer a Dios y a la vez manda lo contrario. Luego Hans-Joachim Höhn reflexiona sobre nuestra sociedad angustiada, y cómo en ella ha llegado a ser norma lo que en principio debiera ser una excepción.

Ya en otro registro, Gastón Lorenzo nos adentra en la paradoja de Santa Teresa de Calcuta, que durante años vivió en silencio el misterio de la gozosa angustia de Jesús. Y Luis Baliña nos ofrece una meditación valiente, íntima, biográfica, que nos interpela acerca de cómo estamos enfrentando la angustia.

En la sección Perspectivas hemos incluido tres contribuciones: Rodney Howsare aborda la voluntad salvífica universal de Dios desde la soteriología de Hans Urs von Balthasar, en cuyo centro está la creación en Cristo; Michaela Hastetter muestra cómo la eclesiología de Romano Guardini —a cien años de su libro *El sentido de la Iglesia*— puede resultar una brújula para las tensiones que atraviesa Alemania; y Andrés Di Ció esboza una breve teología de la eucaristía.

El temor y la ausencia de temor en la Biblia

Ludger Schwienhorst-Schönberger^{1*}

La exhortación ¡No temas! – ¡No teman!, sea en singular o plural, aparece un total de 78 veces en el Antiguo Testamento y 27 veces en el Nuevo Testamento. Estadísticamente, no hay diferencia significativa entre los dos Testamentos. Así pues, la ley del miedo no tiene por qué ceder ante el Nuevo Testamento. El Antiguo y el Nuevo Testamento llaman a no temer en contextos diferentes.

Temor justificado e injustificado

Sin embargo, en la Biblia no se hace un llamamiento general a la ausencia de temor. Hay buenas razones para tener miedo. Cuando José llegó a la tierra de Israel después de su regreso de Egipto y oyó “que en Judea reinaba Arquelao en lugar de su padre Herodes, tuvo temor de ir allí. Y como había recibido una orden en sueños, se fue a la región de Galilea y se estableció en una ciudad llamada Nazaret” (Mt 2,22s). Evidentemente, fue una sabia decisión. José parece estar informado de las condiciones políticas del país y evaluar correctamente los peligros. Se toma en serio su temor. También presta atención a sus sueños. En conjunto, estas dos cosas lo muestran como un buen padre de familia que, ocupándose diligentemente de la familia que le ha sido confiada, crea las condiciones para que el pequeño Jesús crezca en circunstancias razonablemente seguras. El evangelista Mateo señala que así se cumple el plan de Dios anunciado por los profetas (Mt 2,23). Tomarse en serio el temor puede corresponder a la voluntad de Dios.

Además del justificado temor intramundano, que debe tomarse en serio, hay otras dos formas de temor que se encuentran con frecuencia en la Biblia. Ambas afectan al núcleo del mensaje bíblico. En el primer grupo, el motivo se encuentra en relación con una teofanía. Dios, un ángel o un profeta se aparece a una persona o a un grupo y les saluda con la promesa: ¡No teman! Este denominado temor epifánico está relacionado con la pretensión bíblica de

^{1*} Nacido en Alemania (1957). Profesor emérito de Antiguo Testamento de la Universidad de Viena.

revelación. Vencerlo es el requisito previo para que Dios venga al pueblo. En un segundo grupo de testimonios, se trata de un temor intramundano, que hay que superar o considerar injustificado en la confianza en Dios.

Temor epifánico

Cuando la divinidad aparece, se da a conocer en acontecimientos extraordinarios, lo cual suele desencadenar asombro, temor y miedo en quienes lo perciben o se ven afectados por él. A nivel fenoménico, la revelación de Dios significa que se rompen las formas familiares de percepción y de estar en el mundo. Sale a la luz una dimensión de la realidad hasta entonces oculta o no percibida. Esto provoca perplejidad, susto y sobresalto. El Antiguo y el Nuevo Testamento hablan de ello de la misma manera. En este sentido, el temor de Dios pertenece a Dios y a su revelación.

Hay dos reacciones opuestas ante el sobresalto de Dios: huida y muerte por un lado, confianza y salvación por otro. Los enemigos de Dios deben huir ante el sobresalto divino: “Yo envío mi terror delante de ti, confundiré a todas las naciones a las que llegues, y haré que todos tus enemigos huyan delante de ti. Haré que estalle el pánico delante de ti” (Ex 23,27s). Sin embargo, los que creen en el Dios verdadero y se confían a Él, como Abraham (Gn 15,6), no tienen nada que temer. A él se aplica la promesa: “¡No temas!” (Gn 15,1).

En el curso de la Biblia, la exhortación “No temas” se encuentra por primera vez en la alianza con Abraham, el creyente por excelencia. La narración de la alianza nocturna (Gn 15) construye una atmósfera arcaica e inocente, con esos momentos de *tremendum* (el estremecimiento, la distancia), *majestas* (lo sobrecogedor) y *fascinans* (lo atrayente y cautivador), que Rudolf Otto consideraba esenciales para la experiencia de lo sagrado². Esta es una de las

² Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Sobre lo irracional en la idea de lo divino y su relación con lo racional), München 1971. Publicada por primera vez en 1917, esta obra “está considerada como la obra teológica más leída del siglo XX en lengua alemana” (Stefan Walser, 420) y recibió su 25ª edición en vida de Otto (1869-1937). El texto se cita aquí conservando la ortografía y puntuación de la nueva edición de 1936 con las últimas correcciones del autor. En 2014 se publicó una nueva edición con un epílogo de Hans Jonas. Stefan Walser, “*Das Heilige* wird 100 Jahre alt”, en: *GuL* 90 (4/2017) 420-427, ha señalado, entre otras cosas, siguiendo a Hans Jonas, la perdurable actualidad teológica de la obra: “*Lo sagrado vuelve a ser actual. Contra todo pronóstico, vuelve a la vida privada y pública*” (Ibid. 427).

razones por las que el texto, al menos en su forma básica, se ha considerado una narración “de gran antigüedad”³. Sin embargo, lo más probable es que Génesis 15 sea una narración relativamente reciente que, a modo de una interpretación anticipada, trata de reconciliar la alianza de gracia de la tradición sacerdotal de Gn 17, con la alianza contractual del modelo deuteronomico. Para nuestra pregunta sobre la relación entre el temor y la ausencia de temor, resulta ahora decisivo que el temor natural de Abraham, ante la deidad que se le aparece en una visión, se transforme en confianza mediante la promesa “No temas”. La transformación del temor y la aprehensión en fe y confianza se realiza paso a paso en el diálogo entre Dios y Abraham (Gn 15,1-6). Al final, Abraham se ubica en la actitud de fe por excelencia (Gn 15,6), el requisito previo para que Dios haga una alianza con él (Gn 15,18). Así, esta narración de la epifanía nocturna, en la que Dios pasa en forma de antorcha encendida entre animales divididos y Abraham es golpeado por “el temor y una gran oscuridad”, se convirtió en una narración del poder salvador de la fe, a la que Pablo pudo remitirse para argumentar en una polémica teológica: “Y él [Abraham] creyó al Señor, y él se lo contó como justicia” (Gn 15,6; cf. Rm 4,3; Ga 3,6).

No temas

En la crisis del exilio, esta fe parece haber tambaleado. Por eso no es de extrañar que el mandato “No temas” aparezca con especial frecuencia en la segunda parte del libro de Isaías, la parte que se escribió durante y después del exilio, y que trata de la resignación y la desesperación de los exiliados (Is 41,10.13; 43,1.5; 44,2; 54,4). Deben tomar como modelo a Abrahán, que dejó Ur, en Caldea, para ir a la tierra de Canaán (Gn 11,31; 12,1-5): “¡Mira a Abrahán, tu padre, y a Sara, que te dio a luz! Él estaba solo cuando lo llamé” (Is 51,2). Esta llamada se dirige ahora a los exiliados: “¡Salgan de Babilonia, huyan de Caldea!” (Is 48,20). Al siervo de Dios y descendiente de Abrahán se aplica la siguiente promesa: “Pero a ti, Israel, siervo mío Jacob, a quien he elegido, descendiente de mi amigo Abrahán: te he tomado de los confines de la tierra, desde su último rincón te he llamado. Te he dicho: Tú eres mi siervo; te he elegido y no te he rechazado. No temas, porque yo estoy contigo; no temas, porque yo soy tu Dios” (Is 41,8-10).

³ Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose - Genesis* (ATD 2-4), Göttingen 1972, 111981, 147.

Permanecer firme en la paz

La tensión entre un temor de Dios que hay que descartar y un temor de Dios que hay que aceptar y practicar, se muestra maravillosamente en la secuencia de la narración de la salvación de Israel en el Mar Rojo (Ex 14) y de la revelación de Dios en el Sinaí (Ex 19). En el clímax de la dramática salvación de los israelitas perseguidos por el Faraón, el pueblo se enfrenta al temor: “Al acercarse el Faraón, los israelitas levantaron la vista y vieron de repente a los egipcios que se acercaban por detrás. Los israelitas, aterrorizados, clamaron al Señor” (Ex 14,10). Preferirían haber muerto de muerte natural como esclavos en Egipto que perecer violentamente en el desierto en estas circunstancias. Reprochan duramente a Moisés: “¿Qué nos has hecho, para sacarnos de Egipto? ¿No te dijimos enseguida en Egipto que nos dejaras en paz?”. Moisés responde: “¡No teman! ¡Quédense quietos y miren cómo el Señor los salva hoy! Tal como ven hoy a los egipcios, no los volverán a ver nunca más. El Señor lucha por ustedes, y así ustedes pueden esperar tranquilos” (Ex 14,13s). Estamos ante una maravillosa narración de rescate que nos muestra la estructura básica de la redención divina: Israel debe mantenerse firme, no huir, sino quedarse quieto y observar atentamente lo que sucede. El único agente es Dios, que lucha por los amenazados por las fuerzas de la muerte. Israel debe mantener la calma, incluso cuando sucedan cosas terribles. En la tradición, el texto se entendía no sólo en un sentido histórico, sino además en un sentido espiritual, como expresión de una actitud que el creyente practica en la oración de quietud. Una descripción clásica de esta actitud procede de Edith Stein; incluida como lema por el teólogo protestante Volker Leppin en el prólogo de su *Historia de la mística cristiana*: “Existe un estado de reposo en Dios, de relajación completa de todas las actividades mentales, en el que uno no hace planes, no toma resoluciones y, desde luego, no actúa, sino que lo deja todo en el futuro a la voluntad divina, abandonándose por completo «al destino». Este estado llegó a mí después de una experiencia que superó mis fuerzas, consumió por completo mi vitalidad espiritual y me despojó de toda actividad. Descansar en Dios es algo completamente nuevo y único comparado con el fracaso de la actividad por falta de vitalidad. Aquello era un silencio sepulcral. Ahora lo sustituye un sentimiento de seguridad, de estar libre de toda preocupación y responsabilidad

y obligación de actuar”⁴. La experiencia de Edith Stein es comparable, en su estructura básica, a la instrucción que Moisés da a Israel para el paso del Mar Rojo: “¡No teman! Quédense quietos y miren cómo los salva hoy el Señor” (Ex 14,13). La impotencia total ante la superioridad del enemigo es un requisito previo para la irrupción del poder salvador de Dios. Tener miedo o huir estaría aquí fuera de lugar.

Temor de Dios

Israel aprende en el Sinaí que la libertad recién conquistada no es ilimitada, sino que debe medirse con Dios y Sus mandamientos. El Señor descende sobre el Sinaí entre truenos y relámpagos. Moisés había dicho al pueblo que se mantuviera a distancia y permaneciera al pie de la montaña. Cuando el pueblo experimentó “truenos y relámpagos”, el sonido de cuernos y el humo de la montaña; entonces el pueblo tuvo miedo, tembló y se mantuvo a distancia. Dijeron a Moisés: «Háblanos y te escucharemos. Dios no hablará con nosotros, o moriremos». Entonces Moisés dijo al pueblo: «¡No teman! Dios ha venido a probaros. El temor de él vendrá sobre ustedes, para que no pequen!» (Ex 20,18-20). Ahí está la tensión entre la ausencia de temor y el temor. Por un lado, no hay razón para temer, pues Dios no ha venido a destruir al pueblo. El contexto de la teofanía que suscita temor no quiere poner en fuga a Israel. Al contrario, el pueblo debe permanecer firme: “¡No teman!” (Ex 20,20). Esto no significa, sin embargo, que no haya que prestar más atención a la revelación de Dios en el Sinaí. Más bien, “el temor de él vendrá sobre ustedes, para que no pequen” (Ex 20,20). Ahora se trata del *temor que corresponde* ante Dios y que ha de permanecer. Es el requisito previo para que Israel no peque. Se trata de una referencia preliminar a la historia del becerro de oro. En ella se nos cuenta cómo los israelitas pecaron y no demostraron ser temerosos de Dios, cómo “se apartaron del camino que yo les prescribí” (Ex 32,8). Siguiendo a Georg Steins, Christoph Dohmen señala la conexión entre la prueba de Israel en el Sinaí y la prueba de Abraham. Abraham pasó la prueba (Gn 22,1: *nsh*) y así demostró ser temeroso de Dios (Gn 22,12). La historia de la prueba de Abraham anticipa la prueba de Israel en el Sinaí. Dios se revela al pueblo en el Sinaí para conducirlo

⁴ Edith Stein, *Psychische Kausalität* (Edith-Stein-Gesamtausgabe. Vol. 6), Freiburg i. Br. 2010, 73. Citado por Volker Leppin, *Ruhen in Gott. Geschichte der christlichen Mystik*, München 2021, 407.

“a una forma de vida abrahámica de escucha y fe”⁵. Al escuchar la voz de Dios, Abraham “cumplió *avant la lettre* la exigencia de la Torá del Sinaí”⁶. Así, ya con la prueba de Abraham, “se abre el centro de la Torá”⁷. Cumplir la voluntad divina, eso es temor de Dios. También puede encontrarse en personas que —desde el punto de vista de la lectura canónica— aún no conocen la Torá del Sinaí, pero que sin embargo la siguen, como las parteras hebreas que temieron a Dios, resistieron la orden del Faraón y dejaron con vida a sus hijos. Como las parteras temieron a Dios, Él las ayudó a ser felices y les proporcionó descendencia (Ex 1,20s).

Con este trasfondo, el temor de Dios puede entenderse como la actitud que mantiene en su justo medio la tensión entre el temor y la ausencia de temor, propia de una epifanía. El temor de Dios, que en el texto hebreo suele denominarse “temor de Yhwh”, debe entenderse aquí en el sentido de *fe*. En la Biblia, temeroso de Dios es el que cree en Dios y cumple sus mandamientos. El término nos recuerda que la *fe* de la que da testimonio la Biblia surgió de experiencias de trascendencia. Quienes quisieran erradicar el término “temor de Dios” del uso teológico, han olvidado obviamente que la *fe* bíblica se basa en la revelación y no surgió de una comprensión puramente interior de cómo hay que imaginarse a Dios. En este sentido, el temor de Dios no contradice la razón, sino que se convierte en el *habitus* de los sabios: “El temor del Señor es el principio de la ciencia, sólo los necios desprecian la sabiduría y la educación —*timor Domini principium scientiae, sapientiam atque doctrinam stulti despiciunt* (Prov 1,7; cf. 9,10; 15,33; 31,30; Job 28,28).

Éxodo 20,8-21 trata del nombramiento de Moisés como mediador entre Dios y el pueblo. El encuentro directo del pueblo con Dios no puede mantenerse a largo plazo. Se necesita un mediador que transmita las palabras de Dios al pueblo y que lleve las preocupaciones del pueblo ante Dios y que, en tiempos de crisis, esté dispuesto a poner su propia vida en juego entre Dios y el pueblo (Ex 32,32): “Dijeron a Moisés: ‘Háblanos y te escucharemos. Si Dios no habla con nosotros, moriremos’ (Ex 20,19).

⁵ Christoph Dohmen, *Exodus 19-40* (HThK AT), Freiburg i. Br. 2022, 131.

⁶ Georg Steins, *Die «Bindung Isaaks» im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre* (HBS 20), Freiburg i. Br. 1999, 172s.

⁷ *Ibid*, 186.

El temor epifánico en el Evangelio de Marcos

Según la concepción cristiana, el mediador entre Dios y la humanidad por excelencia es Jesucristo. El encuentro entre él y su pueblo está marcado por la misma tensión entre temor y ausencia de temor que se produce entre Dios y su pueblo, tal como atestigua el Antiguo Testamento. Rudolf Otto escribe con razón en su obra clásica *Das Heilige (Lo Santo)*: “El Dios del Nuevo Testamento no es menos santo que el del Antiguo, sino más, la distancia de la criatura con respecto a él no es menor, sino absoluta, la indignidad del profano hacia él no disminuye, sino que aumenta. Que el Santo se haga a pesar de todo accesible no es algo evidente, como querría el optimismo emocional del «Querido Dios», sino una gracia incomprensible. Despojar al cristianismo de su sentimiento para eso, es aplanarlo hasta hacerlo irreconocible”⁸.

En relación con Jesús y su obra, el fenómeno arcaico del temor epifánico surge sobre todo en el Evangelio más antiguo, el de Marcos. Dos veces relata el evangelista la tempestad en el lago. En ambas narraciones, el temor se apodera de los discípulos, pero contrariamente a una suposición generalizada, no durante la tormenta, sino después. Sólo después de que Jesús hubo acallado la tempestad, los discípulos fueron presa de un gran temor; éste es el orden en que se narra en Mc 4,35-41: “Entonces se levantó, amenazando al viento, y dijo al lago: «¡Cálmate!». Y cesó el viento, y se hizo completo silencio. Y les dijo: «¿Por qué tenéis tanto miedo? ¿Aún no tenéis fe?». *Entonces se apoderó de ellos un gran temor* y se dijeron unos a otros: «¿Quién es éste, que hasta el viento y el mar le obedecen?»”. En el segundo relato de la tormenta en el lago, los discípulos también se sienten presa del temor y del terror cuando Jesús sale a su encuentro en el lago. Cuando Jesús se les da a conocer, su miedo se transforma en confianza. Jesús les exhorta: “Tengan confianza, soy yo; no teman”. Pero a los discípulos les sigue costando confiar en él: “Entonces subió a la barca con ellos, y se calmó el viento. Pero ellos estaban consternados y aturdidos. Porque no habían comprendido el milagro de los panes; tenían el corazón endurecido” (Mc 6,51s).

Siempre ha causado gran sorpresa que el Evangelio de Marcos en su versión original termine con el motivo del temor. La (ante)última palabra del

⁸ Otto, *Das Heilige* (véase nota 1), 72s.

Evangelio es: “porque tenían miedo” (Mc 16,8). Al final del Evangelio está el horror epifánico. Esto no encaja realmente con una imagen generalizada de Jesús; incluso los primeros escritores estaban evidentemente tan asustados por este final, que compusieron un texto a partir de los otros Evangelios que termina con el apoyo del resucitado. La frase final de la versión original es, según Joachim Gnilka, “la conclusión de la perícopa del sepulcro y del Evangelio”. “ἔκστασις [estar fuera de uno mismo] y φόβος [temor] fueron repetidamente las reacciones de la gente ante la epifanía ocurrida en el milagro (4,41; 5,15.33.42)”⁹. Según Peter Dschulnigg, “la huida y el silencio (...) se basan en el temor de la mujer; no son condenables, sino una reacción apropiada ante la incomprensible intervención de Dios”¹¹.

Teológicamente significativo es que el Evangelio más antiguo enmarque el ministerio de Jesús con los motivos del temor y el terror. La primera aparición pública de Jesús en la sinagoga de Cafarnaúm no provoca alegría y gratitud, sino temor y terror en los presentes: “Entonces todos se asombraron, y uno preguntaba a otro: «¿Qué es esto? Una nueva enseñanza con autoridad: Hasta los espíritus inmundos obedecen su mandato». Y su fama se extendió rápidamente por toda la región de Galilea” (Mc 1,27s). Rudolf Otto tiene razón cuando señala que Jesús no nos pone en un “estado de ánimo-Dios-amor”. Obviamente, un anuncio bien templado y compatible con la modernidad ya no puede imaginar que la llamada de Jesús se extendiera por toda la región de Galilea, después de infundir temor en la gente de la sinagoga de Cafarnaúm con su aparición como exorcista. Evidentemente, como Teresa de Ávila sabe por experiencia propia, existe una falsa paz que el demonio provoca para adormecer a la gente antes de su encuentro con Dios¹². El discernimiento espiritual también

⁹ Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus* (Mc 8,27 - 16,20) (EKK II/2), Zürich u. a 1979, 345.

¹⁰ Ibid, 344.

¹¹ Peter Dschulnigg, *Das Markusevangelium* (ThK NT 2), Stuttgart 2007, 414.

¹² Teresa de Ávila, *Pensamientos sobre el Cantar de los Cantares* 2,1: “Si uno de los del mundo, en medio de grandes pecados, vive muy a gusto y a pesar de sus maldades, muy tranquilo, sin tener nunca remordimientos de conciencia, esta paz es señal de que el maligno y él son amigos”. Teresa habla en estos casos de una “peligrosa paz” (2,6). Citado en: Teresa von Avila, *Gesamtausgabe* Bd. I: Werke, herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Ulrich Dobhan und Elisabeth Peeters. Mit einem Geleitwort von Mariano Delgado, Freiburg i. Br. 2015, 1292.

es necesario cuando reina la paz. Con la aparición de Jesús en la sinagoga de Cafarnaúm, la paz se acaba. Los demonios empiezan a gritar (Mc 1,23).

Temor de los hombres y temor de Dios

En el segundo gran discurso del Evangelio de Mateo, tras el envío de los doce discípulos, Jesús señala los peligros que cabe esperar en su labor misionera. Al hacerlo, llega a un juicio diferenciado. Los discípulos no deben tener miedo de sus perseguidores (Mt 10,26; cf. 1 Pe 3,14; Ap 2,10). No obstante, conviene actuar con cautela y no dar a la ligera motivos de acusación a los adversarios (Mt 10,17). Puede ser oportuno huir a otra ciudad en caso de persecución (Mt 10,23). Sin embargo, no se debe omitir la confesión de Jesús por temor a los hombres (Mt 10,31-34). En el fondo, “no teman a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma; teman más bien a aquel que puede destruir el alma y el cuerpo en el infierno” (Mt 10,28). Por aquel que puede destruir alma y cuerpo en el infierno, se entiende Dios. Esto es, de nuevo, el temor de Dios, que ha de mantenerse en toda circunstancia. Se manifiesta aquí en la confesión intrépida y al mismo tiempo sabia y prudente de Jesús. En el peor de los casos, esto puede significar perder la vida por causa de Jesús (Mt 10,39). Pero los discípulos no deben tener miedo: “¡No teman! Ustedes valen más que muchos pájaros. Al que me confiese delante de los hombres, yo también lo confesaré delante de mi Padre que está en los cielos. Pero al que me niegue delante de los hombres, yo también lo negaré delante de mi Padre que está en los cielos” (Mt 10,31-33).

En el amor no hay temor (1 Jn 4,18)

Nuestras consideraciones sobre el temor y la ausencia de temor en la Biblia estarían incompletas si no hiciéramos referencia a 1 Juan 4,18: “En el amor no hay temor, sino que el perfecto amor expulsa el temor. Porque el temor cuenta con el castigo, pero el que teme no es perfecto en el amor”. La afirmación da la impresión de que el temor de Dios, que hemos identificado a partir de una serie de textos bíblicos como una característica esencial de la fe, es un signo de amor imperfecto. Sin embargo, una mirada más atenta muestra que la afirmación de que el amor perfecto expulsa el temor encaja muy bien en la dinámica de las afirmaciones anteriores. En efecto, sólo el amor *perfecto* expulsa el temor, es decir, *el temor al castigo* en el “día del juicio final”. “En vista del sobrecogedor

acto de amor de Dios, que encontró su culminación en la muerte de su Hijo en la cruz, los creyentes ya no tienen razón alguna para tal temor, siempre y cuando hayan reconocido verdaderamente al Dios que es amor, en términos joánicos”¹³. El amor sólo es perfecto en quienes han conocido a Dios. Sólo bajo esta condición el amor expulsa el temor. Lo que significa el conocimiento de Dios se explica en el pasaje inmediatamente anterior. El conocimiento de Dios en el sentido joánico no debe adquirirse en una actitud de observación aislada o de reconocimiento intelectual, sino que debe entenderse como un proceso en el que el conocedor y el conocido se convierten en uno. Para explicarlo, el autor utiliza la afirmación de la inmanencia recíproca: “Quien confiesa que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanece en él y él permanece en Dios” (1 Jn 4,15). Esta confesión surge de un reconocimiento: “Amados, amémonos unos a otros, porque el amor es de Dios, y todo el que ama es de Dios y conoce (γινώσκει) a Dios” (1 Jn 4,7). Amor y conocimiento son aquí una sola cosa: *Ubi amor, ibi oculus*. ¿Qué tipo de conocimiento está en juego? El conocimiento de que “Dios envió a su Hijo único al mundo para que vivamos por él” (1 Jn 4,9). El conocimiento ha de entenderse aquí como un proceso en el que la persona que conoce es engendrada continuamente por el Dios que conoce y, por tanto, permanece en él: “Dios es amor, y el que permanece en el amor permanece en Dios, y Dios permanece en él” (1 Jn 4,16; cf. 1 Jn 5,1). Cuando el creyente ha encontrado su camino en este proceso de amor mutuo y perfecto, ya no hay lugar para el temor. Es expulsado, o más exactamente: arrojado fuera. “En el amor no hay temor, sino que el amor perfecto (ἡ τελεία ἀγάπη) echa fuera el temor” (1 Jn 4:18). El temor no significa aquí el temor de Dios, que se demuestra en el cumplimiento de los mandamientos, sino el temor al castigo en el “día del juicio”. En el sentido joánico, el cumplimiento de los mandamientos se muestra en el amor a Dios: “Porque en esto consiste el amor a Dios, en que guardemos sus mandamientos” (1 Jn 5,3). El *temor de Dios* y el *amor de Dios* coinciden. Si todavía hay temor al castigo, se trata de un amor que todavía está en camino, que todavía no está completo: “Porque el temor cuenta con el castigo, pero el que teme no está por completo en el amor” (1 Jn 4,18).

¹³ Hans-Josef Klauck, *Der erste Johannesbrief* (EKK XXIII/1), Zürich y otros 1991, 271.

Conclusión

La Biblia presenta una imagen muy realista del temor y la ausencia de temor. Hay buenas razones para temer los peligros del mundo interior y reaccionar ante ellos de forma sabia y adecuada. Evitar una temida persecución política para proteger a la propia familia, como hizo José del Nuevo Testamento, puede ser tan de Dios como la preocupación sabia y correcta de contrarrestar una hambruna prevista con medidas adecuadas para asegurar la supervivencia de los habitantes del país y de la propia familia, como hizo José del Antiguo Testamento en la tierra de Egipto (Gn 37-50). Ambos escucharon la voz de Dios en un sueño y respondieron adecuadamente. Pero también hay formas de temor que son inapropiadas y que hay que superar. El profeta Isaías denuncia, en el activismo sin sentido del rey Ajaz, una falta de confianza en Dios que se esconde tras el aura de una supuesta piedad (Is 7,1-17). El mandato profético “¡No temas!” (Is 7,4) significa en este contexto: “Si no crees, no permanecerás” (Is 7,9).

La exhortación *¡No teman!* se encuentra en la Biblia sobre todo en relación con la aparición sorprendente de Dios. Este temor epifánico es algo muy natural y parece ser un fenómeno que trasciende las religiones. Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento lo conocen del mismo modo. La exhortación pretende transformar en confianza el miedo natural del ser humano ante la Divinidad que se revela, evitar que la persona interpelada emprenda la huida (φοβέομαι “temer” está relacionado etimológicamente con φέβομαι “huir”), animarle a mantenerse firme para que la atención salvadora y amorosa de Dios pueda llegar y no se vea bloqueada por un temor mal entendido, o privada de su efecto por la huida. Es a través de este empuje inverso del miedo a la confianza como Dios puede actuar a través de sus criaturas sobre la creación. La curación de la hija de Jairo, el jefe de la sinagoga, se ilustra con las palabras de Jesús: “¡No temas! Basta que creas”. (La puerta de la fe se abre en el Antiguo Testamento con la alianza de Abraham. En una visión, la palabra de Dios se dirige a Abram: “No temas, Abram, yo mismo soy tu escudo” (Gn 15,1). En el Nuevo Testamento, la misma promesa abre una nueva etapa de la acción divina. El saludo del ángel había asustado a María (Lc 1,29). “Entonces el ángel le dijo: «No temas, María, porque has hallado gracia ante Dios»”. María se mantuvo firme y con

consentimiento interior permitió que sucediera en ella la obra del Espíritu Santo. El ángel ya había reaccionado de modo semejante ante el susto de Zacarías: “¡No temas, Zacarías! Tu oración ha sido escuchada” (Lc 1,13).

La exhortación hecha ante el temor de la epifanía, “No teman”, no significa convertir la actitud natural de temor ante lo divino en una actitud de despreocupación que eleva a Dios al rango de un “anciano bueno” que no merece más atención porque es “dulce y no hace nada”. Por el contrario, el estímulo se dirige a disolver o evitar una actitud en el hombre de huida o congelación de miedo ante la Divinidad que se revela, para que Dios pueda tratar con los hombres a través de los hombres. En este sentido, la seguridad pertenece a la esencia de la revelación bíblicamente atestiguada. Bien entendido, el temor de Dios sigue siendo una actitud de atención tensa hacia Dios, que se orienta a escucharle y a cumplir sus mandamientos, aceptando y soportando su acción transformadora hacia el hombre. No queda obsoleto con la revelación del amor de Dios en Jesucristo, sino todo lo contrario. Pablo escribe a los creyentes de Filipos: “Trabajen por su salvación con temor y temblor” (Flp 2,12). Cuando esta actitud pasa al conocimiento perfecto de Dios, el amor a Él es completo. Entonces desaparece el temor al castigo, porque el creyente está en Dios y Dios en él (1 Jn 4,15). Quien no sólo se ha convertido en criatura, sino en hijo de Dios; quien no sólo ha sido creado por Dios, sino que ha sido engendrado y nacido de Él, ya no puede ser vencido por los poderes del mundo. “Porque todo lo que ha sido engendrado por Dios vence al mundo” (1 Jn 5,4). El amor perfecto expulsa el temor (1 Jn 4,18). En este sentido, la exhortación “¡No tengan miedo!” debe entenderse como una invitación a crecer en la actitud de la filiación con Dios (Jn 1,12s).

Traducción: Andrés Di Cío

¿Ningún pánico?

Caleidoscopio de una sociedad atemorizada

Hans-Joachim Höhn^{1*}

El miedo forma parte de un sistema de alerta temprana existencialmente importante para el ser humano. Sin miedo, no existe un sismógrafo de riesgos y límites reales, cuya transgresión puede perjudicar o incluso costar la vida. No tener miedo no es una ventaja, sino una deficiencia. El miedo señala una situación de peligro agudo y desencadena inmediatamente una reacción reflexiva de emergencia. Reaccionar ante la repentina amenaza para la vida y la integridad física con laboriosas consideraciones sobre medidas para salvar la vida sería poner en peligro la vida. No hay tiempo suficiente para ello. Sólo cuando lo peor ya ha pasado, empiezas a darte cuenta de lo que acaba de ocurrir. Has vuelto a escapar. El shock desaparece. El modo de alarma puede volver a desconectarse. Si esto no ocurre, el consumo de energía física y mental sigue siendo demasiado elevado. Por lo tanto, el miedo no puede convertirse en un estado permanente sostenible para ningún organismo. Las palpitaciones, la sudoración y los temblores musculares deben desaparecer pronto. Si se vuelven crónicas, estas señales de amenaza se convierten en una amenaza en sí mismas. Entonces causan más problemas de los que originalmente ayudaban a superar².

El hecho de que la ansiedad pueda volverse crónica, y definir un estado precario permanente en lugar de una situación excepcional, no es sólo un tema de las teorías psicológicas de la ansiedad y los intentos terapéuticos de ayudar a una persona aquejada de fobias³. Una y otra vez, los diagnósticos sociológicos de época y los cortes longitudinales socioculturales llaman la atención sobre el

^{1*} Profesor de Teología Sistemática y Filosofía de la Religión en la Universidad de Köln (Alemania).

² Para estos síntomas, cf. entre otros: Thomas Fuchs – Stefano Micali, *Die Enge des Lebens. Zur Phänomenologie und Typologie der Angst*, en: Id. (ed.), *Angst. Philosophische, psychopathologische und psychoanalytische Zugänge*, Freiburg – München 2017, 98–118.

³ Véase también: Margarete Isermann – Christa Diegelmann, *Angst. Emotionsarbeit in der Psychotherapie*, Weinheim – Basel 2022.

hecho y la medida en que las mentalidades colectivas y las condiciones sociales, así como los modelos sociales de interpretar el mundo y planificar la propia vida, están plagados de ansiedad.⁴ La ansiedad se encuentra aquí como una variable que, por un lado, está latente y en continuo funcionamiento. Por un lado, es una variable latente que actúa continuamente. Puede incluso conformar el carácter social de una nación (“angustia alemana”)⁵, e influir en el estado de ánimo y el tono de los debates y programas políticos durante años. Por otro lado, puede ser el surgimiento de un cambio perturbador. El miedo hace que los mercados mundiales se hundan en muy poco tiempo y que las cotizaciones bursátiles caigan en picada. Influye en los flujos de divisas y en las decisiones de inversión. Dirige las decisiones sobre la guerra y la paz. El miedo es una potencia económica y política mundial.

A nivel social, se confirma lo que se aplica a la discusión del fenómeno del miedo en la experiencia individual: el miedo es ambivalente. Espontáneamente libera fuerzas insospechadas y con la misma rapidez las hace aflojar. Acerca a las personas y las aleja. Crea solidaridad y fomenta el aislamiento. Provoca agitación e histeria, pero también parálisis y derrotismo. El miedo puede ser hostil a la vida y servir a la vida. En esta ambivalencia, el miedo no sólo nos enfrenta al abismo del mundo en que vivimos. También dice algo sobre la dialéctica de todos los intentos de suscitar y domar este miedo.

I

Las constelaciones en las que el miedo arraiga socioculturalmente y se convierte en influyente son las cuestiones que guían las siguientes exploraciones, que examinan los síntomas de una “sociedad de la angustia”, así como la importancia de los diagnósticos relacionados con ella⁶. La mayoría de los estudios coinciden en que el desplazamiento del foco sociológico hacia el

⁴ Max Dehne, *Soziologie der Angst. Konzeptuelle Grundlagen, soziale Bedingungen und empirische Analysen*, Wiesbaden 2017; Christiane Lübke – Jan Delhey (Hg.), *Diagnose Angstgesellschaft? Was wir wirklich über die Gefühlslage der Menschen wissen*, Bielefeld 2019; Susanne Martin – Thomas Linpinsel (Hg.), *Angst in Kultur und Politik der Gegenwart. Beiträge zu einer Gesellschaftswissenschaft der Angst*, Wiesbaden 2020.

⁵ Cf. Frank Biess, *Republik der Angst. Eine andere Geschichte der Bundesrepublik*, Reinbek 2019.

⁶ Cf. Judith Eckert, *Gesellschaft in Angst? Zur theoretisch-empirischen Kritik einer populären Zeitdiagnose*, Bielefeld 2019.

complejo del “miedo” está relacionado con un cambio en el estado de ánimo social que se ha producido en los últimos cuarenta años: el optimismo sobre el futuro que prevalecía antes, ha dado paso a expectativas negativas. Las sociedades modernas ya no pueden cumplir las promesas colectivas de progreso, prosperidad y seguridad. Los escenarios de declive y pérdida preocupan cada vez más a la clase media. La angustia se está convirtiendo en la base emocional y la fuerza motriz de las controversias políticas y los movimientos sociales. El espectro abarca desde el “miedo a la infiltración extranjera”, avivado por los populistas de derechas, hasta el temor, teñido de apocalipsis, a que el clima mundial se derrumbe. El miedo es también el combustible de las ideologías conspirativas y las campañas de desinformación. Los miedos se han vuelto contagiosos sin necesidad de contacto directo con la fuente de infección. A través de los canales de las redes sociales, han encontrado nuevas vías de propagación. Y estos medios de transmisión del miedo desencadenan rápidamente nuevos miedos de transmisión.

Sin embargo, estas observaciones también conducen a la unilateralidad y a generalizaciones precipitadas. ¿Está perdiendo realmente la angustia el carácter de fenómeno excepcional? ¿Es tan influyente en la sociedad que se ha convertido en general en un marcador del estado de ánimo en la modernidad tardía? ¿O se trata de exageraciones de diagnósticos sociológicos de la época con una escasa base factual? El escepticismo está ciertamente justificado. En muchos casos, las impresiones sociológicas se asemejan a un caleidoscopio que contiene objetos de vidrio coloreado. Al girar el caleidoscopio, los efectos de espejo crean nuevos patrones de colores e impresiones ópticas. Las impresiones de los miedos sociales son similares. Detrás de ellas está el momento de torsión del cambio social. Sólo se pueden tomar instantáneas de él. Si de ello puede derivarse algo válido como patrón es también un tema de diagnóstico contemporáneo⁷. A partir de lo que la gente teme, de lo que teme y de lo que se deja temer, se puede deducir de qué riesgos rehúye, a qué no teme y cómo se puede ganar poder sobre ella.

⁷ “A pesar de su evidente carácter difuso, los temores que son objeto de debate público en la actualidad dicen algo sobre una determinada situación histórico-social. Los miembros de la sociedad se comunican en términos de miedo sobre el estado de su convivencia: quién saldrá adelante y quién se quedará atrás; dónde se rompe y dónde se abren agujeros negros; qué pasará inevitablemente y qué puede quedar todavía. En términos de miedo, la sociedad siente su propio pulso”, Heinz Bude, *Gesellschaft der Angst*, Hamburgo 2014, 12.

II

Muchos miedos colectivos son efectos tardíos y secundarios no intencionados de los procesos de modernización, que han domesticado con éxito los miedos naturales del hombre a la enfermedad y la muerte, la pobreza y la soledad. Una de las promesas del progreso de la modernidad es que su potencial técnico y científico para controlar la naturaleza, puede transformar circunstancias hasta ahora inasequibles e inevitables de estar en el mundo en consecuencias controlables y previsibles de la acción humana. La calculabilidad y la previsibilidad del curso del mundo deberían convertirse en la norma de la civilización. De este modo, debería ser posible desterrar los temores que antes suscitaba la normalidad de lo incalculable y la aparición abrupta de adversidades imprevisibles de la existencia.

La experiencia de que afrontar con éxito la incertidumbre y la contingencia de configurar el mundo, va de la mano de riesgos y peligros que no pueden superarse a corto plazo con los medios técnicos y científicos disponibles, ha dado lugar a nuevos patrones de miedo propios de la modernidad. Estas pautas se derivan de las perspectivas de ganancias y pérdidas en los procesos de modernización o de la articulación de los avances con retrocesos. Lo que alimentaba el optimismo sobre el progreso desencadena ahora simultáneamente temores sobre el futuro. Al mismo tiempo, ahora se habla de globalización económica y migración transfronteriza de la pobreza, de tecnología nuclear y armamento nuclear creciente, de inteligencia artificial y pérdida de autonomía del individuo, de digitalización de la comunicación y espionaje de la esfera privada, de intercambio interreligioso y terror fanático⁸.

Uno de los patrones de miedo característicos de la modernidad es el aumento de producción de angustia mediante medidas de reducción de riesgo. Cualquiera que ingrese en un hospital moderno tiene que temer contraer un germen potencialmente mortal que ningún antibiótico puede combatir. De todos los lugares donde se proporciona la mejor atención posible con tecnología y arte médico que salvan vidas, acechan peligros contra los que no se puede hacer nada en este lugar. Esta paradoja surge porque en otros lugares se ha

⁸ Para un panorama típico de la angustia moderna: Lars Koch (Hg.), *Angst. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2013, 61-71, 275-381. Cf. también Manfred Prisching, *Soziologie der kollektiven Ängste*, in: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 165 (2017) 339-347.

creado aparentemente una situación nefasta por el uso inflacionario de antibióticos en la producción de alimentos de origen animal “sanos”, sin tener en cuenta la posibilidad de una aparición acelerada de gérmenes resistentes. En este contexto, no es sorprendente que se observen nuevas formas de una paradoja general de inseguridad: nunca antes los habitantes de las sociedades occidentales habían gozado de un nivel de seguridad social, económica y técnica tan elevado como el actual y, al mismo tiempo, los sentimientos de inseguridad y los temores no dejan de aumentar. La razón de ello es, principalmente, que los esfuerzos humanos por adquirir conocimientos no pueden eliminar su contingencia y susceptibilidad al error, que los riesgos residuales de tecnologías de alto riesgo como la energía nuclear nunca pueden eliminarse por completo, y que la probabilidad estadística de efectos secundarios precarios de las terapias médicas no puede llevarse a un valor cero. Durante la pandemia de Corona, fue sorprendente el número de preocupados cuyo temor a los posibles efectos secundarios de la novedosa vacuna de ARNm era mayor que el temor a la infección con el virus potencialmente mortal. Aquí reinaba una temerosa necesidad de seguridad. La indicación de que las personas no vacunadas corrían un riesgo mucho mayor de contraer una infección mortal no resultaba convincente. Tal vez la razón fuera la certeza intuitiva de que la satisfacción de las necesidades de seguridad en un mundo contingente es, en principio, irrealizable⁹.

Las paradójicas constelaciones del conflicto entre miedo y seguridad incluyen también extraños efectos de inflexión. Un status que intenta evitar máximamente el riesgo alcanzado con un esfuerzo considerable, puede ir acompañado y devaluado por efectos autodestructivos: el exceso de seguridad se critica como un corsé de control y vigilancia, o simplemente se percibe como aburrido. A los que quieren escapar de este estado y experimentar el placer del miedo, la industria del ocio les ofrece numerosas oportunidades para exponerse a la emoción del peligro. Los que quieren volver a hacer cosquillas a sus nervios del miedo como equilibrio a una vida cotidiana monótona, pueden saltar desde puentes a las profundidades con cuerdas elásticas o equiparse con un traje de alas y correr desde las cumbres de las montañas alpinas hasta el valle en parte en

⁹ Cf. Reinhold Esterbauer, *Unsicherheit und Risiko*, en: Walter Schaupp u.a. (Hg.), *Die Corona-Pandemie II. Leben mit dem Virus*, Baden-Baden 2021, 23-46.

picada y en parte planeando¹⁰. Cualquiera que haya experimentado cómo la hormona del estrés, la adrenalina, se dispara por todo el cuerpo, movilizando las reservas de energía del organismo que permiten hazañas inimaginables y realizadas con euforia, no entenderá por qué otras personas tienen miedo al miedo. Para el "adicto a la adrenalina", el miedo es una fascinación. Por otro lado, esta actitud será percibida como cínica por aquellas personas que, como indigentes, no saben si sobrevivirán a la noche en la calle, o que, como solicitantes de asilo rechazados, tienen que esperar a diario que los deporten a un país de origen donde sus vidas están amenazadas.

III

Se pueden hacer negocios con miedo. Y del mismo modo, se puede hacer política desde el miedo y con el miedo. Se puede hacer política para evitar que se cumplan las temibles perspectivas negativas de futuro y, en su lugar, dar forma a un futuro diferente, mejor. Por miedo a un futuro que ya no merece la pena vivir, la gente sale a la calle y se manifiesta para pedir más protección climática. Temerosos de pertenecer a la última generación que aún puede abandonar el fatal camino de la civilización, los manifestantes se aferran a las carreteras y bloquean el tráfico perjudicial para el clima. Ocupan pueblos bajo cuyo suelo se está dragando lignito para quemarlo de forma perjudicial para el clima. Algunos activistas del clima escenifican el conflicto entre miedo y protección visitando museos. Los objetos más valiosos suelen tener allí su propia sala, para poder lucirlos lo mejor posible. Se trata de un espacio protegido en un sentido muy especial. Este espacio protege la obra de arte de sus visitantes. Una obra de arte importante se presenta con todo lujo de detalles para atraer a un público numeroso y, al mismo tiempo, se mantiene a los visitantes a distancia mediante cristales blindados, guardias de seguridad y sistemas de alarma. El mensaje es claro: "No dejaremos que pase nada para demostrar que no dejaremos que le pase nada a esta obra de arte". Los activistas climáticos de la "última generación" aprovechan este mensaje para realizar una provocación espectacular. En el verano de 2022, visitarán las salas sagradas del arte y se situarán cerca de los cuadros de Monet, van Gogh, Vermeer y Toulouse-Lautrec. A continuación, lanzarán un ataque sorpresa: los "Girasoles" de van Gogh serán rociados con

¹⁰ Cf. otros ejemplos: Iris Hadbawnik, *Bis ans Limit – und darüber hinaus. Faszination Extremsport*, Göttingen 2013.

sopa de tomate; los “Granos de Ricks” de Monet recibirán una capa de puré de papas; el “Payaso” de Toulouse-Lautrec será salpicado con sangre de teatro. El cuadro “Descanso en la huida a Egipto” de Lucas Cranach el Viejo no está mejor en la *Gemäldegalerie* de Berlín. Muestra a María, José y el niño Jesús recuperándose brevemente de las penurias de la huida de Herodes y encontrando protección y ayuda divinas, rodeados de una gran hueste de ángeles.

El motivo de la imagen también ofrece una explicación de los motivos de los activistas climáticos: las obras de arte amenazadas por los humanos son símbolos de la naturaleza amenazada por los humanos. Es cierto que las obras de arte gozan de un status de protección superior al de la naturaleza. Sin embargo, esto les servirá de poco. Un comunicado de prensa de los activistas afirma: “En un mundo dos o tres grados más caliente, ya no habrá ningún refugio seguro”. Las obras de arte pueden protegerse en espacios climatizados, pero la naturaleza no¹¹. Esto es así (todavía), por fortuna (o por desgracia). Las galerías y museos afectados dieron el visto bueno inmediatamente después de los atentados e informaron: “Las obras de arte no han sufrido daños importantes. Gracias a los cristales antibalas”.

A este apaciguamiento se contrapone la amenaza en forma de deseo: “¡Quiero que cunda el pánico! ¡Quiero que sientas el miedo que yo siento cada día!”. Lo pronunció Greta Thunberg, en 2019, en el Foro Económico Mundial de Davos, que entonces tenía 16 años. Ignoró la perogrullada de que el miedo no es buen consejero y eligió la opción de la escalada: el pánico. Un auditorio acostumbrado a la discreción diplomática se sobresaltó ante la audacia de una adolescente. Sólo después uno se asombra de la intrepidez con que alguien expresa sus temores y al mismo tiempo quiere asustar a los demás. Desde esta aparición, los investigadores de la comunicación se preguntan sobre las posibilidades de éxito de la retórica elegida: ¿Es necesario crear un clima de miedo para comunicar adecuadamente el miedo sobre el clima?¹² ¿Es precisamente el miedo reprimido el que puede utilizarse para acabar con la represión de lo incómodo? ¿Comienza la movilización de una conciencia

¹¹ Cf. la entrada en internet de este movimiento: <https://letztegeneration.de/>. Para su enfoque y formas de acción véase también: Markus Wadsak – Paula Dorten, *Letzte Generation. Das Klimamanifest*, Wien 2022.

¹² Cf. Judith Eckert, *Gesellschaft der Angst? Kommunikationskultur der Angst*, en: Martin – Linpinsel, *Angst in Kultur und Politik* (ver nota 3), 155–177.

ecológica con el desencadenamiento del pánico? ¿O se acerca fatalmente el recurso estilístico del alarmismo retórico a la estrategia de utilizar los miedos como medio de chantaje, una estrategia elegida hasta ahora sólo por los agresores militares? Quienquiera que adquiera poder sobre los miedos de la gente y se apodere de esos miedos, pronto se apoderará de la propia gente atemorizada. Incluso la amenaza de utilizar armas de destrucción masiva puede crear pánico masivo. El pánico, en este caso, no moviliza, sino que está destinado a conducir a la capitulación ante el chantaje.

IV

En ocasiones, la magnitud de los peligros que causan angustia puede ser menor que la de los peligros que generan temores (irracionales). Descubrir esta desproporción es laborioso y rara vez se consigue. El miedo conduce a una situación y a una autointerpretación resistentes a la refutación. Se puede hablar de él, pero no comunicarlo. Tratar de disuadir a alguien no lo hace desaparecer, sino que lo confirma y refuerza. Además, esos intentos suelen estar mal vistos. Desde hace algún tiempo, ya no es vergonzoso estar ansioso. Quienes muestran sus angustias son considerados auténticos y merecen respeto. Las expresiones públicas de miedo se interpretan como un signo de fortaleza: por fin alguien tiene el valor de admitir sus debilidades. Un líder no queda descalificado por sus miedos - a menos que no tenga ningún regulador del miedo¹³. Sin embargo, cabe preguntarse si esa gestión del miedo no conduce a nuevas exigencias excesivas. Hacer pasar la impuntualidad por fortaleza es un negocio arriesgado. Llega a su límite, a más tardar cuando otra persona ve en esta vulnerabilidad una oportunidad para demostrar su propia fuerza y el poder del más fuerte.

En cualquier caso, sólo unos pocos contemporáneos pueden permitirse hablar con confianza de sus angustias. A la mayoría, las angustias les roen la confianza en sí mismos y les cuesta mucho vencerlas. Si surge una constelación en la que se superponen varios escenarios de amenaza (como ocurre actualmente con la crisis climática, la pandemia corona, la guerra de Ucrania), no sólo se erosiona gradualmente este poder de resistencia. También crece un pesimismo sobre el futuro, para el que cualquier intento de refutarlo tiene, en el mejor de los casos, un efecto retardatario. El régimen del miedo se impone, pues predice:

¹³ Cf. Marius Neukom – Eva-Maria Lewkowicz – Beate West-Leuer, *Angst in Organisationen – mit emotionaler Authentizität zum Führungserfolg*, Berlin 2021.

“Nunca os libraréis del virus Corona. No se alcanzará el objetivo de 1,5 grados para salvar el clima. No podréis derrotar militarmente a una potencia nuclear”.

No tienes por qué dar importancia a estos susurros de un escenario múltiple de miedo e impotencia. Puedes ignorarlos para seguir siendo capaz de actuar. Sin embargo, surten efecto en algunos círculos de la población porque recuerdan un escenario histórico que también se caracterizó por una sucesión de acontecimientos de crisis de proporciones aterradoras. 1923 es el año de la ocupación del Ruhr y de una violenta oleada de huelgas. Es el año de los intentos de insurrección comunista y nacionalsocialista que fueron sangrientamente sofocados. Es el año en que surge una cultura urbana del entretenimiento que baila sobre el volcán del desgarramiento social. Desde 1923, el miedo a la inflación, en particular, está profundamente grabado en la memoria colectiva. Ese año, hace falta una carretilla para llevar a casa los billetes de una semana. Bajo la impresión de la devaluación monetaria más dramática que Alemania haya experimentado jamás, amplios sectores de la población perdieron toda confianza en la economía, en la política y en el futuro. Para hacer frente a las obligaciones contraídas con su propio pueblo para pagar los bonos de guerra y financiar sus pagos de reparación a las potencias vencedoras, el gobierno puso en marcha las máquinas de imprimir dinero. En poco tiempo se puso en circulación una cantidad de dinero que no tenía cobertura material. Su valor implosionó, los precios y los salarios estallaron. En la hiperinflación, todos los ahorradores se convirtieron en millonarios y, al mismo tiempo, en indigentes¹⁴. El dinero en circulación, que hasta entonces había recibido poca atención en su función de medio de comunicación e integración social, experimentó ahora una rápida pérdida de confianza. Se manifestó en la devaluación descontrolada frente a otras monedas y culminó en la erosión del valor de cambio que le quedaba. Con el aumento del número “0” de devaluación impreso en los billetes, se hizo patente la proverbial nulidad de los activos monetarios. De la noche a la mañana, los billetes se convirtieron en papel usado. Al mismo tiempo, se destruyó un indicador de status social y garante del sustento. Ni siquiera el capital era seguro y asegurable, por no hablar de la vida.

Desde entonces, la tasa de inflación es un indicador del nivel de ansiedad de la sociedad. Si se mantiene en dos dígitos durante un periodo prolongado, el

¹⁴ Cf. la descripción llena de detalles de los acontecimientos que hace Christian Bommarius, *Im Rausch des Aufbruchs. Deutschland 1923*, München 2023.

gobierno y los gobernados pasan al modo de alarma. En esta situación, se manifiestan los temores que también son peligrosos para una democracia. Son temores de pérdida. La alternativa antes formulada a punta de pistola, “el dinero o la vida”... ya no funciona frente a la inflación galopante. A las advertencias sobre los beneficios siguen pérdidas reales de riqueza. Están en juego las posesiones y su modo de “tener”. Si el dinero vale cada vez menos, ya no puede utilizarse como unidad de cuenta estable de los bienes sociales. El hecho de que grandes círculos estén preocupados por tener algo que perder no tiene por qué provocar el pánico entre los políticos. Sólo se llega a eso cuando la gente ya no tiene nada que perder. Forman la masa crítica de una oposición que puede ser peligrosa para cualquier gobierno.

V

En los mundos del miedo y en los sueños del miedo del presente, la preocupación secreta de que uno podría convertirse en nada y en nadie, porque las promesas seculares de sentido y significado de una vida humana ya no son redimibles, se sienta en la silla del director¹⁵. Entre los grandes retos del presente no sólo están los problemas que desencadenan los miedos, sino también los problemas que emanan del miedo a una lucha inútil contra los problemas. Esto también afecta a las tradiciones religiosas y a las instituciones que hicieron creer a la gente que podían desautorizar este miedo mediante una alianza con poderes y autoridades superiores. Después de que ellas mismas pensaran durante mucho tiempo que tenían que exacerbar el miedo del hombre a la salvación con imágenes temibles de Dios para poder recomendarse como remedio, ahora han reconocido el cinismo de esta promesa de salvación y la han abandonado. El péndulo religioso oscila en sentido contrario.

Ahora se supone que el mensaje de un Dios volcado incondicionalmente hacia la humanidad transmite la negación de una existencia vacía, fútil y sin sentido. Pero, con demasiada frecuencia, los mensajeros de tan gozosa noticia siguen apegados a aquello de lo que quieren deshacerse. ¿Por qué entonces comienzan la proclamación de su buena nueva con el imperativo “No teman”?

Traducción: Alberto Espezel

¹⁵ Cf. Carlo Strenger, *Die Angst vor der Bedeutungslosigkeit. Das Leben in der globalisierten Welt sinnvoll gestalten*, Gießen 2016.

La gozosa angustia de Santa Teresa de Calcuta

Gastón Lorenzo^{1*}

A partir de la publicación de las cartas privadas de Santa Teresa de Calcuta se dio a conocer el mundo interior de esta humilde religiosa cuya figura, por cierto, trasciende las coordenadas geográficas y temporales de su existencia. El gran trabajo realizado por el Padre Brian Kolodiejchuk, en *Come be my Light*,² abrió las puertas para contemplar la profundidad espiritual de una mujer que vivió ochenta y siete años (1910-1997), y que desarrolló la mayor parte de su labor misericordiosa en los suburbios de Calcuta. Hasta entonces reconocida como la santa de los pobres, cuya obra se extiende a lo largo de los cinco continentes gracias a la Congregación de las Misioneras de la Caridad fundada por ella, la recopilación y divulgación de su correspondencia íntima sorprendió a más de uno, pues dejó ver la gozosa angustia que acompañó a Madre Teresa luego de la experiencia mística vivida desde 1946, cuatro años antes de dar inicio a las Misioneras de la Caridad.

En efecto, el Padre Brian —que como postulador de la causa de canonización de la Santa de Calcuta pudo acceder a los escritos de la consagrada— hace público aquello que silenciosamente guardó Madre Teresa en su corazón: la oscuridad vivida aproximadamente 50 años. Una noche luminosa que Dios permitió como parte de la llamada que hizo a la religiosa para que sea Su Luz en los agujeros más oscuros de la humanidad. De esa manera, la angustia no solo es vacío y dolor. Iluminada por Dios es presencia y gozo. La vida de Santa Teresa de Calcuta así lo demuestra.

La llamada dentro de la llamada

Bautizada por sus padres al día siguiente de su nacimiento, Gonxha Bojaxhiu, a los 18 años, pide el ingreso en las Hermanas de Loreto, rama irlandesa del

^{1*} Sacerdote de Buenos Aires. Doctor en Teología (UCA). Párroco de Ntra. Sra. del Pilar (Buenos Aires).

² B. KOLODIJCHUK, *Come be my Light*, New York, Doubleday, 2007.

Instituto de la Bienaventurada Virgen María. Allí adopta como nombre de religiosa Teresa en honor a santa Teresa del Niño Jesús y de la Santa Faz. Dócil al Espíritu Santo, en mayo de 1931 realiza sus primeros votos —que profesará de manera perpetua en 1937— desplegando como religiosa su carisma de enseñanza. No obstante encontrarse plenamente feliz en su respuesta a la llamada divina en las Hermanas de Loreto, el Señor la sorprenderá con una nueva invitación, una segunda llamada, el 10 de septiembre de 1946, en aquel viaje en tren a Darjeeling para realizar sus ejercicios espirituales, descansar y recuperarse física y espiritualmente.

Desde aquel día, y hasta mediados de 1947, Madre Teresa fue invadida por un resplandor divino acompañado por locuciones interiores imaginativas y visiones sobrenaturales del mismo tenor. Las divinas revelaciones no solo confirmaban su vocación sponsal con el Señor, sino que la animaban a algo nuevo: fundar una congregación religiosa cuyo objetivo sea saciar la sed de Jesús de amor y de almas, consagrándose al servicio de los pobres más pobres, siendo la Luz del amor de Dios en medio de una gran muchedumbre cubierta de oscuridad. Así, el 7 de octubre de 1950 en la pequeña capilla situada en Creek Lane, número 14, el arzobispo Périer, con la debida aprobación de la Santa Sede, autoriza a la Madre Teresa y a sus primeras once compañeras, a formar la congregación religiosa. Nacen las Misioneras de la Caridad, en respuesta a la llamada de Dios. Casi simultáneamente a ese trascendental acontecimiento, la Santa de Calcuta se sumerge en una prolongada noche oscura, don divino por medio del cual Madre Teresa echó raíces en el misterio del amor de Dios uniendo su vida al árbol de la Cruz y saciando así la sed infinita del Verbo hecho carne para nuestra salvación.

Presencia y gozo

Con el comienzo de su nueva misión entre los pobres de Calcuta, cayó entonces sobre Madre Teresa una angustiosa oscuridad que encendió un anhelo ardiente de que se hiciera presente el que aparecía ausente:

“Anhelo —con dolor ser toda para Dios —ser santa de tal modo que Jesús pueda vivir plenamente su vida en mí. Cuanto más le quiero —menos me

quiere. —Quiero amarle como nunca ha sido amado —y sin embargo hay esa separación —ese terrible vacío, ese sentimiento de ausencia de Dios”³.

Esa ausencia, no obstante, no impide que continúe implorando y deseando cumplir la misión encomendada: saciar la sed del Dios-hombre, es decir, compartir el *sitio* de Jesús en la Cruz. Esa es la súplica que le dirige al arzobispo Périet:

“Por favor, rece por mí para que Dios quiera levantar estas tinieblas de mi alma sólo durante unos días. Pues a veces la agonía de la desolación es tan grande y al mismo tiempo el anhelo por el «Ausente» tan profundo, que la única oración que aún puedo decir es —Sagrado Corazón de Jesús en Vos confío —saciaré tu sed de almas”⁴.

En este sentido, la experiencia de la Madre Teresa es la misma que la de los grandes místicos. Un aparente abandono de Dios que es, a la vez, presencia honda y fecunda:

“Hay tanta contradicción en mi alma. —Un deseo tan profundo de Dios —tan profundo que es doloroso— un sufrimiento continuo —y sin embargo no soy querida por Dios —rechazada —vacía —ni fe —ni amor —ni fervor. Las almas no me atraen —el cielo no significa nada —me parece un lugar vacío —la idea del cielo no significa nada para mí y sin embargo este atormentador anhelo de Dios”⁵.

A pesar de la angustia, no desespera. Permanece fiel, respondiendo con gozo a la llamada divina de ser un instrumento dócil en sus manos. Así lo pide:

“Rece por mí por favor para que continúe sonriéndole a pesar de todo. Pues soy sólo suya —de modo que Él tiene todo derecho sobre mí. Soy perfectamente feliz de no ser nadie ni siquiera para Dios”⁶.

³ SANTA TERESA DE CALCUTA, *Carta al arzobispo Périet*, 8 de Febrero de 1956. Puede que los guiones llamen la atención del lector, pero así escribía Madre Teresa.

⁴ *Carta al arzobispo Périet*, 27 de marzo de 1956.

⁵ *Carta al arzobispo Périet*, 28 de Febrero de 1957.

⁶ *Ibíd.*, 170.

Verdaderamente, esta instrumentalidad salvífica —tanto de Madre Teresa como de las Misioneras de la Caridad— es un profundo anhelo, al punto que ella llega a exclamar sobre la misma congregación religiosa:

“La convicción de que es totalmente suya me mantiene en el espíritu y el sentimiento de que soy su pequeño instrumento —su pequeña nada. Que es Él y no yo quien trabaja”⁷.

Con lo cual, la magnanimidad de santa Teresa de Calcuta no está solamente en guardar silenciosamente su ofrenda para ser vista solamente por Dios, sino también en permanecer luminosa a pesar de la oscuridad. Y esto no significa desprecio de sí mismo, sino amor incondicional: abandonarse aunque tuviese que pasar por el abandono, es decir, confiar ciegamente en la presencia del Amor que no se deja ver, sobre todo, en una noche que se prolonga largo tiempo, a excepción de algún intervalo.⁸ Efectivamente, más allá de julio de 1958 y a raíz de la pregunta de la misma Madre Teresa a Jesús en su oración sobre si Él estaba contento con su obra, la oscuridad de aquél túnel místico la acompañó hasta el final de sus días. Es la noche oscura del espíritu donde,

“somos abandonados de tal forma que ya no tenemos conocimiento de Dios y caemos en tal angustia que ya no sabemos si hemos estado en el camino justo, ni sabemos ya si Dios existe o no, o si nosotros mismos estamos vivos o muertos. De suerte que sobre nosotros cae un dolor tan extraño que nos parece que todo el mundo en su extensión nos oprime. Ya no tenemos ninguna experiencia ni conocimiento de Dios, e incluso todo lo demás nos parece repugnante, de forma que nos parece estar prisioneros entre dos muros”⁹.

Mientras el mundo interior de Madre Teresa se sumergía en esa profunda oscuridad, el mundo exterior a ella percibía una pequeña mujer llena de gozo que con grandeza de espíritu se dirigía a los más abandonados, a los menos

⁷ *Carta al arzobispo Périer*, 28 de Febrero de 1957.

⁸ Cf. *Carta al arzobispo Périer*, 15 de Julio de 1958: “Hoy mi alma está llena de amor, con una alegría indecible —con una unión de amor inquebrantable o intacto. Por favor dé las gracias a Dios conmigo y por mí”.

⁹ JUAN TAULERO, *Homilía* 40, en: G. HOFMANN, *Johannes Tauler. Predigten*, Friburgo, Br., 1961, 305.

deseados, a los agujeros más oscuros de la humanidad para ser la Luz de Jesús y saciar así la sed del Dios hecho hombre.

De esa manera, Dios mantenía en humildad a aquella que debía destellar su Luz en un mundo contemporáneo que quiere brillar con luz propia, olvidando que, sin el amor de Dios, el amor humano se deshumaniza. Porque Jesús, verdadero Dios y verdadero hombre, es el único capaz de saciar la sed no sólo de Dios sino también del hombre. Por eso mismo, el gozo que irradiaba nuestra santa no era un maquillaje hipócrita. Más bien, era la actitud de quien refleja la profunda comunión con Dios y el beneplácito con su voluntad salvífica:

“si mi dolor y mi sufrimiento —mi oscuridad y mi separación te da una gota de consuelo —Jesús mío, haz conmigo lo que Tú desees [...] Imprime en mi alma y mi vida los sufrimientos de tu Corazón [...] Quiero saciar tu sed con cada gota de sangre que Tú puedas encontrar en mí [...] Por favor no te preocupes por volver pronto. —Estoy dispuesta a esperarte toda la eternidad”¹⁰.

No cabe duda que la purificación por la que pasó Madre Teresa fue parte de su vida mística. El alto grado de conformidad con el querer divino, alimentado por la humildad del esposo de su alma, hizo que Madre Teresa guardara en sumo secreto el padecimiento espiritual. El silencio que rodeó tan profundo misterio colaboró, como dijimos, para que todo se hiciera únicamente a mayor gloria de Dios. Así, sumergida en una gozosa angustia, nuestra santa se vería libre de toda tentación de vanagloria que le podía acechar debido al reconocimiento mundial que ella y su obra adquirirían rápidamente gracias a la influencia de los medios de comunicación contemporáneos. La purificación pues es parte de la pedagogía divina, de su presencia amorosa, “para que al abundar la gracia, abunde también el número de los que participan en la acción de gracias para gloria de Dios” (2 Co 4,15).

De este modo, la noche oscura de la santa de Calcuta responde a su vocación de ser, antes que otra cosa, la Luz de Jesús que viene a iluminar al hombre sumergido en las tinieblas del pecado. Una participación de la angustia del Redentor. Verdaderamente, es una verdadera Misionera de la Caridad. Dicho de otra manera, cumple la llamada divina a entregar su vida por amor a

¹⁰ SANTA TERESA DE CALCUTA, *Carta al padre Picachy*, 3 de septiembre de 1959.

Jesús y a sus hermanos más pequeños. Integra la lista de aquella estela de almas generosas que,

“en el dolor de la propia tribulación, no descuidan la conveniencia de los demás; y mientras soportan con paciencia las adversidades que les golpean, piensan en enseñar a los demás lo necesario, semejantes en ello a ciertos grandes médicos que, afectados ellos mismos, olvidan sus heridas para atender a los demás”¹¹.

En síntesis. El amor es lo único que puede mover al místico a pasar por la noche con la confianza de un niño. En esto, Santa Teresa de Calcuta sigue los pasos de su patrona, Santa Teresa del Niño Jesús y de la Santa Faz. Ambas aprendieron la ciencia del amor, es decir, descubrieron, aun en medio de la angustia, la presencia y el gozo del Amado.

No negarle nada a Jesús

Como queda dicho, la gozosa angustia en Madre Teresa es sinónimo de amor a Jesús, de unión de corazones. De hecho, su búsqueda continua por querer pertenecer a Jesús completamente, por desear permanecer siempre unida a Él, fiel en el llamado a la vida religiosa, la inspiró a realizar en 1942 un voto privado que consistía en no negarle nada a Jesús:

“En 1942 —quise dar a Jesús algo sin reserva. —Con el permiso de mi confesor, hice un voto a Dios —ligándome bajo pecado mortal —de dar a Dios cualquier cosa que Él me pidiera —«No negarle nada». Durante estos diecisiete años he intentado ser fiel a ese voto —y ésta es la razón por la que quiero actuar enseguida. —Es cosa de su Excelencia impedírmelo —y cuando usted dice, «No», estoy segura de que mi voto está bien —ya que no niego a Dios mi sumisión [...] Sobre este punto, nunca ha habido una duda en mi alma —ya que siempre he puesto las duras pruebas espirituales ante usted y ante el Padre Van Exem y cada vez su «Sí» o «No» me ha satisfecho tanto como la voluntad de Dios”¹².

De esta manera, la irrupción del sobreabundante amor divino en el alma de nuestra santa no sucede sin su consentimiento, sin su libre aceptación de *no*

¹¹ SAN GREGORIO MAGNO, *Moralium*, I, 28, 40 (PL 75, 545).

¹² SANTA TERESA DE CALCUTA, 1 de septiembre de 1959, en: CBML, 34-35.

negarle nada a Jesús para padecer con gozo creyente¹³. La angustia en la que se ve sumergida no le es agradable sensiblemente. Sin duda forma parte un camino de purificación, que en el caso de Madre Teresa es además solidaridad —a semejanza de Cristo— con todos los que sufren. Pero, por encima de todo, la gozosa angustia en Santa Teresa de Calcuta es sino una señal particular de la alianza de amor que Dios quiere establecer con el hombre.

La alianza supone libertad. De parte de Dios en elegir, de parte del hombre en aceptar. Solo desde la luminosidad de un corazón libre se puede vivir el gozo, incluso cuando el gozo esté marcado por la oscuridad de la angustia. En Madre Teresa la gozosa angustia aparece como un signo, entre otros, para demostrar que podemos ubicar a la santa en el camino de los grandes místicos llamados a transitar la noche oscura del espíritu donde se contempla el misterio tremendo y fascinante.

Ciertamente, la noche oscura del espíritu es un don, porque es el tránsito que introduce al místico en la vía unitiva, según la tradicional exposición de san Juan de la Cruz. Como la purificación pasiva del sentido conlleva el ingreso en la vía iluminativa, así también la purificación pasiva del espíritu opera una transformación en el alma, que pasa a poseer una contemplación mayor del misterio de Dios que la habita, misterio unido a la Cruz¹⁴; una fe que, purificada como el oro en el crisol, transporta al santo a una plena confianza en Dios, lleno de celo y de caridad. Es una íntima comunión con el Amado: una gracia singular que supone la poda de la noche oscura para dar fruto abundante (cf. Jn 15,1), como lo testimonian numerosos santos¹⁵.

¹³ Cf. A. HUART, “Mother Teresa: Joy in the Night”, *RfR* 60, 5 (2001) 494-502.

¹⁴ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *El cristiano y la angustia*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1960, 95: “la auténtica noche mística, que no puede ser entendida cristianamente sino desde la Cruz: no en primer lugar como un fenómeno de «purificación» que de algún modo viniera a situarse al principio de un camino espiritual, sino ante todo como una gracia cristiana y por lo tanto social, que está administrada plenamente por Dios y que, por consiguiente, puede ser impuesta en toda etapa de la vida espiritual, si bien con la limitación de que sólo se concederá al que haya conocido la luz de Dios hasta lo hondo del alma, en fe, caridad y esperanza”.

¹⁵ Cf. SAN AGUSTÍN, *De quantitate animae*, 33 (PL 32, 1073-1077); SAN GREGORIO MAGNO, *Moralium*, I, 24 (PL, 75, 542); SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche Oscura*, I, 2; 7; 8; SANTA TERESA DE ÁVILA, *Moradas*, I; SANTA ÁNGELA DE FOLIGNO, *El Libro de la Vida*, 53-59.

La redención de la angustia

El oxímoron *gozosa angustia* que señalamos para describir la experiencia mística de Santa Teresa de Calcuta revela cómo la angustia es redimida por el amor. En efecto, Cristo redime la angustia por medio de su entrega amorosa en la cruz. He aquí el gozo profundo que el Hijo de Dios anhela compartir con los hombres: “para que mi gozo sea el de ustedes” (Jn 15,11). Así, la participación del hombre en la redención obrada por Cristo permite al mismo hombre encontrar el gozo de su propia entrega. Una entrega llena de la presencia de Dios. De hecho, Madre Teresa comprendió que, llamada a una íntima unión con Jesús, debía ser su Luz en los agujeros más oscuros de la humanidad y, al mismo tiempo, esa presencia del amado en su interior la capacitaría para contemplar la misteriosa presencia de Cristo sufriente en el disfraz de los pobres más pobres. Con razón, la voz de la llamada dentro de la llamada: *ven, sé mi Luz*.

De este modo, la angustia es redimida por el amor divino que, desde lo más alto de la cruz, posee luz suficiente para alumbrar toda oscuridad. El que se deja iluminar por este misterio encuentra el gozo que brota como de una fuente inagotable del costado abierto del crucificado.

Como era de esperar, saciada por el agua viva del redentor, aún sumergida en una indecible noche oscura, santa Teresa de Calcuta responde con prontitud al grito *tengo sed* del Dios-hombre, que se prolonga en tantos corazones que, como tierra reseca y sin agua, completan en su carne lo que falta a la pasión de Cristo y anhelan ardientemente el consuelo de, al menos, una gota de aquel gozo que sólo el amor de Dios puede brindar. Consciente de ser apenas *un lápiz en las manos de Dios*, la santa de Calcuta escribe una página en la historia de la santidad que vale la pena leer con atención: ¡la angustia del hombre tiene redención! El gozo resucita en cada creyente interiorizado de este misterio y puesto a disposición para saciar a Jesús que aún tiene sed de amor y de almas.

¿Frente a la angustia?

Luis Balaña^{1*}

¿Me disculparás, lectora amiga, que te hable en primera persona? No quiero excluirte, lector, sino incorporarte a una conversación ya iniciada. En ella quisiera compartir mi experiencia y hacerte mis preguntas. Tal vez podamos seguir la conversación por mail o en la página de la Revista.

En la mañana ventosa del 1° de noviembre oigo el latido de mi corazón. Vivo. Me ha sido dada la vida por el Creador, y cuidada por tantas otras personas que no siempre conozco: quienes proveen servicios para poder vivir en sociedad, desde los recolectores de basura hasta los que generan electricidad; desde los policías hasta la señora que barre el andén y me regala una sonrisa cuando le comento que “volvieron las oscuras golondrinas”.

Te conozco a vos, hermana, hija, esposa, madre. *Dimidium animae*: mitad del alma porque mitad de la vida.

¿Qué tienes que ver, madre, con la angustia? Tengo ombligo, para no olvidar que me diste vida física durante nueve meses. Lo tengo ahora para tener presente la vida recibida, para poder decirte gracias. Es claro que el corazón de Dios se parece al de una madre, ya lo dijo el Salmista: “me has tejido en el vientre de mi madre”².

Allí, me parece, no había angustias más. Después me diste a luz y padeciste no sólo angustia sino dolor y consuelo.

Dar vida es dar vida, me dijiste una vez. Hoy te doy gracias porque me diste la tuya, me diste tu tiempo y compartiste el mío de una horrible adolescencia, donde se hizo presente una angustia de no saber vivir el tiempo por estar —como Don Quijote— soñando con futuras aventuras y futuribles Dulcineas, mientras

¹ Dr. en Filosofía (UCA). Profesor de Historia de la Filosofía y Metafísica. Miembro del Consejo de *Communio*.

² Sal 139,7.

mis opciones me molían a palos. Me tuviste la paciencia (del latín *pati*, padecer) que yo no me tenía, aunque sí padecía en el interior los golpes de los molinos de viento, que yo seguía pensando que eran gigantes. También fui como Sancho en aquella época angustiada, soñando con alguna Ínsula Barataria situada en medio del mar de lo posible. ¿Por qué época angustiada? Tal vez porque no vivía en el presente sino en ese futuro futurible, es decir, meramente posible, y entonces no real. Brota esta reflexión de la siembra de la conversación con un querido profesor³.

Además de mis padres, la vida me ha sido dada por mis hermanas y hermanos, en sentido propio y en sentido figurado, que acompañan una angustiada vida adulta de cierto aislamiento.

Me parece que ese aislamiento se debió a no haberme dejado acompañar —dándole el lugar de amigos— a todas aquellas personas cercanas. No faltaban ni las Personas de la Trinidad, ni los hermanos. Faltaba —y angustiaba— un corazón abierto.

Tarde te amé, diría con San Agustín. Tarde noté que era amado. Tarde amé y me amé. Sobre la disposición afectiva, cuando Heidegger dejó de hablar en difícil y dejó hablar a los poetas, surgieron una serie de voces como la del murmullo del río Rin, interpretadas por ejemplo por Hölderlin y escuchadas para nosotros por Heidegger.

Ahora le escribiré a Dulcinea, no la del Toboso, sino la real, la que me fue dada. Eres la mitad del alma, o sea de la vida. ¿Por qué me habré pasado la mitad de mi vida amando un deber ser, o un ídolo? El deber ser no existe fuera de la mente; el ídolo —en lo que tiene de atractivo— tampoco. Por eso el amante no encuentra a la amada. Y eso angustia. ¿Será por eso que mi Don Quijote vela y mi Sancho duerme o mira televisión? En esa misma época, Santa Teresa de Ávila, además de la enfermedad, sabe la cura: amor concreto, real, de actos, no de palabras. ¿Me perdonarás, Dulcinea?

Aprendo, cuando voy a visitar a los muchachos presos en el penal que está sobre el Camino del Buen Ayre, que ser perdonado es sanador. Uno de

³ Cf. Carlos Alberto Iturralde Colombres, *La posibilidad trascendental en la Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires, Ed. del autor, ISBN 987-99803-4-4, 1995.

ellos compartió que se sintió perdonado y reconciliado con Dios a partir del camino recorrido allí, que culminó en los sacramentos. Otro pudo perdonarse a sí mismo, y no se desangró en la autocomplacencia. Trabajamos el poema *Aunque es de noche* [el ejercicio puede verse al final].

El sentimiento y la vivencia de no encontrar salida ya están en la etimología de angustia como estrechez, angostura, cuello de botella. El examen de Heidegger nos pone frente a la nada como causa de la angustia. San Juan de la Cruz vivió su noche y su angustia. Pero sabía que no estaba ante la nada. De allí sus versos titulados *Aunque es de noche*.

Ser perdonado, perdonarse, perdonar, ayuda con la angustia que causa el mal propio, el que yo realizo. S. Kierkegaard observa nuestra condición falible y la expresa con las categorías luteranas de su época.

¿Cómo se expresa, querida hermana, esta observación en categorías de nuestro tiempo?

Ángel Garrido Maturano⁴ propone las categorías de Unamuno, expresadas en su título *El sentimiento trágico de la vida*, y las de Heidegger, en busca de una nueva ontología, además de las de Kierkegaard —en la primera de las tres partes de su libro, tan luminoso que encandila. Antes las había sondeado von Balthasar⁵, quien junto con Guardini⁶ mostró la articulación de melancolía y angustia.

Yo prefiero volver con Garrido a la perspectiva de Kierkegaard, quien desde la oscuridad angustiada mira hacia la cruz y ve con ojos creyentes que el Crucificado no está allí porque ha resucitado.

¿Son de nuestro tiempo las categorías de *Los Lirios del Campo*?⁷. Responden aquí y ahora a una paradoja: ¿cómo es posible que en nuestro querido país...?

⁴ Garrido-Maturano, Ángel Enrique. *Sobre el abismo: la angustia en la filosofía contemporánea*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.

⁵ Balthasar, Hans Urs von, *El cristiano y la angustia*. Madrid: Guadarrama, 1960.

⁶ Guardini, Romano. *Vom Sinn der Schwermut*, Mainz: Matthias-Grünwald, 1983. Trad. Jeanne Ancelet-Hustache. *De la mélancolie*. Paris: Editions du Seuil, 1952.

⁷ Kierkegaard, Soren, *Los Lirios Del Campo y Las Aves Del Cielo*. Madrid: Rialp Ediciones, S.A, 2014.

Démosle la palabra a Kierkegaard:

¿Qué es la alegría? O ¿qué cosa es estar alegre? La alegría es ser de verdad actual a uno mismo; pero ser verdaderamente actual a uno mismo equivale a este hoy, a este estar al día, ser de verdad al día. Y en la misma medida que sea verdadero que tú eres al día, en la misma medida que tú vayas siéndote más completamente actual a ti mismo en el estar al día, en esa misma medida dejará de existir para ti el día de mañana, el día de la desgracia. La alegría es el tiempo presente, poniendo todo el acento en el tiempo presente. Por esta razón es Dios dichoso.

A mis hijas e hijos reales y figurados les dejo la paradoja vivida de la angustia de la noche en un país que mana leche y miel.

Confío que la resolverán, frente a la angustia, con esperanza.

Ejercicios de interpretación en el Pabellón 2

***Aunque es de noche* (San Juan de la Cruz)**

Texto recortado

Aquesta Eterna fuente está escondida
en este vivo pan por darnos vida, 25
aunque es de noche.

Aquí se está llamando a las criaturas
porque desta agua se harten aunque a oscuras,
porque es de noche.

Aquesta viva fuente que deseo 30
en este pan de vida yo la veo,
aunque es de noche.

*Contexto del poema*⁸

Pertenece al *Cantar del alma*. Si bien tiene expresiones parecidas al poema *Noche oscura*, ahora el juego es de contrastes entre noche y día, sed y agua, prisión y libertad, fuente y deseo, no veo y veo.

Autor

San Juan de la Cruz (1542-1591).

Lugar hermenéutico

Es el punto de vista desde dónde interpretamos: “aunque es de noche” como expresión del sentimiento del autor mientras estuvo preso. Y también puede expresar nuestro sentimiento mientras estamos en la cárcel.

Función de distanciación

Buscamos comprender el horizonte y las circunstancias históricas de la prisión del sacerdote carmelita San Juan de la Cruz: preso a pan y agua en una celda sucia, mal ventilada y peor iluminada, enflaqueció tanto que su salud sufrió daños. Si su carcelero y enemigo era una autoridad de la orden del Carmelo, que Juan de la Cruz trataba de reformar, vemos que la causa injusta de su prisión fueron desavenencias internas. Muy de vez en cuando conseguía a escondidas un poco de vino para celebrar la Eucaristía consagrando el pan que tenía. En esta situación, que siente como noche, escribe este poema.

Fusión de horizontes

¿También sentimos a veces que es de noche?

La conversación un poco literal empezó por preguntar si a veces se cortaba la luz. Con Marcelo, por ejemplo, saliendo de lo literal, la charla llevó a observar que hay momentos de oscuridad, pero que luego vuelve la vivencia de luz.

¿Cuál es la viva fuente para él (San Juan de la Cruz)?

¿Cuál es para nosotros?

⁸ San Juan de la Cruz (2019). *Noche oscura; cántico espiritual: llama de amor viva y otros poemas*. Barcelona, Editorial Linkgua USA. Recuperado de <https://elibro.net/es/ereader/sibuca/122545?page=40>.

¿Frente a la angustia?

¿Dónde la ve?

¿Dónde la vemos? Este momento se articula con las respuestas personales previas, a la pregunta:

¿Quién es luz para mí?

Pascua

Si es que tu Resurrección y mi alegría
parejas van de la mano cada día
¿por qué, Señor, en mi noche la tristeza
de no encontrarte, mi corazón acecha?

Aunque es de noche, Jesús, déjame verte
aunque clavado en la cruz con mis hermanos.

Cura el dolor, que sea signo de vida
Que alegre espera el abrazo de tus manos.

La voluntad salvífica universal de Dios y la misión de *Communio*

Rodney Howsare^{1*}

Cuando Dios da el don de la libertad finita, lo da realmente y, por tanto, se deja condicionar genuinamente por ella.

El universalismo cristiano y el escándalo de la particularidad

En su ensayo “El novelista y el creyente”, Flannery O’Connor contrasta su propio intento de escribir ficción como católica con el de Dante. Dante podía escribir ficción directamente católica porque él y su público compartían una cultura común, una cultura completamente impregnada de imaginación católica. Sin embargo, al hablar de su propia situación, O’Connor afirma,

“No creo que podamos tener una gran ficción religiosa hasta que tengamos esa feliz combinación de artista creyente y sociedad creyente. Hasta entonces, el novelista tendrá que hacer lo mejor que pueda con el mundo que tiene. Puede que al final descubra que, en lugar de reflejar la imagen en el corazón de las cosas, sólo ha reflejado nuestra condición rota y, a través de ella, el rostro del diablo que nos posee. Es un logro modesto, pero quizá necesario”².

La idea de que la tarea del creyente en el mundo moderno consiste en parte en mostrar al mundo su quebrantamiento es en sí misma interesante, pero en este momento me preocupa más la visión de O’Connor sobre la insuficiencia de un enfoque único del compromiso de la Iglesia con el mundo. Hans Urs von Balthasar comienza su ensayo fundamental “Communio-Un programa” con una nota similar³. Tras un breve repaso de las diferentes posiciones en las que se ha encontrado la Iglesia frente al mundo en distintas

^{1*} Profesor de Teología en DeSales University (Center Valley, Pennsylvania).

² Flannery O’Connor, “Novelist and Believer,” in *Mystery and Manners: Occasional Prose* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1969), 168.

³ Hans Urs von Balthasar, “Communio—A Program,” *Communio: International Catholic Review* 33, no. 1 (Spring 2006): 153–69.

épocas, también él llega a la conclusión de que no podemos seguir actuando como si todavía estuviéramos en la situación de la cristiandad.

Irónicamente, actuar como si aún viviéramos dentro de la cristiandad puede hacerse de dos maneras que parecen opuestas, pero que resultan ser simplemente dos caras de la misma moneda. Ambas estaban muy presentes en el Concilio Vaticano II, que había comenzado sólo siete años antes de que Balthasar escribiera ese artículo. Por un lado, había un deseo de aferrarse simplemente al tomismo neoescolástico de estilo cristiano dentro de la Iglesia, al tiempo que se lanzaban invectivas contra las diversas herejías del mundo exterior. En este caso, la situación de la cristiandad se vería favorecida, pero a expensas de la catolicidad de la Iglesia y de su misión en el mundo. Por otro lado, existía el deseo de volver a una armonía entre la Iglesia y el mundo, pero esto se lograría restando importancia o negando rotundamente las rupturas del mundo moderno. En este caso, la Iglesia volvería a ganar su estatus en el mundo, pero sólo a expensas de ser Iglesia. Como una vez dijo mi director de tesis, él mismo jesuita: “Los jesuitas son del mundo, pero no están en él”.

Sin embargo, lo que resulta aún más intrigante de “Communio – Un programa” es que Balthasar no parece situar la solución al dilema de la relación de la Iglesia con el mundo moderno en primer lugar en el ámbito de la estrategia pastoral. Es decir, si existe la necesidad de estar en sintonía con la situación siempre cambiante de la Iglesia peregrina en el mundo, esto no nos exime de pensar el problema *teológicamente* y desde la base. Parece que, para Balthasar, en el fondo de toda estrategia pastoral fallida se encuentra una incomprensión más profunda por parte de la Iglesia de su propia fe. Esta es una de las razones que le impulsan a él y a sus aliados de *Communio* a volver a las fuentes para ver dónde pueden haberse torcido las cosas. En ese ensayo, Balthasar sitúa el problema en el ámbito de la soteriología.

De hecho, como muestra su estudio histórico inicial, es precisamente en este ámbito donde el protestantismo no se encuentra en mejor situación que su homólogo católico. Por un lado, la reafirmación del punto de vista de Agustín sobre la predestinación y la *massa damnata* sólo parecía capaz de situar a la Iglesia en una relación dialéctica con los de fuera. Por otro lado, como dice Balthasar,

“Cuando, como resultado de la Ilustración y de la filosofía idealista, la idea protestante y jansenista de la predestinación fue superada, los protestantes se encontraron con el problema inverso de justificar cualquier cosa en la línea de una Iglesia organizada, sobre la base de un concepto abstracto y general del Reino de Dios”⁴.

Obsérvese el dilema: o bien subrayar la especificidad y unicidad de Jesucristo, que en el protestantismo primitivo estaba vinculada a una doctrina restrictiva de la elección, o bien comprometerse con la universalidad a expensas del papel único de Cristo y su Iglesia. Contra este “o lo uno o lo otro”, Balthasar insiste en que en un cristianismo genuinamente católico lo que es “de importancia universal... tiene que ser algo especial, definido, único, en contraposición a lo que cae dentro del rango de visión de todos. Y no sólo «algo» especial entre otras cosas especiales, sino *la* cosa especial, tanto que pueda reclamar importancia universal precisamente en razón de su unicidad”⁵.

Para afinar lo dicho anteriormente, Balthasar ve la cuestión del lugar de la Iglesia en el mundo moderno en términos decisivamente cristológicos y soteriológicos. Cuando Balthasar ofrece sus diversos relatos sobre la historia del pensamiento cristiano, a veces da a entender que mantener este delicado equilibrio entre lo particular y lo universal es un problema especialmente para nosotros, los modernos. Tras la ruptura de la síntesis tomista, según Balthasar, nos quedamos o bien con un nominalismo particularista por un lado (la trayectoria de Occam), o bien con un misticismo universalista por el otro (la trayectoria de Eckhart). Para Balthasar, este problema sigue acosando a la neoescolástica: mientras pronunciaba palabras tomistas e incluso patrísticas, parecía haber perdido sus convicciones universalistas, lo que Balthasar llama la “confianza juvenil” de la Iglesia primitiva. Esta confianza estaba marcada por la noción de que Jesucristo, con toda su singularidad, era el cumplimiento del eros filosófico y religioso de una naturaleza humana universal.

La cuestión es si este problema era meramente un problema moderno que los Padres y los medievales simplemente evitaron con éxito. La respuesta, por desgracia, es complicada.

⁴ Ibid., 154.

⁵ Ibid.

La lectura de Balthasar de la historia del problema

En la lectura que Balthasar hace de la historia de la teología, la historia comienza típicamente con lo que él llama la fase “cosmocéntrica”, en la que la Iglesia hace uso de formas de pensamiento en gran medida neoplatónicas para atestiguar que el cristianismo era la verdad. No deja de ser interesante para Balthasar que esta fase suele conllevar al menos alguna forma de esquema *exitus-reditus*, de modo que todas las cosas se ven como procedentes de Dios y, en última instancia, regresan a Él. Cristo se convierte en el centro de tales planteamientos como el Alfa y la Omega del orden creado. Balthasar nos recordará aquí la afirmación de Orígenes de que “los fines son siempre como los comienzos”⁶. También es interesante observar el papel que desempeña Tomás de Aquino en esta narración: por un lado, es una especie de punto de inflexión o *kairós* entre el mundo antiguo y el moderno, en la medida en que es el primero en hacer una clara delimitación entre los ámbitos de la filosofía y la teología; por otro lado —y esto puede sorprender—, Balthasar insiste en que Tomás —y la escolástica en general— siguen perteneciendo, en última instancia, al enfoque cosmocéntrico. Muchos han señalado, por ejemplo, que toda la *Suma teológica* de Tomás está estructurada según un esquema *exitus-reditus*, y Balthasar sigue convencido de que para Tomás no existe un fin último y natural para la humanidad, sino sólo uno sobrenatural (aunque exista un fin penúltimo y natural).

Dejemos de lado por el momento si Balthasar tiene razón aquí en su interpretación de Tomás, y centrémonos en el hecho bastante llamativo de que Balthasar acusa a Tomás de ser demasiado neoplatónico. Obsérvese la forma precisa en que este relato enturbia las cosas más de lo que yo había insinuado en un principio. Es decir, podríamos esperar que Balthasar simplemente mantuviera la fase patristica-escolástica como una especie de era dorada de la

⁶ Origen, *On First Principles* 1, 6, 2. En un importante artículo sobre esta cuestión, John Boojamra sostiene que el esquema de Orígenes de la redención comienza con el ser fijo, se mueve a través de la stasis y el cambio, y luego vuelve a donde estaba (ser-stasis, kinesis-genesis), pero esto no es del todo correcto. Incluso las almas previas a la caída de Orígenes eran criaturas y, por tanto, no estaban en un estado de pura stasis; de lo contrario, ¿cómo podrían haber caído? Véase John Boojamra, “Original Sin According to St. Maximus the Confessor”, *St. Vladimir Theological Quarterly* 20 (enero de 1976) 19-30. Es cierto que Máximo el Confesor corrige este mismo esquema en su séptima Ambiguum, pero no lo atribuye a Orígenes; lo atribuye más vagamente a “los griegos”.

Iglesia, que simplemente se vino abajo tras la ruptura de la síntesis tomista, tras lo cual viene el nacimiento del nominalismo, el voluntarismo, el semi-pelagianismo, la Reforma y cosas por el estilo. Esta explicación, sin embargo, es demasiado simple. Balthasar ve un problema ya en el período cosmocéntrico que equivale a subestimar la importancia de la distinción cristiana, un fracaso a la hora de volver a pensar las cosas a la luz de la unión-sin-confusión de la unión hipostática. Balthasar expone su preocupación en *Sólo el amor es digno de fe*:

“La transición que completó el universo filosófico en el teológico-cristiano concedió a la razón, iluminada y fortalecida por la gracia, la visión más elevada posible de la unidad. Debido a esta unidad, la cuestión de si la revelación introducía un principio especial de unidad quedó prácticamente atrás”⁷.

En otro lugar, Balthasar sugerirá que la Iglesia primitiva debería haber entablado con los poetas un diálogo tan serio como con los filósofos. A menudo sucede que sólo el platonismo extremo de los herejes obliga a la Iglesia a trazar una línea más nítida. De hecho, el segundo volumen de *Gloria*⁸, está lleno de teólogos heroicos que defendieron lo que era distintivamente católico frente a varios intentos de compromiso helenístico.

Por el momento, sin embargo, centrémonos en los dos pensadores que no aparecen en la lista de “estilos eclesiásticos” de Balthasar: Máximo el Confesor y Tomás de Aquino.

Máximo el Confesor y Tomás de Aquino

Me gustaría sugerir que Máximo y Tomás no figuran en la lista de Balthasar no porque no sean lo suficientemente importantes, sino precisamente porque son demasiado importantes. Dicho de otro modo, Máximo y Tomás no son tanto los intérpretes de la sinfonía como los compositores que reúnen y dan

⁷ Hans Urs von Balthasar, *Love Alone Is Credible*, trans. D. C. Schindler (San Francisco: Ignatius Press, 2004), 18. El resumen, previamente aludido, de la lectura que Balthasar hace de la historia del pensamiento cristiano se basa también en esta obra, la cual sirve como resumen de un tratamiento más amplio que hace en los volúmenes 4 y 5 de *Gloria*.

⁸ Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, vol. 2: *Studies in Theological Style: Clerical Styles*, trans. Andrew Louth, Francis McDonagh, and Brian McNeil, CRV, ed. John Riches (San Francisco: Ignatius Press, 1984).

voz a varios intérpretes en sus composiciones. Cada uno, por ejemplo, es una especie de coronación de su época. Cada uno incluyó en su gran síntesis corrientes de pensamiento que fácilmente podrían haberse considerado contradictorias: oriental y occidental, aristotélico y platónico, teológicamente sólido y filosóficamente fundamentado, etc. Para nuestros propósitos actuales, también debemos señalar la insistencia de Máximo en examinar las cuestiones filosóficas perennes a la luz de la cristología calcedónica, y el aprecio sin precedentes de Tomás por la distinción real entre Dios y el ser creado.

Consideremos las siguientes citas, por ejemplo, de la reflexión de Máximo el Confesor en *Ad Thalassium* sobre 1 Pedro 1,20 (“Como cordero puro y sin mancha, Cristo fue conocido de antemano antes de la fundación del mundo, y manifestado al final de los tiempos por nosotros”):

“Esta unión lleva a la humanidad a la perfecta identidad, en todos los sentidos, con la divinidad, a través del principio de la hipóstasis, y tanto de la humanidad como de la divinidad completa la única hipóstasis compuesta, sin crear ninguna disminución debida a la diferencia esencial de las naturalezas...

Este es el fin bendito para el que todas las cosas fueron traídas a la existencia. Este es el propósito divino concebido antes del principio de los seres, y al definirlo diríamos que este misterio es el fin preconcebido por el cual todo existe, pero que en sí mismo no existe por nada, y fue con vistas a este fin que Dios creó las esencias de los seres... [El Verbo Encarnado] se reveló como la profundidad más íntima de la bondad del Padre, al mismo tiempo que mostraba en sí mismo el fin mismo por el que las criaturas recibieron manifestamente el principio de su existencia...

Y esto, porque es por Cristo... que todas las edades y los seres existentes dentro de esas edades recibieron su principio y su fin en Cristo. Pues la unión... de Creador y creación, y de reposo y movimiento, fue concebida antes de todas las edades”⁹.

⁹ Maximus the Confessor, *On Difficulties in Sacred Scripture: The Responses to Thalassios* (hereafter cited as *Responses to Thalassios*), trans. Fr. Maximos Constas (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2018), q. 60, pp. 427–29 (cursiva añadida).

En cada una de las citas anteriores encontramos varios rasgos distintivos que Balthasar utilizará para lo que podría llamarse un universalismo cristocéntrico. En primer lugar, encontramos la noción de que la relación adecuada entre lo increado y lo creado se encuentra ante todo en la unión hipostática, a la luz de la cual el Padre creó todo lo que es con antelación. A la naturaleza creada se le asegura su propia autonomía precisamente en la unión hipostática, aunque la unión hipostática también revela que la naturaleza creada alcanza su plena estatura sólo cuando se entrega por completo a lo divino. Obsérvese que esto responde a la preocupación de Balthasar en el texto citado anteriormente de *Sólo el amor es digno de fe* de que el enfoque cosmocéntrico no encontró una solución distintivamente cristiana a la cuestión de la unidad y la distinción. En segundo lugar, tenemos la idea de que el Verbo encarnado revelará “hasta las más remotas profundidades” de la bondad del Padre, una sugerencia que se corresponde perfectamente con la insistencia de Balthasar en que la Trinidad económica revela, de un modo que preserva el misterio, las más remotas profundidades de la Trinidad inmanente. Y, por último, y más importante para nuestro tema actual, tenemos la noción de que el cuidado providencial de Dios sobre el orden creado se produce precisamente dentro de la decisión previa de Dios de unir todas las cosas a sí mismo en la persona del Verbo encarnado.

En otras palabras, la voluntad salvífica universal de Dios precede y abarca cualquier amenaza a su voluntad que pueda producirse como resultado del pecado: el Cordero es conocido de antemano antes de la fundación del mundo.

Volveremos sobre algunos de estos temas más adelante, pero antes nos fijaremos en Tomás de Aquino. A Balthasar le interesa especialmente la distinción real que hace Tomás entre *esse* y *essentia*, y entre ser increado y ser creado. En primer lugar, establece lo que Robert Sokolowski ha llamado la trascendencia no competitiva de Dios respecto al orden creado. En segundo lugar, y precisamente a causa de esta trascendencia, existe también una inmanencia no competitiva de Dios dentro del orden creado: porque Dios es totalmente otro, puede ser también lo que Nicolás de Cusa ha llamado el “no-otro”. Como dice Sokolowski, “[Los concilios cristológicos] nos dicen que debemos pensar en Dios como aquel que puede permitir que se mantenga la necesidad natural y que la razón permanezca intacta: es decir, Dios no es él

mismo una parte competidora de la naturaleza o una parte del mundo”¹⁰. En tercer lugar, esto permite una apreciación más profunda de la propia autonomía del orden creado, en el que la total dependencia de la creación respecto a Dios crece en proporción directa a su distinción de Dios.

Esta relación paradójica entre trascendencia e inmanencia desempeña un papel clave en la comprensión de Balthasar de la analogía del ser, que también implica una comprensión particular de la relación entre libertades infinitas y finitas. En resumen, cuando combinamos el respeto de Tomás tanto por la trascendencia como por la inmanencia de Dios con la noción de Máximo de que Dios crea teniendo en mente la unión hipostática de las naturalezas, obtenemos la noción baltasariana de que la naturaleza humana está ordenada extáticamente a lo divino de tal manera que, cuando se entrega y reconoce su dependencia de lo divino, en realidad se conserva a sí misma. Esto implica que la verdadera libertad sólo se obtiene en la obediencia a una misión específica. Balthasar encontrará incluso un fundamento trinitario para esto en el hecho de que el Hijo no obtiene su papel distintivo en la Trinidad ni negando su dependencia del Padre ni exigiendo ser el Padre.

¿Qué podemos esperar? y las dos “trayectorias”

Permítanme sacar algunas conclusiones soteriológicas de antemano. Balthasar comienza su controvertido libro *¿Qué podemos esperar?*¹¹ con una serie de textos bíblicos que parecen, a primera vista, contradictorios: un conjunto de textos se refiere al camino de la salvación como angosto, de tal manera que pocos lo encontrarán; el otro conjunto de textos parece implicar que Dios finalmente reconciliará todas las cosas consigo mismo en Jesucristo. A partir de estos dos conjuntos, Balthasar traza dos trayectorias en la tradición soteriológica de la Iglesia. Por un lado, está la trayectoria agustino-tomista, que llega a la conclusión bastante inquietante de que la mayoría de los seres humanos acabarán condenándose y, lo que es aún más inquietante, que Dios no ofrece la gracia necesaria para la salvación final a todos los seres humanos, antes de cualquier consideración de los méritos. Por otra parte, está la trayectoria

¹⁰ Robert Sokolowski, *The God of Faith and Reason: Foundations of Christian Theology* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1982), 36.

¹¹ Hans Urs von Balthasar, *Dare We Hope “That All Men Be Saved”? with a Short Discourse on Hell*, trans. David Kipp and Lothar Krauth (San Francisco: Ignatius Press, 1988).

Orígenes-Gregorio de Nisa-Máximo el Confesor, que equivale o tiende seriamente a la *apokatástasis*.

En primer lugar, Balthasar señala que todos los textos del “camino angosto” proceden de los labios de Jesús anterior a la Pascua. Sin embargo, esta no es su forma de decir que carecen de importancia. Es, más bien, otra forma de decir algo que él dice sistemáticamente: a saber, que la ira de Dios sobre el pecado se sitúa siempre dentro del amor universal de Dios por los pecadores. En esta misma línea, Balthasar recuerda que la voluntad del pecador de rechazar la oferta de Dios en Jesucristo nunca puede ponerse simplemente al mismo nivel que la voluntad de Dios de salvar al pecador. Esto no puede ser así, en la medida en que la libertad finita es una participación de la libertad infinita y, por tanto, no puede ir a la par con ella, por así decirlo, como si se tratara de dos libertades iguales dentro del mismo orden. Dicho de otro modo, la oferta y el rechazo no son ontológicamente iguales: la segunda es parasitaria y una distorsión de la primera.

En segundo lugar, los textos del “camino angosto” y la trayectoria soteriológica que han engendrado tienen un significado teológico permanente para Balthasar. Después de decir que debemos tener cuidado de no reducir el pensamiento de Orígenes a la única cuestión de la *apokatástasis*, habla consecuentemente de Agustín:

“Pero no sería menos insensato reducir a este único punto la teología de Agustín, tan incomprensiblemente rica y polifacética. Si sus innumerables y sugerentes ideas no permiten ser unificadas en un sistema coherente, están, sin embargo, vinculadas entre sí de un modo vivo y apuntan juntas hacia un centro, que no es otro que el corazón inflamado de amor —que el santo sostiene en su mano en numerosas representaciones. Si esto es cierto... entonces no tenemos derecho a considerar sus duras afirmaciones escatológicas, que se endurecieron aún más en su vejez, simplemente como un alejamiento de su preocupación más íntima. *Fue parte de su amoroso cuidado por las almas humanas el que se viera obligado a lanzar su advertencia sobre la posibilidad de perderse en un molde tan extremo.* Su campaña se dirigía no sólo contra el laxismo, sino también, y con toda razón, contra la presuntuosa esperanza de los grandes Padres de la Iglesia antes mencionados [la trayectoria

de Orígenes] de que los cristianos, aun cuando fueran pecadores graves, no tendrían por qué temer la condenación final. Esto había que corregirlo. Sólo cabe lamentar que el gran hombre, a quien tanto debe la posteridad, no lo hiciera dentro de los límites establecidos por el Evangelio”¹².

En tercer lugar —y esto es lo que Balthasar quiere mantener de la trayectoria de Orígenes—, los textos de advertencia, junto con todos aquellos textos bíblicos que implican algún tipo de elección selectiva, deben mantenerse *dentro* del plan global de Dios de reconciliar todas las cosas consigo mismo en la persona de Jesucristo, de acuerdo con las citas de Máximo anteriores. La trayectoria agustiniana rechazó esta opción por dos razones: en primer lugar, Agustín sitúa sus especulaciones soteriológicas en un contexto unilateralmente postlapsario. Como dice André Manaranche: “La limitación del gran san Agustín se encuentra en el punto en que desequilibra la historia sagrada al centrarla en Adán en vez de en Cristo. Su concepción del juicio se orienta hacia la primera caída, en ausencia del Redentor venidero a quien Dios entregará todo el juicio”¹³. En segundo lugar, la visión de Agustín de la relación entre la libertad divina y la humana sigue siendo excesivamente pagana. Manaranche observa,

“Incluso el gran Agustín, al describir la gracia como un deseo irresistible... proyectó inadvertidamente en su amor la omnipotencia de Dios, imaginada por los paganos. Por eso no aceptó realmente que Cristo muriera por todos los hombres, incluidos los condenados, pues entonces la libertad humana habría podido resistirse a la misericordia omnipotente. Como no se puede resistir, se deduce necesariamente que la gracia no se concede a los condenados. En consecuencia, la predestinación es limitada”¹⁴.

Esto nos lleva a nuestro cuarto punto: en varias críticas a la soteriología de Balthasar, se comete un error recurrente, a saber, se asume que Balthasar simplemente ha tomado una predestinación al estilo agustiniano y la ha universalizado.

¹² Ibid., 71 (cursiva añadida).

¹³ André Manaranche, *Le monothéisme chrétien* (Paris: Éditions du Cerf, 1985), 238, citado en Ibid., 72.

¹⁴ Ibid.

En este caso, se le ha llamado hiperagustiniano. Pero esto es precisamente pasar por alto la cuestión planteada anteriormente con referencia a la ruptura tomista y la comprensión de Balthasar de la analogía del ser. La libertad divina es más trascendente en la teología de Balthasar que en la agustiniana y, por tanto, deja más espacio para la auténtica libertad finita, aunque también es, en otro aspecto, más inmanente dentro de esa libertad. Cuando Dios da el don de la libertad finita, lo da realmente y, por tanto, se deja condicionar genuinamente por él. En otras palabras, para Balthasar, la gracia predestinadora de Dios, de alcance universal, no es irresistible en el sentido agustiniano. Sin embargo, y en consonancia con la paradoja establecida más arriba respecto a la analogía del ser, la libertad humana, aun teniendo una autonomía propia, sólo existe *en y por razón* de la libertad infinita; es más, sólo puede existir siempre como orientación a la libertad infinita. Esto nos remite a lo dicho anteriormente sobre la asimetría de la voluntad de Dios para la salvación del pecador y la capacidad del pecador de rechazar esta voluntad.

Aunque la gracia de Dios no es abrumadora en el sentido pagano, ya que no ocupa el mismo espacio ontológico y, por tanto, no se impone sin más a la voluntad del más débil, también es imposible que el pecador se vuelva contra Dios sin volverse al mismo tiempo contra su propia libertad.

Esta idea obliga a Balthasar a modificar la distinción escolástica entre gracia eficaz y gracia suficiente.

“Tentativamente, podemos decir esto: que el Espíritu Santo, el Espíritu de la libertad absoluta, nos permite ver, dentro de nuestro espíritu libre, lo que sería *nuestra* propia libertad verdadera, es decir, confrontándonos con nosotros mismos, con nuestra propia posibilidad más elevada. No *podríamos* decirnos simplemente *Sí* a nosotros mismos (eso se efectúa para nosotros vicariamente); además, el sentido de tal *Sí* y el *deseo* de ello se ponen ante nosotros, es más, se inspiran en nosotros. ¿Realmente quieres existir para siempre en contradicción contigo mismo?

La gracia puede avanzar tanto como eso. Y si uno quiere atenerse a las distinciones señaladas más arriba, entonces habría que decir: la gracia es «eficaz» cuando presenta a mi libertad una imagen de sí misma tan evidente que no puede hacer otra cosa que apoderarse *libremente* de sí misma, mientras

que la gracia sería meramente *suficiente* si esta imagen no indujera realmente a mi libertad a afirmarse, sino que la dejara prefiriendo persistir en su contradicción consigo misma”¹⁵.

Nótese que incluso la gracia eficaz en la reconfiguración de Balthasar no es ni contundente ni, propiamente hablando, irresistible. La gracia eficaz es vista como una evidencia que debe ser libremente aprovechada, incluso si la libertad finita “no puede hacer otra cosa que aprovecharse *libremente* a sí misma”. Se trata de presentar un caso tan poderoso que la libertad finita no pueda resistirlo. Más adelante, Balthasar citará con aprobación a Edith Stein cuando diga que “la libertad humana no puede ser quebrantada ni neutralizada por la libertad divina, pero sí puede ser, por así decirlo, burlada”¹⁶.

Permítanme hacer una última observación antes de extraer algunas conclusiones. Parece que, para poder recuperar lo que hay de indispensable en cada una de las trayectorias comentadas, Balthasar tiene que corregir una tendencia que ambas tienen en común: a saber, la tendencia a ver la libertad divina como algo simplemente abrumador para la libertad humana. Esta proclividad aparece en la trayectoria universalista de Orígenes, que Balthasar condena repetidamente como excesivamente “circular” e insuficientemente dramática; también aparece en cierto modo en la trayectoria agustiniana: dado que la oferta de Dios de una gracia finalmente salvadora no puede ser rechazada, y dado que la *apokatastasis* está descartada por la Escritura, se deduce que Dios sólo debe ofrecer esa gracia a unos pocos elegidos. En resumen, a pesar de toda su oposición, ambas posturas operan en un marco demasiado neoplatónico cuando se trata de la relación entre la libertad infinita y la finita. Aunque Máximo y Tomás tienen recursos en su pensamiento para evitar esa conclusión, están demasiado comprometidos con sus respectivas tradiciones soteriológicas para hacerlo. Sugiero que la contribución única de Balthasar a la soteriología es poco más que ayudar a Maximino a ser más Maximiano y, del mismo modo, ayudar a Tomás a ser mejor tomista.

¹⁵ Ibid., 209 (cursiva original).

¹⁶ Edith Stein, *Werke*, vol. 6: *Welt und Person: Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*, ed. L. Gelber and Romaeus Leuven, OCD (Freiburg: Herder, 1962), 158ff, citado en Ibid., 221.

Avanzando con Juan Pablo II y Benedicto XVI

Me gustaría ir más allá en esta línea de pensamiento señalando que los papas Juan Pablo II y Benedicto XVI, ambos íntimamente relacionados con la misión de *Communio*, parecen llegar a conclusiones similares a las de Balthasar sobre la cuestión del alcance de la predestinación. En una audiencia de los miércoles dedicada explícitamente a la cuestión de la predestinación, el Papa Juan Pablo II, haciéndose eco de Máximo el Confesor, dice,

“La elección, junto con la decisión que la realiza, es decir, el plan de la creación y de la redención, pertenece a la vida íntima de la Santísima Trinidad: es hecha desde la eternidad por el Padre junto con el Hijo en el Espíritu Santo. Se trata de una elección que, según san Pablo, precede a la creación del mundo... y del hombre en el mundo. El hombre, incluso antes de ser creado, es «elegido» por Dios. Esta elección tiene lugar en el Hijo eterno... es decir, en el Verbo de la Mente eterna. El hombre es allí elegido en el Hijo para participar de la misma filiación por adopción divina... En este sentido, la predestinación precede a «la fundación del mundo», es decir, a la creación, ya que ésta se realiza en la perspectiva de la predestinación del hombre... «Primero» lo eligió, en el Hijo eterno y consustancial, para participar de su filiación (por la gracia) y sólo «después»... quiso la creación, quiso el mundo al que pertenece el hombre. De este modo, el misterio de la predestinación entra «orgánicamente», en cierto sentido, en todo el plan de la providencia divina”¹⁷.

Permítanme subrayar que el único modo en que Juan Pablo II puede hablar de predestinación de este modo sin implicar *apokatastasis* es si, con Balthasar, ve la posibilidad real de resistirse a la gracia predestinadora de Dios.

Comencé este ensayo con el llamado escándalo de la particularidad, es decir, con el hecho de que el cristianismo está “atascado” con la noción de que es en una persona particular, de un lugar y tiempo particulares, donde se encuentra el sentido del todo. Este hecho exige que la Iglesia encuentre siempre

¹⁷ John Paul II, “The Mystery of Predestination in Christ,” General Audience (Vatican City, 28 May 1986), citado en Nicholas J. Healy Jr., “Creation, Predestination and Divine Providence,” in *The Providence of God*, ed. Francesca Aran Murphy and Philip G. Ziegler (New York: T&T Clark, 2009), 225.

un delicado equilibrio (y no un compromiso) entre atender a las verdades particulares y esenciales de la fe y, al mismo tiempo, comprometerse con el mundo entero. También sugerí que, aunque este equilibrio siempre ha sido un reto para la Iglesia, se ha vuelto aún más difícil para nosotros, los modernos. En una sección bastante impresionante de *Spe salvi*, el Papa Benedicto XVI también indica una conexión entre esta dificultad y la cuestión de la soteriología. En una sección titulada “¿Es individualista la esperanza cristiana?” nos recuerda la tesis de Henri de Lubac, en su influyente libro *Catholicismo*¹⁸, de que en algún momento la teología católica se obsesionó demasiado con la cuestión de la salvación individual y dejó de sentir su responsabilidad por el mundo en su conjunto.

Anteriormente, en una reseña de dos colecciones de ensayos de Balthasar, el entonces cardenal Joseph Ratzinger compartía la esperanza de Balthasar de que “el estrecho vicio de la doctrina agustiniana de la predestinación, que establece un límite final a la capacidad de la Iglesia para ayudar y soportar al pecador, está empezando a abrirse de nuevo gradualmente en la actualidad”¹⁹. En *Spe salvi*, Benedicto argumenta que cuando la Iglesia se encierra en sí misma y pierde su sentido de lo universal, su sentido de responsabilidad por el mundo entero, entonces sus preocupaciones propiamente universales serán entregadas a la ciencia y la praxis modernas. Se refiere especialmente a la obra de Francis Bacon y sugiere que mientras la Iglesia se centraba en la salvación de las almas individuales, Bacon y sus compañeros modernos buscaban formas de establecer el Reino de Dios a través de sus propios esfuerzos. Comienza esta sección con la pregunta:

“¿Cómo ha podido desarrollarse la idea de que el mensaje de Jesús es estrechamente individualista y sólo se dirige a cada persona por separado? ¿Cómo hemos llegado a esta interpretación de la «salvación del alma» como una huida de la responsabilidad por el conjunto, y cómo hemos llegado a concebir el proyecto cristiano como una búsqueda egoísta de la salvación que rechaza la idea de servir a los demás?... Ahora bien, esta «redención», la

¹⁸ Henri de Lubac, *Catholicism: Christ and the Common Destiny of Man*, trans. Lancelot C. Sheppard and Elizabeth Englund, OCD (San Francisco: Ignatius Press, 1988).

¹⁹ Joseph Ratzinger, “Christian Universalism: On Two Collections of Papers by Hans Urs von Balthasar,” *Communio: International Catholic Review* 22, no. 3 (Fall 1995): 555.

restauración del «Paraíso» perdido ya no se espera de la fe, sino del vínculo recién descubierto entre ciencia y praxis. No es que simplemente se niegue la fe, sino que se desplaza a otro nivel —el de los asuntos puramente privados y de otro mundo— y, al mismo tiempo, se vuelve de algún modo irrelevante para el mundo”²⁰.

Lo que he sugerido en este ensayo es que la teología de la salvación de Balthasar, que en modo alguno pretende ser idiosincrásica o esotérica, es un intento de recuperar lo más prometedor, porque es lo más verdadero, de la tradición, dejando atrás todo lo que resulte en un estrechamiento del alcance, por un lado, o en una negación del drama real, por otro. Para concluir, he sugerido que el propio proyecto de Balthasar ha sufrido una recuperación a manos de nuestros dos papas recientes, quienes, aunque no estén dispuestos a acompañar a Balthasar en todos los detalles en estas cuestiones, parecen dispuestos a respaldar su noción de una predestinación universal que, sin embargo, deja abierta la posibilidad real de un rechazo final. Como dice el propio Ratzinger, “[Balthasar] nos enseña de nuevo más claramente a dejar a Dios lo que es de Dios y a no tomar por nuestra cuenta la decisión de antemano en una u otra dirección, al estilo origeniano o agustiniano extremo”²¹.

También he sugerido que Balthasar y sus compatriotas de *Communio* Benedicto XVI y Juan Pablo II encuentran en una soteriología universal centrada en Cristo un camino para superar el callejón sin salida de una Iglesia que sigue siendo Iglesia sólo por abnegar de su responsabilidad por el mundo entero, por un lado, y una Iglesia que se ha vuelto tan mundana que ya no tiene nada distintivamente cristiano que ofrecer, por otro. Este es el camino de su fundador, Jesucristo, en quien y para quien el mundo en su totalidad fue creado en primer lugar, y sólo en quien el mundo puede encontrar su sentido más profundo. Cuando la Iglesia va al mundo, no sale del ámbito de Cristo; de hecho, no puede ir a ningún lugar en el que Cristo no haya estado ya, pues Él ha estado hasta en las profundidades del infierno.

Traducción: Andrés Di Cío

²⁰ *Spe salvi*, 16, 17.

²¹ Ratzinger, “Christian Universalism”, 555.

Romano Guardini y la Iglesia

Cien años de Sobre el sentido de la Iglesia (1922-2022): una relectura.

Michaela Hastetter^{1*}

1. Anuncio del tiempo: ¿Iglesia en el despertar o en el crepúsculo?

En 2022 se cumplieron cien años de una pequeña publicación de Romano Guardini, que tituló *Sobre el sentido de la Iglesia*. De estas cinco conferencias se desprende el anuncio programático de 1922 del gran filósofo de la religión y teólogo: “Ha comenzado un proceso religioso de incalculable alcance: La Iglesia está despertando en las almas”². Guardini estaba atento al auge eclesiológico del siglo XX, que ciertamente alcanzó su punto culminante con la aprobación de la Constitución sobre la Iglesia *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II.

En 1922, difícilmente se podía imaginar cuánto cambiaría la actitud hacia la Iglesia en los cien años siguientes. Según el teólogo protestante Friedrich Wilhelm Graf, el despertar ha dado paso a un estado previo al sueño. En el año 2011 publicó el libro *Kirchendämmerung*³, y Tomáš Halík ha hablado recientemente de la “tarde del cristianismo”⁴. Exactamente cien años después de la imagen de Guardini del despertar de la Iglesia, Graf diagnosticó incluso una

^{1*} Profesora de Teología Pastoral y Educación Religiosa en la Escuela Católica ITI (Trumau, Austria), y en la Universidad Albert-Ludwig de Friburgo. Co-fundadora de la Wiener Studienhauses Johannes von Damaskus (CCVU) y del St. Ephräm Wissenschaftliches Zentrum für Orient & Okzident-Studien (STEP).

² Romano Guardini, *Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge*, in: Id. *Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge. Die Kirche des Herrn. Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche* (Romano Guardini Werke), Mainz, Paderborn 5 990, 19–99, aquí 19; Originalausgabe: Mainz 1922.

³ Cf. Wilhelm Graf, *Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen*, München 2011.

⁴ Tomáš Halík, *Der Nachmittag des Christentums. Eine Zeitanzeige*, Freiburg, Basel, Wien 2 2022.

“protestantización de la Iglesia católica” en 2022 con respecto al Camino sinodal⁵.

Si volvemos de estos tonos más bien oscuros de los teólogos contemporáneos al anuncio programático de Guardini de 1922, se advierte aquí un tono completamente distinto, que, por así decirlo, nos suena desde lejos con colores brillantes. Así, a través de la relectura de la comprensión guardiniana de la Iglesia después de cien años, puede allanarse un nuevo camino hacia una fuerza de atracción de la *Ecclesia*.

2. Un cambio de paradigma: de la casa llena de gloria al despertar de la Iglesia en las personas

En las primeras páginas de su libro *Vom Sinn der Kirche* (Sobre el sentido de la Iglesia), dedicado a la juventud católica, Guardini marca el ritmo del despertar de la Iglesia en las almas⁶. Para él, esto va acompañado de un cambio de perspectiva. La visión distanciada de la Iglesia como una entidad lejana se convierte, por así decirlo, en introspección personal. ¿Qué impulsó a Guardini a hacer esta declaración profética para el siglo XX? Algunas afirmaciones de su introducción “Entre dos libros” a *La Iglesia del Señor*, con el subtítulo *Meditaciones sobre la naturaleza y la misión de la Iglesia*, que hizo en 1965 en retrospectiva a su escrito de 1922, son reveladoras. Antes de que la Iglesia despertara en el alma de los fieles, había sido percibida “como algo dado objetivamente, como la casa llena de gloria en la que los creyentes moran y se encuentran protegidos, como la autoridad religiosa fundada por Cristo, que podía ser percibida como señorío de poder”⁷. Con el cambio de la “casa llena de gloria”, como todavía cantamos

⁵ Das Zitat vollständig: «Dazu gehört auch die Einsicht, dass selbst die nun als ›Synodaler Weg‹ gestaltete Protestantisierung der katholischen Kirche ihren massiven Mangel an Nachwuchs für das Priesteramt nicht beheben wird» (Wilhelm Friedrich Graf, *Exodus*, in: Rotary Magazin für Deutschland und Österreich 3 [2022], zitiert nach der Internetausgabe: <https://rotary.de/gesellschaft/exodus-a-19658.html> [18.3.2022], wobei das Narrativ vom lügenden oder zu Lügen anstiftenden emeritierten Papstes nicht geteilt wird).

⁶ Cf. hier und im folgenden Guardini, *Sinn der Kirche* (ver nota. 1), 19–21.

⁷ Romano Guardini, *Die Kirche des Herrn. Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche*, in: Id., *Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge. Die Kirche des Herrn. Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche* (Romano Guardini Werke), Mainz, Paderborn 5 1990, 103–197, aquí 107; Erstauflage: Würzburg 1965. En Adelante señalado en texto como “Ids”.

en un himno, a una Iglesia que despierta en las almas, Guardini se ve confrontado a una nueva situación: “la Iglesia era [ahora] experimentada como algo que vive en el creyente. [...] El individuo se experimentaba a sí mismo de tal manera que vivía de la Iglesia; que había una relación entre ella y él como entre una parte viva del organismo y el todo. Cada creyente se situaba en esta relación, y así vivía en una comunidad más interior y más rica de lo que se había expresado eclesialmente por la pertenencia a la *societas perfecta*” (IdS, 107). Guardini, por así decirlo, realiza un cambio en la relación del bautizado con la Iglesia: si antes la Iglesia era un punto de referencia objetivo, intocable, glorioso, pero sólo externo, ahora se vive interiormente, forma parte del propio sentir, más aún, forma parte del propio ser. El corazón del creyente se había convertido ahora en el lugar de la Iglesia, se hacía amplio y abierto para la Iglesia.

Esta apertura interior a la experiencia subjetiva de la Iglesia, según Guardini, fue acompañada de una apertura de la Iglesia hacia fuera, sobre todo a través de la gran figura de Juan XXIII: “La Iglesia comenzó a hablar a todos los que se saben comprometidos con Cristo” (IdS, 110), incluso más allá de las fronteras confesionales. Y era un hablar de la Iglesia “sin timidez ni aspereza”, añade Guardini; pero el radio de su hablar iba aún más lejos, a los no cristianos, “igualmente sin falsos conformismos ni atenuaciones relativistas” (IdS, 110). Guardini ve otra apertura dentro de la Iglesia en la nueva relación entre sacerdotes y laicos, que se hizo tangible en la renovación litúrgica. “La nueva posibilidad de celebrar la Eucaristía de cara al pueblo, así como el creciente uso de la lengua vernácula, aparecen como símbolos de la toma de conciencia de la comunidad y de su entrada en la liturgia como comunidad. Lo que entendemos por «renovación litúrgica» significa que la ejecución de la acción sagrada debe surgir efectivamente del mandato del sacerdote, pero al mismo tiempo ser un asunto de todos” —ciertamente, como concluye Guardini, sin “prisas ni innovaciones”, que podrían “confundir el auténtico crecimiento” (IdS, 111). Para Guardini, esta apertura era la verdadera apertura al mundo, no para dejar penetrar en la Iglesia profanidades peligrosas, sino en el volverse de la Iglesia hacia el mundo como “obra de Dios [...], amada por Él y confiada al hombre” (IdS, 112). En esta responsabilidad creadora, parte de la apertura al mundo fue también el paso de que la Iglesia escuche el juicio y la pericia de los laicos, es decir, de aquellos a quienes “se confía la responsabilidad del mundo” (Ibid.), en los asuntos mundanos.

Los pasos de apertura de Guardini suenan decididamente modernos. Pero en su amplitud de apertura, parten de premisas que remiten a la esencia de la Iglesia y deben considerarse junto con las aperturas.

3. La concepción de Guardini sobre la naturaleza de la Iglesia: misterio y roca

*a. *Mysterium**

Hasta ahora nos hemos encontrado con Guardini como un pensador completamente moderno, que en su eclesiología parece haber dado un giro de lo objetivo a lo subjetivo, y que al mismo tiempo percibe aperturas en la Iglesia a varios niveles. Sin embargo, en el plano dogmático, no es un buscador de novedades. Para él, la Iglesia es a la vez misterio y roca. Para Guardini, la Iglesia es un misterio “porque en el fondo no surgió ni de la psicología, ni de la sociología, ni de ninguna necesidad histórica, sino que nació del fundamento de Cristo y del descenso del Espíritu Santo” (IdS, 112). De este modo, Guardini ve a la Iglesia con un fundamento divino cuyo carácter misterioso quiere preservar. Sin embargo, en otro lugar se enfrenta al experimento mental de si la Iglesia podría haber sido concebida y realizada por seres humanos. Escribe: “Supongamos que hubiera alguien que supiera algo de cosas históricas y se le preguntara: ¿Qué opinas de una estructura comunitaria que proclama doctrinas a las personas que son un problema para ellas y que les plantea exigencias que no siempre corresponden a sus deseos y necesidades inmediatas, pero que sin embargo es reconocida, incluso amada, por innumerables personas? Una comunidad con una constitución precisa y una cabeza clara, que se extiende por las culturas y los países más diversos, que se ve envuelta en todas partes en las tensiones de la vida política, pero que se mantiene en todos los sobresaltos. Una comunidad que se ha visto afectada por todas las corrientes de los tiempos, todos los cambios de los siglos, pero cuya esencia ha permanecido intacta. La persona preguntada respondería: “¡Una estructura así no es posible!” (IdS, 116) Este experimento mental muestra hasta qué punto Guardini está convencido de la naturaleza misteriosa de la Iglesia, sobre todo porque Jesús no dejó ningún libro, ninguna escritura, ningún documento escrito que pudiera utilizarse como documento fundacional. Jesús tampoco dio la orden de escribir su discurso, de tomar nota de sus instrucciones, para poder comunicarlas puramente a los que vinieran después de él sin intermediarios redaccionales (cf. IdS, 118). Para Guardini, estos son indicios de que la Iglesia es verdaderamente misterio, que trasciende las categorías de la razón pura. Guardini no quiere presentar el

misterio de la Iglesia como algo irracional, donde la razón deba desconectarse. Más bien, el misterio de la Iglesia trasciende las categorías de la razón de un Kant, al que a menudo se refiere críticamente en sus observaciones sobre la Iglesia. Para él, el librepensamiento es algo natural bajo el postulado de la razón de Kant, que es tan profunda que ya no se cuestiona. En su opúsculo *Vom Sinn der Kirche* (*Sobre el sentido de la Iglesia*) escribe: “¡Qué fuertes son las actitudes espirituales generales de la época! A veces tan fuertes que se aceptan con fe dogmática pensamientos que ya no se comprenden en absoluto en cuanto cambia la situación. Así, todavía hoy nos preguntamos cómo ciertos pensamientos de Kant pudieron ser aceptados tan dogmáticamente que cualquiera que se opusiera a ellos era considerado inferior”⁸. Guardini alude aquí al dictado kantiano de la razón pura, que básicamente domina grandes partes de la teología hasta nuestros días y oscurece así la naturaleza sobrenatural de la Iglesia. Para Guardini, ante esta última instancia de la racionalidad, básicamente sólo hay dos actitudes: “O rendirse al relativismo en alguna de sus formas o abrazar con toda el alma un poder liberador. Esa es la Iglesia”⁹.

b. Roca

Además de misterio, para Guardini la Iglesia también es roca (IdS, 112). Guardini sitúa la condición de roca de la Iglesia en la voluntad de Cristo. Él lo quería así, no es el producto de una realización humana: “No el resultado de experiencias, que cambia con sus movimientos; no es la expresión respectiva de necesidades psicológicas y situaciones histórico-espirituales, sino un mensaje objetivo de Dios frente a todo lo subjetivo. A pesar de estar inmersa en todas las condiciones temporales, inquebrantable en la distinción entre verdadero y falso” (IdS, 112). Guardini tocó así la otra cuerda de la Iglesia, la que representa la firmeza, la constancia y la verdad. La objeción moderna a la reivindicación de la verdad, que no pocas veces fue percibida como un “escándalo”, Guardini la tiene en cuenta inmediatamente al proseguir: “y esto no por desprecio del individuo o de la historia, sino precisamente por respeto al hombre y a su conciencia. Porque sólo la verdad y la frescura de la verdad significan auténtico respeto —mientras que la indulgencia y también el dejarse tratar con amabilidad es debilidad que no se atreve a permitir que el hombre experimente la majestad

⁸ Guardini, *Sinn der Kirche* (ver nota. 1), 65.

⁹ Ibid., 66.

del Dios revelador; en el fondo, desprecio por este hombre cuya dignidad consiste precisamente en que existe profundamente desde la verdad” (IdS, 112-113). La verdad a la que Guardini se refiere aquí no es, por supuesto, nada abstracto, sino una misión de Jesucristo y hacia él, que brota de la “autorrevelación viva del Dios eterno”¹⁰. Mientras que el pensamiento crítico “a menudo no va más allá de la discusión sobre las condiciones previas y los límites del conocimiento”, y “busca una plenitud de experiencia para cada conclusión”, lo que hace al hombre “indeciso” “en cuestiones de verdad”, la Iglesia lo sitúa ante el dogma, ante “verdades absolutamente válidas”¹¹. Para Guardini, hacerse capaz de la verdad, hacerse humano, es obra de la Iglesia¹². Lo explica así: “Lo incondicionado organiza ahora el pensamiento y toda la vida del alma. El hombre conoce algo que es absolutamente cierto. Esto se convierte en un centro cierto, que reúne y ordena todo el mundo interior. Se convierte en una norma inconsciente también para otros pensamientos no religiosos; un punto de partida para todo movimiento espiritual. El orden llega al mundo interior” y con él llega la capacidad de valorar “lo cierto y lo incierto; lo verdadero y lo falso; lo grande y lo pequeño”¹³. El alma se vuelve serena, alegre, capaz de afirmar sus límites y, sin embargo, de esforzarse hacia el infinito; de verse dependiente, pero de superar su dependencia”¹⁴. Algo parecido sucede también a través de la Iglesia en el plano moral, en la conducta de vida tanto personal como comunitaria, por la que se inhibe el desahogo de la arbitrariedad insensata¹⁵. “La Iglesia sitúa al hombre ante un cosmos de valores absolutos, ante una imagen de perfección incondicional, ante un orden de vida que en sus rasgos básicos ofrece la garantía de la verdad: Esta es la persona de Cristo”, concluye, “la estructura de valores y normas tal como él la encarnó y enseñó y tal como pervive en el orden vivo de la Iglesia”¹⁶. De este modo llega la serenidad, el orden, la claridad en la acción en la vida del hombre —y una vez más Guardini

¹⁰ Ibid., 59.

¹¹ Ibid., 59.

¹² Cf. Ibid., 60.

¹³ Ibid., 60.

¹⁴ Ibid., 60.

¹⁵ Cf. Ibid., 60.

¹⁶ Ibid., 61.

subraya: el hombre encuentra su verdadera humanidad en la Iglesia, puesto que Cristo habla en ella y el hombre puede dirigirse al Dios verdadero en la liturgia¹⁷. Guardini resume así: “Ante el Dios verdadero, el hombre se hace verdaderamente humano”¹⁸.

Guardini está convencido de que en el hablar de la Iglesia, que va desde la familia a los maestros, pasando por los sacerdotes y los obispos, a pesar de todo lo cuestionable que existe, a pesar de todos los déficits que forman parte del ser humano, es Cristo quien habla, quien habla al individuo como Iglesia¹⁹. Para Guardini, esta paradoja no se puede resolver, hay que soportarla: por un lado, la verdad de Cristo y hacia él, y por otro, lo demasiado humano de la Iglesia, que está llena de “banalidad cotidiana, incluso de mala humanidad”, llena de “teorías, normas, reglamentos y órdenes” (IdS, 159), que se han enquistado y no son un mensaje. Para Guardini, esta tragedia, esencial para la Iglesia, proviene del hecho de que Dios ha entrado en la historia humana y vive en ella de un modo místico. Por ello, Guardini se atreve a formular: “No queda más que recurrir a un poder que no tiene medida [...]: el amor de Dios. Quizá lo trágico de lo humano sólo sea la ocasión para que el amor de Dios realice lo impensable, donde se engullen todas las carencias. [...] Ser católico, sin embargo, significa afirmar la Iglesia tal como es, con toda su tragicidad”²⁰.

4. Autoridad y obediencia

Uno de los grandes temas que Guardini trata también en relación con la Iglesia es el de la autoridad y la obediencia. Es quizá el tema más delicado de todos, pues Guardini sabe también de la “insuficiencia de todo lo humano” —“Ya que la Iglesia trata también sobre personas” (IdS, 139). Por eso, también en la Iglesia hay “prueba, decisión, conservación o fracaso”, tanto entre los ministros como entre los laicos, como señala Guardini conscientemente (IdS, 138). También en la Iglesia hay “persecución, impotencia y fracaso”, persecución desde dentro y desde fuera, que será juzgada un día, precisamente en relación con el “incumplimiento de la gran misión” (IdS, 138s). En otro lugar, profundiza

¹⁷ Cf. Ibid., 61.

¹⁸ Ibid., 62.

¹⁹ Cf. Guardini, *Kirche des Herrn* (ver nota. 6), 159.

²⁰ Guardini, *Sinn der Kirche* (ver nota. 1), 51.

este pensamiento en relación con los errores de la Iglesia en la historia, que en última instancia provienen todos de haber confundido autoridad con mantenimiento o demostración de poder. Guardini dice: “Pero como la Iglesia está formada por personas, esta historia es una cadena de intentos, avances, realizaciones. En medio, siempre hay recaídas en el conocimiento y la acción que entienden la autoridad concedida como dominación, y el poder como violencia” (IdS, 138). Guardini contrapone la forma errónea de autoridad en su forma abusiva, que conlleva una falsa comprensión eclesial de la obediencia, a la obediencia de Jesús, que habitaba enteramente en la voluntad del Padre y al mismo tiempo fue servidor de todos. Sólo desde aquí pueden entenderse verdaderamente la autoridad y la obediencia en la Iglesia. Pues en su autoridad, la Iglesia no lleva a la vida de los fieles otra cosa que la “validez de la vida” (IdS, 139) de Cristo, concebida a fondo en su pretensión de verdad. Para sondear las profundidades del anuncio programático de Guardini, de que la Iglesia despierta en las almas, esto significaría que allí donde Cristo alcanza validez vital en el individuo, la Iglesia también puede despertar de nuevo. Para Guardini, esta vertiente subjetiva del proceso de despertar está inseparablemente unida a la pretensión objetiva de la Iglesia. La Iglesia querida por Cristo, “realidad independiente del individuo”, es para él “más que la suma de las experiencias individuales de fe” (IdS, 189). Establece su nacimiento en el Espíritu Santo el día de Pentecostés. Así, en la fuerza creadora del Espíritu Santo, la voluntad de Cristo se erige, por así decirlo, en instancia personal, razón por la cual Guardini puede llamar también “persona” a la Iglesia (Ibid.). Iglesia e individuo se encuentran, por así decirlo, en una relación dialéctica. Para Guardini, esto significa que la Iglesia como realidad objetiva —“como dogma, como misterio y sacramento, como orden y mandamiento”— “se enfrenta al individuo en cada caso” (IdS, 190), mientras que este contenido objetivo se realiza en el individuo personalmente en una vida responsable. Guardini lo explica así: las “«realidades»: Iglesia e individuo, no son del mismo orden, pero la Iglesia tiene un carácter que, según sus fuentes, procede de la voluntad de Cristo y que, según su realización, se basa en su figura objetiva: tiene autoridad. Está encargada por el Señor, su verdad, su instrucción, contada de manera inclusiva. Llevarlo al individuo en su realidad pneumatológica y plenitud de valor, y procurar que el individuo comprenda correctamente la verdad de Cristo, reciba correctamente su validez de vida y la lleve a su propia vida” (Ibid.).

La autoridad de la Iglesia es, por tanto, según Guardini, “no la del señorío, para que el individuo esté sometido a ella, sino que la Iglesia es la gran servidora del individuo, que en este servicio se realiza como lo que es. Su autoridad es la autoridad del servicio, así como la aceptación de esta autoridad, la obediencia, es aquella escucha del mensaje de salvación que no puede ser superflua por ninguna madurez. Al contrario, cuanto más maduro llega a ser el creyente, tanto más consciente y libremente lleva a cabo la obediencia de escuchar y hacer, para que pueda realizarse la santa relación de enviar y anunciar, por una parte, y de escuchar y aceptar, por otra. El cristiano que se comprende rectamente a sí mismo se sabe de acuerdo con la Iglesia, para que la autoridad del anuncio sea cada vez más pura y plena —imagen final de aquel misterio, en el que la obediencia del Hijo es igual a la voluntad del Padre” (IdS, 191).

Así pues, una conclusión importante en el desarrollo de Guardini sobre la autoridad y la obediencia es que si la Iglesia quiere cumplir su misión, a saber, “proclamar el mensaje del amor de Dios”, este mismo anuncio sólo puede ser fructífero “si al mismo tiempo tiene lugar la transformación de la autoridad en amor y del poder en servicio” (IdS, 139).

Más adelante, sobre la cuestión de la autoridad de la Iglesia, Guardini añadirá en su escrito *Apuntes para una autobiografía*: “Sin embargo, la Iglesia no es idéntica a una sola parte de la jerarquía, ni a una escuela teológica, ni a una práctica tradicional. Es más que eso, y el recurso a su totalidad y a su esencia está abierto a cada momento individual”. Sé —continúa Guardini— “que esto debe decirse y hacerse con cautela, porque la autoridad se hace actual en lo concreto, y hay que obedecerla; sin embargo, existe también la relación inmediata con la Iglesia en la plenitud de su ser, y desde ella se hace posible avanzar con confianza, como dice Pablo, cuando la intuición y la misión interior lo exigen. Puedo decir” —confiesa Guardini— “que siempre me he preocupado por la Iglesia, incluso cuando he ido a servirla en soledad”²¹.

²¹ Romano Guardini, *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Franz Henrich, Düsseldorf 1984, 117–118.

5. La propia relación de Guardini con la Iglesia

Guardini tenía sin duda una relación personal con la Iglesia, sin ser ingenuo al respecto. Era consciente de los dos tipos de relación, a saber, que para algunos la Iglesia es la “base evidente de su existencia religiosa”, como una fuente espiritual de alimento y orden, y para otros es la “encarnación de la intolerancia espiritual” y “un medio de controlar religiosamente a las personas”²².

De niño, la aproximación de Guardini a la Iglesia apenas difería de la de otros niños de su época. En sus memorias personales, publicadas bajo el título *Apuntes para una autobiografía*, escribe: “En cuanto a la religión, los padres eran devotos. El padre [...] iba a la iglesia todos los domingos, pero apenas hablaba de temas religiosos. La madre era devota en un sentido muy interior y austero. [...] Las oraciones de la mañana y de la tarde, ir a la iglesia todos los domingos, etc., eran para nosotros algo normal; aparte de eso, no hablábamos de cuestiones religiosas sin una ocasión especial”²³. Guardini nació, por así decirlo, en la práctica eclesial de la familia, que incluía ir a la iglesia todos los domingos y la práctica de las oraciones de la tarde y de la mañana, pero que no mostraba ninguna fe personal carismática o interior. En su juventud, Guardini estuvo marcado por los escrúpulos, lo contrario de la frivolidad auto-tormentadora de la juventud; se había vuelto temeroso en la fe, que él mismo, retrospectivamente, calificó de destructiva²⁴. Sólo en el encuentro con un amigo [Karl Neundörfer] que, procedente de Kant, tenía dudas similares sobre la fe, encontraron ambos una fe libre y al mismo tiempo anclada en la Iglesia, a través de la palabra de la Sagrada Escritura. En la meditación de la Palabra de Jesús, “El que encuentre su vida, la perderá, y el que pierda su vida, la encontrará” (Mt 10,39), Guardini encuentra el camino para salir de la subjetividad del yo y llegar a la objetividad del nosotros, es decir, a la esencia de la Iglesia católica, que en adelante iba a dar a su acto de fe su verdadero hogar. Escribe: “Entregar mi alma, pero ¿a quién? ¿Quién es capaz de exigírmela? ¿Exigirla de tal modo que no sea yo de nuevo quien la tome en mis manos? No simplemente «Dios», porque si el hombre sólo quiere tratar con Dios, entonces dice «Dios» y se refiere a sí mismo. Así que debe haber una instancia objetiva que pueda sacar mi respuesta de cualquier

²² Guardini, *Kirche des Herrn* (ver nota. 6), 115.

²³ Guardini, *Berichte* (s.Anm. 20), 60–61.

²⁴ Cf. *Ibid.*, 61.

pendiente resbaladiza de autoafirmación. Pero sólo hay una: la Iglesia católica en su autoridad y precisión”²⁵. Guardini está convencido: “La cuestión de conservar y entregar el alma no se decide ante Dios, sino ante la Iglesia”²⁶. Al abrir su horizonte de fe a la Iglesia, Guardini consigue avanzar desde una autocurvatura de fe puramente subjetiva sobre el propio yo hacia la extensión del nosotros, que para él tiene el carácter de la objetividad en su ubicación comunitaria. Para él, la medida de la verdad de la fe se convierte en el amor, que experimenta en grado sumo en la Iglesia. Así, su reflexión biográfica culmina en la certeza que comparte con aquel amigo: “La mayor posibilidad de verdad está donde está la mayor posibilidad de amor”²⁷. Para ambos amigos había quedado claro que sólo a través del nosotros de la Iglesia se cura el yo del egoísmo y la autocorrupción, que con demasiada facilidad se cuela en un acto de fe puramente subjetivo. Donde hay comunidad, la verdad de la fe debe concretarse en el acto de amor. Sólo allí, en el espacio de la Iglesia, se supera y al mismo tiempo se corrige el dictado de la fe como asunto puramente privado. Según Guardini, esta relación con la Iglesia supera y amplía una fe puramente subjetiva configurada por Kant. Con el aspecto “nosotros” de la Iglesia, sale a la luz una de las últimas reflexiones de Guardini sobre cómo debe hablarse de la Iglesia.

6. La Iglesia como Nosotros. ¿Cómo hablar de ella?

Para Guardini, el hecho de que en la Iglesia el centrarse en el yo se supere con el nosotros es evidente desde la liturgia. En su opúsculo *Sobre el espíritu de la liturgia* formuló esta idea: “La liturgia no dice «yo», sino «nosotros» [...]. No la lleva el individuo, sino la totalidad de los fieles”, lo que para Guardini va más allá de los presentes en la Iglesia: “El yo que lleva el acto litúrgico de la oración no es la simple suma de todos los individuos de una misma fe. Es su totalidad, pero en la medida en que la unidad como tal es algo aparte de la multitud de los que la forman: la Iglesia”²⁸. Si la Iglesia vive del Nosotros, entonces hablar de la Iglesia también cambia. Porque entonces la Iglesia ya no es un objeto externo sobre el que el Yo hace sus análisis, sino que el Yo está cobijado en el Nosotros,

²⁵ Ibid., 72

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

²⁸ Romano Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg i. Br. 1953, 45.

ha pasado a formar parte del Nosotros. Aquí, por así decirlo, Guardini combina la objetividad de la Iglesia como roca con el devenir hacia adentro en el individuo, su despertar en las almas.

Así, Guardini concluye “que «Iglesia» es todo aquel que la profesa. Cada uno revela a Cristo y cada uno lo oculta. Nunca debemos hablar de ella [la Iglesia] como si estuviera allá, y aquí nosotros —en cada caso yo— y ahora yo pudiese mirarla y analizarla, juzgarla, determinar responsabilidades y errores. Siempre tengo que incluirme en la imagen que me formo de ella: el juicio que hago de ella debe aplicarse también a mí. Entonces la imagen y el juicio se convierten en algo diferente, igual que cuando hablo de los defectos de una persona con la que tengo una relación viva. Digo lo que tiene de bueno y rechazo lo que tiene de defectuoso, pero todo siempre en el amor. Sólo entonces penetro más profundamente en la esencia de esa realidad misteriosa que atraviesa la historia desde hace dos mil años: amada como nunca antes nada terrenal había sido amado, pero también odiada y perseguida como nunca antes nada había sido odiado y perseguido”²⁹. Para Guardini, por tanto, el “amor” es la “expresión de la unidad de la Iglesia”; incluso llega a decir en su libro *El Señor* que “amar” significa “ser Iglesia”³⁰.

En el fondo, las meditaciones de Guardini sobre la Iglesia siguen siendo tan actuales como hace cien años. Su reflexión en tiempos de caminos sinodales es tan exigente como liberadora: siguen respirando ese infinito más de amor que marcó la relación de Guardini con la Iglesia.

Traducción: Alberto Espézel

²⁹ Guardini, *Kirche des Herrn* (ver nota. 6), 148–149.

³⁰ Romano Guardini, *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Würzburg 12 1961, 551.

Misterio de fe, sacramento de amor

Esbozo de una teología de la eucaristía

Andrés F. Di Cio^{1*}

1. Introducción

La eucaristía se encuentra, junto con la Santísima Trinidad, en el corazón de la fe cristiana². En lo que sigue abordaremos de manera sumaria este misterio. Proponemos para ello tres tríadas: 1. presencia, sacrificio, comunión; 2. pasado, presente, futuro; 3. creer, celebrar, vivir.

No obstante, antes de emprender el recorrido, recogemos una enseñanza del teólogo francés François-Xavier Durrwell. “La eucaristía invita imperiosamente a la teología a que se forje su propia lógica, que es teológica, que parte del misterio”³. Por más luminosas que sean las prefiguraciones bíblicas, así como ciertas experiencias humanas elementales, el sentido último de la eucaristía no es otro que Cristo. “*El punto de partida de la reflexión sobre la eucaristía está en el misterio del que ella es sacramento*. La clave de comprensión está en casa; la puerta se abre desde dentro”⁴. Con estas palabras Durrwell llama la atención sobre la necesidad de contemplar la eucaristía, ante todo, desde su mismo centro: la pascua de Jesús. Intentaremos, por tanto, seguir su consejo.

2. Presencia – Sacrificio – Comunión

Estando en Jerusalén, ante la inminencia de su entrega definitiva, Jesús celebra la última cena con sus discípulos en el marco de la pascua judía. Esta

^{1*} Sacerdote de Buenos Aires. Profesor de Teología Sistemática en la UCA.

² Resulta sumamente elocuente que el calendario litúrgico asocie la solemnidad de la Santísima Trinidad con la del Santísimo Cuerpo y Sangre de Cristo, ambas incluidas —una tras otra— al término del tiempo pascual. Cf. Benedicto XVI, *Sacramentum caritatis* [22.II.2007], 7-8: “Santísima Trinidad y Eucaristía”.

³ F.-X. DURRWEILL, *La eucaristía, sacramento pascual*, Salamanca, Sígueme, 1986, 30.

⁴ Ibid.

comida se distingue de las demás por diversos motivos: ante todo, por la solemnidad que emana de la pascua; luego, por el carácter testamentario que se hará evidente con la muerte próxima; finalmente, por la novedad propia del rito que Jesús realiza. Estas tres notas son inseparables: en la eucaristía Jesús nos deja como testamento su propia pascua.

Las cuatro narraciones de la institución eucarística —Mateo, Marcos, Lucas y Pablo— coinciden en que Jesús “tomó el pan” diciendo “esto es mi cuerpo”⁵. Respecto de la sangre las tradiciones divergen: Mateo y Marcos afirman que Jesús identificó el cáliz, o más bien el vino contenido en el cáliz, con su sangre⁶; mientras que Lucas y Pablo sostienen que la identificación del cáliz es con la nueva alianza sellada con la sangre de Jesús⁷. Lo verdaderamente decisivo es que Jesús estableció en la última cena un nuevo modo de presencia⁸. Sin embargo, ante un don tan grande no faltan quienes se escandalizan (cf. Jn 6,41-61). Pero la Iglesia ha mantenido siempre su fe en la presencia real⁹.

“Si fue él mismo quien dijo sobre el pan: *Esto es mi cuerpo*, ¿quién se atreverá en adelante a dudar? Y si él fue quien aseguró y dijo: *Esta es mi sangre*, ¿quién podrá nunca dudar y decir que no es su sangre? Por lo cual estamos firmemente persuadidos de que recibimos como alimento el cuerpo y la sangre de Cristo”¹⁰.

En tiempos no muy lejanos, el Papa Pablo VI debió confirmar esta antigua doctrina de la presencia real de Cristo en la eucaristía. Entre muchos

⁵ Mt 26,26; Mc 14,22; Lc 22,19; 1 Co 11,24.

⁶ Mt 26,28; Mc 14,24.

⁷ Lc 22,20; 1 Co 11,25.

⁸ “La eucaristía es formalmente presencia. En la actualidad se suele fijar más bien la atención en otros aspectos (...). Pero ante todo y más que todo eso, la eucaristía es la presencia. Esta fue la experiencia primera, la mística eucarística primitiva: las comunidades cristianas reconocieron al Señor en medio de ella durante ese banquete”; DURRWELL, *La eucaristía, sacramento pascual*, 40-41.

⁹ El Concilio de Trento afirma que Cristo está “verdadera, real y sustancialmente” presente en la eucaristía; DH 1636. Pablo VI sostiene que “tal presencia se llama «real» no por exclusión, como si las otras no fueran «reales», sino por antonomasia”; *Mysterium fidei* 20 [3.IX.1965]. Cf. R. CANTALAMESSA, *La eucaristía, nuestra santificación*, Buenos Aires, Agape, 2012, 136.

¹⁰ S. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis* 22 [Mistagógica IV],1.3; en: Oficio de lecturas, sábado de la octava de pascua.

textos preciosos ofrecidos en la encíclica *Mysterium fidei* rescatamos dos, el primero de Teodoro de Mopsuestia, el segundo de san Ambrosio:

“Porque el Señor no dijo: Esto es un símbolo de mi cuerpo, y esto es un símbolo de mi sangre, sino: *Esto es mi cuerpo y mi sangre*. Nos enseña a no considerar la naturaleza de la cosa propuesta a los sentidos, ya que con la acción de gracias y las palabras pronunciadas sobre ella, se ha cambiado en su carne y sangre”¹¹.

“Convenzámonos de que esto no es lo que la naturaleza formó, sino lo que la bendición consagró (...) Por lo tanto, la palabra de Cristo, que ha podido hacer de la nada lo que no existía, ¿no puede acaso cambiar las cosas que ya existen, en lo que no eran? Pues no es menos dar a las cosas su propia naturaleza, que cambiársela”¹².

Quizás no esté de más aclarar que la mención que Jesús hace de su cuerpo y de su sangre no debe entenderse en sentido meramente fisiológico, sino como alusión a su completa humanidad. La antropología bíblica es profundamente unitaria, de modo que no concibe la separación griega —nunca del todo superada— entre cuerpo y alma (y espíritu)¹³. Por eso la Iglesia afirma que en la eucaristía está presente todo Cristo: cuerpo, sangre, alma y divinidad¹⁴.

La misma dinámica del misterio nos pide dar un paso más. El cuerpo y la sangre que Cristo nos deja en la eucaristía es el sacramento de su pascua. Esto significa que la eucaristía no constituye una presencia cualquiera sino una presencia sacrificial¹⁵. Basta escuchar a Jesús: el cuerpo *se entrega*, la sangre *se*

¹¹ TEODORO DE MOPSUESTIA, *In Math. Comm.* 26; citado en PABLO VI, *Mysterium fidei* 22.

¹² S. AMBROSIO, *Sobre los misterios* 9,50.52, en: PABLO VI, *Mysterium fidei* 27; cf. *Ibid.*, 24-30; *Id.*, *Credo del Pueblo de Dios*, 24-26 [30.VI.1968]

¹³ Entre muchas referencias posibles; cf. L. F. LADARIA, *El hombre en la creación*, Madrid, BAC, 2012, 118-120. La unidad constitutiva del hombre pide que la alusión a cualquiera de sus dimensiones sea leída en clave de *pars pro toto*.

¹⁴ Cf. DH 1640-1641; 1651.

¹⁵ Cf. Ex 12,1-24; 24,8; Jr 31,31-33.

derrama¹⁶. En ambos casos se trata de una ofrenda, de una acción en favor de otros: por muchos, por ustedes. La clave está en la preposición “por” —*perí* en Mateo; *hyper* en Marcos, Lucas y Pablo.

En la cruz Jesús ocupa nuestro lugar: el justo por los pecadores, el inocente por los culpables. Él acepta por amor ser contado entre los malhechores, cumpliendo así la profecía de Isaías: “herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas. Él soportó el castigo que nos trae la paz” (Is 53,5; cf. 53,12, Lc 22,37). Pablo dice lo mismo con un lenguaje fuerte, extremadamente audaz: “Cristo nos rescató de la maldición de la ley, haciéndose él mismo maldición por nosotros” (Ga 3,13). Y también: “A quien no conoció pecado, [Dios] le hizo pecado por nosotros, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él” (2 Co 5,21). La eucaristía trata de este misterioso y admirable intercambio, que no debe entenderse de forma aislada, meramente coyuntural, sino como la misión que rige toda la vida de Jesús¹⁷. La Carta a los Hebreos ofrece al respecto un testimonio contundente al presentar la encarnación, y todo lo que ella conlleva, en términos litúrgicos.

“Por eso, Cristo, al entrar en el mundo dice: *No quisiste sacrificio y oblación, pero me formaste un cuerpo. No fueron de tu agrado los holocaustos ni los sacrificios por el pecado. Entonces dije: «Aquí estoy, yo vengo —como está escrito de mí en el rollo del libro— para hacer, Dios, tu voluntad»*” (Hb 10,5-7).

En este pasaje la encarnación misma es presentada como un sacrificio de obediencia. Por ende, la pascua de Jesús no es otra cosa que la culminación de una existencia enteramente abierta: servidora de los hombres en la docilidad al Padre (pro-existencia)¹⁸. Estamos llamados a contemplar su entrega a los hombres en el marco de otra entrega fundante: la entrega al Padre que constituye el centro mismo de su identidad (cf. Jn 1,1: *pròs tòn theón*). Por eso Jesús muere

¹⁶ Lc 22,19; 1 Co 11,24: cuerpo *didómenon*. Mt 26,28; Mc 14,24: sangre *ekjunnómenos*. Nótese que en los relatos bíblicos de institución Jesús expresa la entrega en tiempo presente, mientras que la liturgia lo hace en futuro (será entregado; será derramada).

¹⁷ Es mérito de H. U. VON BALTHASAR haber puesto en valor la categoría teológica “misión”, pensándola de modo consecuente hasta identificarla con la persona misma de Cristo: “la identidad paradójica de persona y misión”; *Teodramática* 3, Madrid, Encuentro, 1993, 149 (143-239); cf. Id., *Teología de la historia*, Madrid, Encuentro, 1992, 27-29.

¹⁸ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Cuestiones selectas de Cristología* (1979), IV.B.

como vive, de cara al Padre, por él y para él. Recordemos sus últimas palabras en la cruz según el evangelio de Lucas: “En tus manos Padre, encomiendo mi espíritu” (Lc 23,46, cf. Sal 31,6).

El rito de la cena ilumina el acontecimiento de la pascua, y viceversa. Este desdoblamiento del misterio se corresponde con la celebración de la pascua hebrea, desarrollada “en dos momentos y en dos lugares diferentes: la inmolación en el templo y la cena en las casas”¹⁹. En torno a este desdoblamiento es posible comprender la distinta datación de los evangelios. Mientras que para Juan la pascua coincide con la inmolación de Jesús, en el caso de los Sinópticos la pascua coincide con la última cena. Por decirlo en otras palabras, “Juan acentúa la inmolación *real* (la cruz), mientras los Sinópticos acentúan la inmolación *mística* (la cena)”²⁰. Pero siempre se trata de la inmolación de Cristo cordero, quien derrama su sangre para blanquear los corazones pecadores (cf. Jn 1,29.36; Ap 5,6; 7,14)²¹.

La pascua de Cristo realiza la purificación que los sacrificios de la antigua alianza no podían ofrecer (cf. Hb 7,25-28). La eficacia del sacrificio de Jesús reside en un binomio inseparable: quién es y cómo se entrega. Por su condición de Hijo amado, el Inocente se entrega en libertad, en plena conformidad con el Padre y el Espíritu, obrando así amorosamente el designio trinitario de salvación. La reconciliación acontece por esta confianza filial extrema que vence el temor, la angustia, la tentación de no obedecer. La pascua es por tanto el triunfo de la comunión filial, no solo en la muerte sino también en la resurrección. En su perfecta obediencia, en su amor de Niño, Jesús se entrega sin condiciones al Padre, quien a su vez lo rescata del abismo (cf. Hch 2,22-24; Hb 5,7). La resurrección es entonces el sello de la nueva alianza, la garantía de que el puente no está roto, la liberación definitiva del pecado y de la muerte. En Jesús queda

¹⁹ CANTALAMESSA, *La eucaristía, nuestra santificación*, 14.

²⁰ CANTALAMESSA, *La eucaristía, nuestra santificación*, 17. Cantalamessa cita al respecto a san Efrén: “En la cena Jesús se inmoló a sí mismo; sobre la cruz fue inmolado por otros”; *Himnos sobre la crucifixión* 3,1; en: *Ibid.* San Juan Pablo II dice que la eucaristía no solo “evoca” la pascua, sino que la hace “sacramentalmente presente”, *Ecclesia de Eucharistia*, 11. Y agrega: “Por su íntima relación con el sacrificio del Gólgota, la eucaristía es *sacrificio en sentido propio*”; *Ibid.*, 13.

²¹ Joseph Ratzinger sostiene que la eucaristía encuentra su fundamento en la cruz, donde se da una “síntesis de las fiestas veterotestamentarias, día de expiación y pascua a la vez, inauguración de una nueva Alianza”, J. RATZINGER, OC XI, 299.

restablecido plenamente el diálogo de amor entre Dios y los hombres; y de eso es signo la eucaristía.

Con ello llegamos al tercer componente de la tríada inicial: la comunión. San Agustín dice que “sacrificio verdadero es toda obra hecha para unirnos a Dios en santa sociedad”²². La pascua de Jesús es el sacrificio de la nueva alianza, de la reconciliación perfecta. La eucaristía es por tanto el sacramento de la indestructible comunión, fundada en Cristo, entre Dios y los hombres. El fruto de la pascua es la efusión del Espíritu Santo, por quien llamamos a Dios: ¡Padre! (cf. Rm 8,15)²³. Recordemos, sin embargo, que en tanto hijos de un mismo Padre la celebración de la eucaristía consolida en nosotros, simultáneamente, la fraternidad. Sobre esta comunión “horizontal” hablaremos más adelante.

La eucaristía es la entrega que Jesús hace de sí mismo en el pan y el vino consagrados. Se pone a disposición, se hace comida y bebida regalándonos así un signo de su presencia pascual, un modo eficaz de actualizar y acrecentar nuestra amistad con él. Pero no se ha de olvidar que comulgar con Jesús implica siempre abrirse al Padre y al Espíritu, es decir, a la comunión trinitaria que es el origen y el término de todo lo creado. En la eucaristía entramos en el misterio de Jesús, tanto como él entra en nosotros. Esta mutua imbricación es un don inestimable de su amor. “Lo que Jesús da de comer a sus discípulos es el pan de su obediencia y de su amor por el Padre”²⁴. La eucaristía robustece así la dinámica cristiana de la filiación divina: ser hijos en el Hijo. En el sacramento del altar se nos ofrece la “permanencia” y la “unidad” propia del amor trinitario.

“Como el Padre me amó, también yo los he amado a ustedes. Permanezcan en mi amor. Si cumplen mis mandamientos, permanecerán en mi amor, como yo cumplí los mandamientos de mi Padre y permanezco en su amor” (Jn 15,9-10).

“Que todos sean uno; como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros” (Jn 17,21).

²² S. AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* X,6.

²³ Cf. Jr 31,31-33; Ez 36,24-28; 2 Sam 7,14.

²⁴ CANTALAMESSA, *La eucaristía, nuestra santificación*, 29.

Contamos con diversas imágenes para comprender mejor la eucaristía en tanto comunión. La primera apela al proceso que caracteriza la nutrición. San Agustín lo expresa de forma maravillosa en sus *Confesiones*, aun cuando no piense concretamente en el sacramento. “Me pareció oír tu voz que venía del cielo: «Yo soy manjar de adultos. Crece y me comerás. Pero no me transformarás en ti, como asimilas corporalmente la comida, sino que tú te transformarás en mí»”²⁵. La segunda apela al ámbito de la medicina, donde se practica la transfusión de sangre como una manera de infundir vida (cf. Lv 17,11). Beber la sangre de Jesús es participar de la vida de Dios, dejar que corra literalmente por nuestras venas el amor de Jesús en una suerte de magnífica diálisis espiritual²⁶. Por eso, en cierto sentido, solo experimenta bien el misterio de la comunión eucarística quien se acerca al altar como un desahuciado. Así lo expresa el poeta argentino Héctor Viel Temperley: “Vengo de comulgar y estoy en éxtasis, aunque comulgué como un ahogado”²⁷. También podría haber dicho: *porque* comulgué como un ahogado. La tercera imagen apela a la lógica matrimonial, según la cual los esposos se entregan el uno al otro a fin de ser una sola carne. En la eucaristía Cristo es el Esposo que en su noche de bodas se entrega a la Iglesia: “tomen, esto es mi cuerpo” (Mc 14,22). La eucaristía es el sacramento de la alianza nupcial entre Dios y los hombres, entre Cristo y su Iglesia²⁸.

3. Pasado – Presente – Futuro

En relación al tiempo, la eucaristía es sacramento del pasado, del presente y del futuro. Encontramos una primera aproximación a este misterio en la Carta a los Hebreos: “Jesucristo es el mismo ayer, hoy y lo será siempre” (Hb 13,8). Por su condición divina-humana la misión de Jesús no queda presa del pasado sino que permanece siempre viva, lo cual se ha vuelto evidente con su resurrección.

²⁵ S. AGUSTÍN, *Confesiones* VIII,10.16.

²⁶ Comulgar implica ser consanguíneo (*súnaimos*) con Cristo; cf. S. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis* 22 [Mistagógica IV], 3.

²⁷ H. VIEL TEMPERLEY, “Crawl”, en: Id., *Obra completa*, Buenos Aires, Ediciones del Dock, 2009, 337.

²⁸ Cf. Gn 2,23-24; Ef 5,31-32; 1 Co 6,15-17; 7,4. Es preciso tener en mente la íntima vinculación entre matrimonio y eucaristía, sacramentos de la alianza: BENEDICTO XVI, *Sacramentum caritatis* 27-29; M. OUELLET, “El matrimonio y la familia en la sacramentalidad de la Iglesia. Desafíos y perspectivas”, *Communio [Argentina]* 22 (2015) 72-87.

La pascua es la plenitud de la encarnación como misterio por el cual Jesús, el Hijo de Dios hecho hombre, ejerce su soberanía sobre la historia universal. Él es el alfa y la omega, el principio y el fin: “a Él pertenecen el tiempo y la eternidad”²⁹.

Ya Israel había entendido que la salvación de Dios tiene una temporalidad propia. Por eso las intervenciones divinas no se consideran como meros hechos del pasado, sino como gracias que permanecen a lo largo de la historia, como puertas siempre abiertas a las que uno accede por la fe. Y es en este horizonte que debe entenderse el “memorial”. Con esa palabra se designan ritos, objetos y hasta el mismo Nombre divino, los cuales se distinguen por su capacidad para “hacer presente la realidad que conmemora[n]”³⁰. En virtud de esta convicción la celebración de la pascua no es para Israel el recuerdo subjetivo de un episodio remoto, sino la actualidad objetiva de un acontecimiento que permite la renovada experiencia del poder liberador de Dios. El memorial hace posible una misteriosa contemporaneidad con los gestas salvíficas, así como con los protagonistas de antaño, de modo tal que la historia sagrada implique a los hombres de todos los tiempos.

La eucaristía se inscribe en este género de memoria salvífica que es el memorial. “Hagan esto en memoria mía” (Lc 22,19). Celebrar la misa es evocar, en el sentido fuerte del término, no solo la última cena sino la misma pascua de Jesús. Es una re-presentación del misterio, una actualización del don divino en el hoy litúrgico de la Iglesia (cf. CCE 1165)³¹. Por eso decimos que en la eucaristía se hace verdaderamente presente el sacrificio redentor que restablece toda

²⁹ Misal Romano, “Rito del fuego y preparación del cirio” durante la Vigilia Pascual en la noche santa. Jesús es “el centro de la creación, el punto focal de la historia”, en Él todo encuentra sentido; G. L. MÜLLER, *La celebración de la eucaristía. Un camino con Cristo*, Barcelona, Herder, 1990, 12-23.

³⁰ COMISIÓN EPISCOPAL DE FE Y CULTURA de la Conferencia Episcopal Argentina, *Eucaristía: Evangelización y Misión*, Buenos Aires, Oficina del Libro, 1993, 55. Cf. Nm 10,10; Lv 23,24; Ex 28,12.29; Ex 3,15.

³¹ “El día de Cristo, el día que es Cristo, constituye el tiempo litúrgico. Quien lo siga, se ofrece a Él, se une a su sacrificio vivo con sí mismo, cumple la obra de Dios, es decir, hace liturgia. El tiempo litúrgico grafica la dimensión cósmica de la creación y de la redención del Señor que ha recapitulado en sí mismo todas las cosas, todo el tiempo y el espacio”; OFICINA PARA LAS CELEBRACIONES DEL SUMO PONTÍFICE, “¿Cuándo celebrar?/1: El tiempo litúrgico” (mayo de 2012), [en línea: consulta 25 de mayo de 2019].

comuni3n. Sin embargo, como en Jes3s se anuda toda la historia, afirmamos que en cada misa la Iglesia “hace *memoria* de lo que Dios —Padre, Hijo y Esp3ritu Santo— ha hecho y hace por la humanidad entera, desde la creaci3n hasta la «nueva creaci3n» en Cristo, en la espera de su regreso al final de los tiempos cuando recapitular3 en s3 todas las cosas”³².

En tanto sacramento de la pascua, la eucarist3a hace presente la muerte y la resurrecci3n de Jes3s. Esta presencia no solo se esclarece —como ya se dijo— a la luz de la persona de Cristo o del memorial lit3rgico sino tambi3n por la peculiaridad misma del acontecimiento pascual. En efecto, la din3mica propia de la muerte y la resurrecci3n dan a entender que ellas no queden ancladas en el pasado, sino operantes en un presente cargado de futuro.

Por de pronto, la muerte de Jes3s no responde primeramente a la l3gica de la violencia sino del amor. De eso da cuenta la 3ltima cena al anticipar ritualmente su entrega libre, obediente al Padre, de modo que la explicaci3n 3ltima de la cruz no est3 tanto en la miseria humana como en la misericordia divina. Jes3s muere rezando, encomendando su vida al Padre en un acto de comuni3n. Eso hace que la muerte quede transformada en su centro, al punto de no ser ya el fin sino un nuevo comienzo. Su vida (junto con su muerte) es rescatada por el Padre, en quien se conf3a de manera incondicional. En otras palabras, por ser esencialmente ofrenda, la muerte de Jes3s lleva en s3 el germen de la resurrecci3n. Como dice san Pablo, “el amor no pasar3 jams” (1 Co 13,8).

La resurrecci3n, por su parte, es el triunfo del amor, de la confianza que el Hijo tiene en su Padre, el cual rescata a Jes3s del abismo por la fuerza del Esp3ritu Santo. Se trata de un hecho hist3rico y a la vez meta-hist3rico. La vida nueva irrumpe de tal modo que la historia se abre a una nueva dimensi3n. En Jes3s resucitado el tiempo queda inserto como nunca antes en la eternidad de Dios, y as3 tambi3n transfigurado. La resurrecci3n es la radicalizaci3n de la encarnaci3n, de aquella “plenitud del tiempo” (Ga 4,4) inaugurada por el ingreso del Eterno en la historia. Por tanto, celebrar la pascua en la eucarist3a significa encontrar sintetizadas las tres dimensiones del tiempo: “ella evoca el

³² R. MARTINELLI, *La eucarist3a, don incomparable de Dios a los hombres*, [sin editorial], Roma, 2009, 31.

pasado salvífico, actualizándolo en el *presente*, y es profecía de su cumplimiento final *escatológico*”³³.

Con su habitual claridad santo Tomás enseña que todo sacramento “es signo conmemorativo del pasado, o sea, de la pasión de Cristo; es signo manifestativo del efecto producido en nosotros por la pasión de Cristo, que es la gracia; y es signo profético, o sea, preanunciativo de la gloria futura” (STh III 60, a3 sol)³⁴. La Iglesia celebra la eucaristía en tensión hacia la consumación de la historia. El pasado de Jesús es un presente que nos impulsa al futuro. Esto queda de manifiesto en la misa, al término de la consagración, cuando la asamblea exclama: anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección: ¡Ven Señor Jesús!³⁵ La eucaristía es el verdadero maná, el pan del cielo que Dios nos regala para confortarnos en nuestra condición peregrina. En ella gustamos la realidad de Cristo, pero sacramentalmente, en signo, veladamente, lo cual implica un sosiego inquieto: el encuentro con Cristo sacia pero a la vez despierta un hambre mayor, la sed de una comunión más plena que sólo será colmada en el cielo —aunque también allí bajo la dinámica del Dios siempre mayor, según aquello de san Gregorio de Nisa: “de principio en principio hacia el principio que no tiene fin”³⁶.

4. Creer – Celebrar – Vivir

La tercera triada la tomamos de la Exhortación postsinodal de Benedicto XVI *Sacramentum caritatis* (2007). La progresión supone una pedagogía del misterio cristiano consagrada en la estructura misma del *Catecismo de la Iglesia*

³³ A. MARINO, “Cristo, Señor del tiempo”, en: R. FERRARA; C. M. GALLI (eds.), *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, Buenos Aires, Paulinas, 2001, 123.

³⁴ “Oh sagrado banquete, en que se recibe a Cristo: se celebra la memoria de su pasión [pasado], el alma es colmada de gracia [presente] y se nos da la prenda de la gloria futura” (*O sacrum convivium. In quo Christus sumitur, recolitur memoria passionis eius, mens impletur gratia, et futurae gloriae nobis pignus datur*), Antífona del Magnificat en las Vísperas de Fiesta de Corpus Christi, atribuida a santo Tomás de Aquino.

³⁵ Los Padres de la Iglesia expresaron la progresión salvífica que va de la *sombra* a través de la *imagen* hacia la *realidad*. De allí que reconozcan tres pascuas: la de la Ley, la del Evangelio, la del Cielo; cf. ORIGENES, *Comentario al Ev. Juan X*, 111, citado en: CANTALAMESSA, *La eucaristía, nuestra santificación*, 158.

³⁶ S. GREGORIO DE NISA, *In Cant., Hom.* 8: PG 44, 941 C.

Católica. En primer lugar está la fe como adhesión a la revelación de Dios en Cristo; luego la liturgia como celebración que actualiza el encuentro fundante de nuestras vidas; finalmente el obrar concreto de quien sigue a Cristo como discípulo. Presentaremos entonces brevemente qué implica la eucaristía para el cristiano en esta triple dimensión: la fe (*kerygma*), el culto (*leitourgía*), la praxis (*diakonía*)³⁷.

En la eucarística se compendia toda la fe cristiana: la Trinidad, Cristo y la Iglesia³⁸. Ella es el corazón de la liturgia, que a su vez es la cumbre y la fuente de la vida eclesial³⁹. Con razón se la señala en la misa como “el misterio de la fe”. Y es natural que la mente humana se sienta desafiada ante semejante don de amor: tanta grandeza en una manifestación tan pequeña. Por otra parte, en su sencillez, la eucaristía ejerce la fascinación de la concreción sacramental. Cristo nunca fuerza sino que invita. “Yo estoy a la puerta y llamo. Si alguien oye mi voz y me abre, entraré en su casa y cenaremos juntos” (Ap 3,20).

Todos podemos comprender la dificultad que supone creer en la presencia eucarística de Jesús. Ya el Evangelio da cuenta de las resistencias suscitadas a raíz de la predicación de Jesús. “¿Cómo este hombre puede darnos a comer su carne?” (Jn 6,52). Lejos de suavizar el mensaje el Maestro dobla la apuesta con una enseñanza aun más explícita, a tal punto que “muchos de sus discípulos decían: «¡Es duro este lenguaje! ¿Quién puede escucharlo!»” (Jn 6,60). En no pocos oyentes la reacción cobra forma de escándalo y murmuración. Entonces el evangelista comenta: “Desde ese momento muchos de sus discípulos se alejaron de él y dejaron de acompañarlo” (Jn 6,66).

³⁷ El propósito de Benedicto XVI no sólo se desprende de la estructura del documento (Partes I-III), sino que se enuncia de manera expresa: “en el presente documento deseo sobre todo recomendar... que el pueblo cristiano profundice en la relación entre el *misterio eucarístico*, el *acto litúrgico* y el *nuevo culto espiritual* que se deriva de la Eucaristía como *sacramento de la caridad*”; BENEDICTO XVI, *Sacramentum caritatis* 5.

³⁸ “La eucaristía es el compendio y la suma de nuestra fe”, CCE 1327. Benedicto XVI ha ofrecido una notable síntesis de la fe eucarística de la Iglesia, iluminando los distintos misterios cristianos a la luz del sacramento del altar; cf. *Sacramentum caritatis* 6-33. En el mismo sentido, pero centrada en la relación eucaristía-Iglesia, cabe mencionar la encíclica de JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia* (especialmente 21-46).

³⁹ Cf. PABLO VI, *Mysterium fidei* 1; *Sacrosanctum concilium* 10.

Es justo que la razón se esfuerce lo más posible por comprender, que busque luces que la alejen del error. No obstante, es necesario saber que la fe en la eucaristía nunca podrá dirimirse en el terreno de la sola razón sino en el de la confianza, que es amor. La razón podrá a lo sumo mostrar convergencias de sentido, reconociendo así el atractivo de la propuesta, pero siempre habrá un margen de riesgo que debe ser asumido por la libertad. Ese riesgo es inevitable: corre tanto para la fe como para la incredulidad. La opción de la Iglesia es mantenerse firme a lo largo de los siglos junto a Pedro, en su confesión modesta pero certera: “Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna. Nosotros hemos creído y sabemos que eres el Santo de Dios” (Jn 6,68-69). En este misterio, como en todos los demás, elegimos dar la prioridad a la palabra de Jesús antes que a nuestras impresiones. Santo Tomás lo ha dicho de modo genial con su característica síntesis: *que la fe supla la falla de los sentidos – praestet fides supplementum sensuum defectui*⁴⁰. Esta célebre fórmula del himno *Pange lingua* es semejante a otra del *Adoro te devote*:

<i>Visus, tactus, gustus in te fallitur,</i>	En ti fallan la vista, el tacto, el gusto,
<i>sed auditu solo tuto creditur.</i>	pero basta el oído que lo cree todo.
<i>Credo quidquid dixit Dei Filius:</i>	Creo todo lo que ha dicho el Hijo de Dios:
<i>nil hoc verbo Veritatis verius.</i>	nada es más verdadero que esta palabra de Verdad ⁴¹ .

En síntesis: la eucaristía es el misterio de la fe no solo por la riqueza que contiene (*fides quae*) sino por el tipo de adhesión que exige (*fides qua*). Jesús se hace presente en la humildad del pan, corriendo el riesgo de ser ignorado o, peor aún, despreciado. Y dado que este sacramento conlleva un doble ocultamiento, tanto de la divinidad como de la humanidad, es justo decir que a él le corresponde “la perfección de la fe”⁴².

⁴⁰ S. TOMÁS DE AQUINO, *Pange lingua* (Himno compuesto para las I Vísperas de Corpus Christi).

⁴¹ S. TOMÁS DE AQUINO, *Adoro te devote* (Oración). “Que en este sacramento está el verdadero cuerpo de Cristo y su sangre, no lo pueden verificar los sentidos, sino la sola fe, que se funda en la autoridad divina”; Id., *Suma Teológica*, III 75, a1 sol.

⁴² S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* III 75, a1 sol.

El cristiano no solo cree en la eucaristía sino que la celebra. Entre ambas acciones existe una relación intrínseca: “la fe se expresa en el rito y el rito refuerza y fortalece la fe”⁴³. La Iglesia ha consagrado esta circularidad desde antiguo mediante el adagio latino *lex orandi, lex credendi*⁴⁴. Pues la inteligencia de la fe no es esencialmente distinta de la acción litúrgica, sino que ambas tratan de la misma verdad, de la misma belleza⁴⁵. Sin embargo, no podemos ignorar la importancia del *ars celebrandi* a fin de que la belleza del misterio de Dios, particularmente de la eucaristía, sea experimentada como acontecimiento de salvación. Siempre es bueno recordar que la liturgia responde a la lógica de alianza, según la cual la libertad humana tiene su lugar acogiendo en mayor o menor medida la gracia gratuitamente concedida.

Es mucho lo que podría comentarse respecto de la celebración de la eucaristía. Empero, solo nos concentraremos en algunos de sus elementos significativos. Comenzamos con la acción de gracias: la *eucharistía*. Celebrar la misa es entrar en la oración de Jesús que alaba al Padre, fuente de toda bendición (cf. Mt 11,25-27). Haciendo memoria de la última cena la Iglesia eleva su plegaria, más aun, se eleva ella misma *por Cristo, con él y en él*. La ofrenda del Hijo al Padre, en la unidad del Espíritu Santo, hace posible la ofrenda de la Iglesia, pero no de modo cansino sino más bien exultante, agradeciendo de corazón el inescrutable designio de la misericordia divina (creación-redención-consumación). Otro elemento significativo es la fracción del pan, signo elocuente de la entrega de Jesús. Su amor llega al extremo de partirse por nosotros. El gesto es tan expresivo que pronto llegó a ser uno de los nombres de la eucaristía. El pan partido es imagen de Cristo que muere, que vence el egoísmo dándose por entero. En su muerte están todas las muertes, todos los quebrantos, todas las tristezas del hombre pero fundamentalmente todas las faltas de amor. Jesús las asume desde dentro, transfigurando la amargura del pecado en el gozo propio de la oblación.

“Es imposible explicar con palabras la esencia del acto interior que acompaña el gesto de partir el pan. Nos parece un acto duro, cruel, y sin embargo es el

⁴³ BENEDICTO XVI, *Sacramentum caritatis* 6.

⁴⁴ Cf. C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia*, Madrid, BAC, 1965, 493-505.

⁴⁵ BENEDICTO XVI, *Sacramentum caritatis* 34-35.

supremo acto de amor y de ternura que se haya realizado, que se pueda realizar sobre la tierra”⁴⁶.

Un tercer elemento destacado en la celebración de la eucaristía es la consagración de los dones. El sacerdote invoca al Espíritu Santo que desciende sobre el pan y el vino transformándolos en el cuerpo y la sangre de Cristo. El pan y el vino expresan aquí todo el orden creatural: “fruto de la tierra y del trabajo del hombre”. En ellos presentamos no solo nuestras vidas sino también el mundo entero, conscientes de que en Cristo se realiza la nueva creación. La eucaristía es el misterio de nuestra santificación. En la medida que celebramos la redención de Jesús nuestros corazones cambian. Nos convertimos a él, en él... en una palabra, nos *cristificamos*. Señalamos, finalmente, un cuarto elemento de la misa que merece toda nuestra atención. La comunión sacramental tiene una doble dimensión: vertical (en relación con Cristo) y horizontal (en relación con nuestros hermanos). Sobre esto último el Concilio Vaticano II enseña que “el sacramento del pan eucarístico significa y al mismo tiempo realiza la unidad de los creyentes, que forman un solo cuerpo en Cristo (cf. 1 Co 10,17)”⁴⁷. Por decirlo con el Papa Juan Pablo II: “la eucaristía edifica la Iglesia”⁴⁸. Ella está en su origen, fundando y consolidando una comunión que no es meramente humana sino que está cimentada en Cristo. Por ende los lazos eclesiales no se reducen a nuestros sentimientos, con frecuencia inestables, sino que descansan en la fidelidad de Jesús, en su sangre redentora que ha sellado para siempre una alianza indeleble.

Concluimos esta tercera tríada contemplando la eucaristía como inspiradora de un estilo de vida. El cristiano está llamado a dejarse tomar por Cristo en todas sus dimensiones: creer, celebrar, vivir. El culto cristiano es un culto existencial. Lo vemos ante todo en el mismo Jesús, cuya vida es toda ella

⁴⁶ CANTALAMESSA, *La eucaristía, nuestra santificación*, 28-29.

⁴⁷ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* 3. “¿Qué es, en efecto, el pan? Es el cuerpo de Cristo. ¿En qué se transforman los que lo reciben? En cuerpo de Cristo; pero no muchos cuerpos sino un sólo cuerpo. En efecto, como el pan es sólo uno, por más que esté compuesto de muchos granos de trigo y éstos se encuentren en él, aunque no se vean, de tal modo que su diversidad desaparece en virtud de su perfecta fusión; de la misma manera, también nosotros estamos unidos recíprocamente unos a otros y, todos juntos, con Cristo”; S. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías sobre la 1ª Carta a los Corintios* 24,2.

⁴⁸ JUAN PABLO II, *Ecclesia de eucharistia*, capítulo III. Cf. CONCILIO VATICANO II, *Presbyterorum ordinis* 6.

una liturgia de alabanza al Padre. Por eso sostenemos que solo celebra bien quien traduce cotidianamente la fe eucarística. El apóstol san Pablo tuvo de ello una clara conciencia: “Por lo tanto, hermanos, yo los exhorto por la misericordia de Dios a que ofrezcan sus cuerpos como una víctima viva, santa y agradable a Dios: este el culto espiritual que deben ofrecer” (Rm 12,1).

La eucaristía suscita en el fiel una entrega semejante a la de Jesús. Es la propia dinámica pascual que no consiste en dar cosas sino la propia vida, en lo concreto de cada día, con sus luces y sus sombras. La esencia de este culto no consiste tanto en el qué sino el cómo y el para quién. El culto espiritual (*logiké latreía*) del cual habla san Pablo es un culto conforme al Logos, a la Palabra creadora —Cristo mismo— que se encarnó para redimirnos en perfecta obediencia al Padre⁴⁹. Por eso quien comulga se inserta en la lógica del cordero que confía incondicionalmente en el Padre, dejándose inmolar por los demás. Lo propio de una vida eucarística es la expropiación, el despojo de sí; como el pan consagrado, que no elige quién ni cómo lo habrá de comer⁵⁰. De esto trata la Misa, de que Cristo “nos transforme en ofrenda permanente”⁵¹.

La eucaristía radicaliza nuestra identidad bautismal, según la cual —nuevamente con san Pablo—, “ninguno de nosotros vive para sí, ni tampoco muere para sí. Pues si vivimos, vivimos para el Señor; y si morimos, morimos para el Señor: tanto en la vida como en la muerte pertenecemos al Señor” (Rm 14,7-8). Como diría san Agustín, “nosotros mismos somos el sacrificio total”⁵². Esta perspectiva hizo que la Iglesia antigua comprendiera sin mayor dificultad el martirio como culminación eucarística.

⁴⁹ Cf. Jn 1,1.14; Hb 10,5-10; Jn 6,38; Mt 26,39.42; Jn 4,24; J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, Rosario, Logos, 2015, 41-43, 45, 51.

⁵⁰ La expropiación cristiana no tiene nada de auto-denigración sino que responde a la plenitud paradójica según el cumplimiento de las palabras de Jesús: “el que pierda su vida por mí, la encontrará” (Mt 10,39).

⁵¹ MISAL ROMANO, *Plegaria eucarística* III. “Éste es el núcleo auténtico y la verdadera grandeza de la celebración eucarística, que siempre es más que un banquete, es un ser arrastrado hacia la contemporaneidad con el misterio de la pascua de Cristo, es decir, con el misterio de ese paso que va de la tienda transitoria a la presencia de Dios”; RATZINGER, *El espíritu de la liturgia*, 50.

⁵² S. AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* X,6.

“[Los mártires] devolvieron lo que se había pagado por ellos, y cumplieron lo que dice san Juan: Cristo *dio su vida por nosotros. También nosotros debemos dar nuestra vida por los hermanos* (1 Jn 3,16). Y también en otro lugar se dice: *Te has sentado a una gran mesa; considera atentamente lo que te ponen* (Pr 23,1), porque conviene que tú prepares otra igual. Grandiosa es la mesa en la que el manjar es el mismo anfitrión. Nadie alimenta a los convidados con su misma persona; pero esto es lo que hace Cristo el Señor: él mismo es a la vez anfitrión, comida y bebida. Los mártires se dieron cuenta de lo que comían y bebían, y por esto quisieron corresponder con un don semejante”⁵³.

El estilo oblativo propio de la vida eucarística también debe reflejarse horizontalmente, en una fraternidad signada por la caridad misma de Cristo (cf. 1 Co 12-13). Este compromiso se vuelve especialmente acuciante en relación a los “pequeños” con los que Jesús se identifica (cf. Mt 25,31-46). Ellos son el cuerpo del Señor, en sentido incluso más propio que la eucaristía⁵⁴. Por eso la realidad del culto, que es esencialmente comunión, debe tener a su vez consecuencias reales en lo cotidiano. Es bien conocida la prédica de san Juan Crisóstomo: “¿Deseas honrar el cuerpo de Cristo? No lo desprecies, pues, cuando lo contemples desnudo en los pobres, ni lo honres aquí, en el templo, con lienzos de seda, si al salir lo abandonas en su frío y desnudez”⁵⁵. De allí que el joven Ratzinger escribiera: “solo celebra realmente la eucaristía quien la completa con el culto diario de la caridad fraterna”⁵⁶. Y recordando otro pasaje del Crisóstomo en el que se dice que los pobres son el altar vivo del sacrificio de

⁵³ S. AGUSTÍN, *Sermón 329*. “Soy trigo de Dios, y he de ser molido por los dientes de las fieras, para llegar a ser pan limpio de Cristo. Rueguen por mí a Cristo, para que, por medio de esos instrumentos, llegue a ser una víctima para Dios”; S. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los Romanos* IV,1. La expresión fue a su vez recogida por S. IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses* V,28,4. Cf.

⁵⁴ La Iglesia antigua y la alta Edad media se refería a la Iglesia como *corpus verum* y a la eucaristía como *corpus mysticum*.

⁵⁵ S. JUAN CRISÓSTOMO, *Homilias sobre el Evangelio según san Mateo* 50,3.

⁵⁶ J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona, Herder, 2005, 99 [el artículo se publicó originalmente en 1957]. Cf. Id., *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, München, EOS, 1992, 202-215, donde se trata la profunda unidad entre el *sacramentum corporis Christi*, el *corpus Christi* y la *caritas*.

la nueva alianza⁵⁷, concluye: “la liturgia de Cristo se celebra en cierto sentido con mayor realismo en el diario quehacer que en el acto ritual”⁵⁸.

5. Conclusión

Hemos intentado un esbozo de la teología de la eucaristía. Es lógico pensar que no se ha tenido en cuenta tal o cual aspecto del misterio, como por ejemplo, las raíces judías, una mayor atención a la liturgia, las grandes controversias doctrinales o las delicadas cuestiones ecuménicas. No obstante, creemos haber presentado bastante de lo esencial. En la eucaristía Jesús nos ofrece *la comunión de su presencia sacrificial*, concentrando en sí mismo toda la historia: *pasado, presente y futuro*. Este misterio es la suma de la existencia cristiana, el sacramento de amor que nos introduce en la pedagogía propia del seguimiento evangélico: *creer, celebrar, vivir*. Concluyamos con el pensamiento sugerente de un escritor argentino, quien aun hablando en términos naturales no deja de evocar resonancias místicas, que nosotros elegimos asociar de buena gana a la eucaristía. “¿Qué es el vino sino agua que contiene fuego? ¿Qué es el pan sino tierra que levitó?”⁵⁹.

*Conferencia pronunciada en la Sociedad Argentina
de Liturgia el 17 de junio de 2019.*

⁵⁷ “Este altar está compuesto por los mismos miembros de Cristo, y el cuerpo del Señor es tu altar. Que sea entonces venerado; en la carne de tu Señor sacrificas la víctima (...). Este altar lo podrás ver tirado en cualquier parte, tanto en caminos como en mercados, y podrás sacrificar sobre él a toda hora; pues también allí se realiza el sacrificio. Y así como el sacerdote está de pie invocando al Espíritu, tú también invocas al Espíritu, pero no con la voz sino con las obras (...). Entonces cuando veas a un creyente pobre, piensa que tienes delante un altar”; S. JUAN CRISÓSTOMO, *Comentario a la 2ª Carta a los Corintios* 20,3.

⁵⁸ Ibid. “Los verdaderos sacrificios son las obras de misericordia”; S. AGUSTÍN, *La ciudad de Dios* X, 6.

⁵⁹ A. DAL MASETTO, “Carta”, en: *El padre y otras historias*, Buenos Aires, Debolsillo, 2009, 55.

