



Fernando José Ortega

Pensar hoy la experiencia cristiana

En este cuadernillo de la colección “Teología en camino”, se presentan cuatro textos del Pbro. Dr. Fernando Ortega, actual decano y profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina. Una introducción autobiográfica, que permite al lector o la lectora entrar en contacto con las fuentes de su teología teologal, da inicio a esta compilación. En la primera parte, se presenta una mirada recíproca entre teología y contexto epocal; en la segunda, se prolonga la reflexión sobre la teología en su relación con Dios y con la humanidad. Finalmente, en la tercera parte, el autor nos ofrece una aproximación al Concilio Vaticano II desde la perspectiva de los Discursos de Juan XXIII y Pablo VI, en diálogo con la reflexión eclesiológica de Ghislain Lafont. A una distancia de medio siglo del acontecimiento del Concilio, se intenta señalar la profundidad evangélica de los pontífices y la matriz teologal del Vaticano II. Estos aportes quieren ser una contribución de pistas valiosas para la Nueva Evangelización.



 Editorial Guadalupe

FERNANDO JOSÉ ORTEGA

Pensar hoy la experiencia cristiana

La teología como reflexión teologal

DIRECTORES DE COLECCIÓN

Fr. Gabriel M. Nápole, OP - Virginia R. Azcuy



Editorial Guadalupe

Presentación

En este cuadernillo de la colección “Teología en camino”, se presentan cuatro textos del Pbro. Dr. Fernando Ortega, actual decano y profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina. Una introducción autobiográfica, que permite al lector o la lectora entrar en contacto con las fuentes de su *teología teologal*, da inicio a esta compilación. En la primera parte, se presenta una mirada recíproca entre teología y contexto epocal; en la segunda, se prolonga la reflexión sobre la teología en su relación con Dios y con la humanidad. Finalmente, en la tercera parte, el autor nos ofrece una aproximación al Concilio Vaticano II desde la perspectiva de los Discursos de Juan XXIII y Pablo VI, en diálogo con la reflexión ecle-siológica de Ghislain Lafont. Estas tres partes presentan los discursos inaugurales de los años académicos 2010, 2011 y 2012 respectivamente.

A medio siglo del acontecimiento del Concilio, se intenta señalar la profundidad evangélica de los pontífices y la matriz teologal del Vaticano II. Estos aportes quieren ser una contribución de pistas valiosas para la Nueva Evangelización.

El material editado en este cuadernillo ha sido publicado originalmente en la Revista Teología 98 (2009) 53-78; 102 (2010) 25-71 de la Facultad de Teología de la UCA.

ISBN: xxxxx

Diseño de tapa e interior: Julia Irulegui

© EDITORIAL GUADALUPE

Mansilla 3865 (1425) Buenos Aires

Tel.: (011) 4826-8587

www.editorialguadalupe.com.ar

ventas@editorialguadalupe.com.ar

Queda hecho el depósito que establece la ley 11.723

Todos los derechos reservados.

Impreso en Argentina. *Printed in Argentina.*

Introducción

En búsqueda de una teología teologal

1. Nací el 11 de julio de 1950 en Buenos Aires.¹ Cursé estudios primarios y secundarios en la Escuela Argentina Modelo. Si bien recibí allí alguna educación religiosa, fueron mis padres quienes me transmitieron –lo percibo cada vez con mayor claridad– *el sentido de lo cristiano*, que mi imaginación infantil coloreó con tonos de un cierto misticismo. Los domingos mis padres nos llevaban, a mis hermanas y a mí, a la celebración de la misa en la catedral de Buenos Aires, ámbito que producía en mí una impresión muy intensa, un efecto especial, que hoy llamaría *sensación del misterio*, provocada en buena medida por la penumbra, que parecía agigantar las dimensiones del espacio. Sólo allí sentía algo que no tenía equivalente en la vida cotidiana. A continuación de la misa en la catedral, al salir de la iglesia, en la esquina de San Martín y Diagonal Norte, papá nos compraba –antes de continuar nuestro paseo, generalmente por el puerto–, algunos números nuevos de “Vidas ilustres”, dedicadas a personalidades ilustres de la ciencia, la política, las artes, y “Vidas ejemplares”. En formato de historieta, estas últimas me iniciaron en el

¹ El presente texto constituye una versión abreviada de otro anterior publicado como F. ORTEGA, “Vida, trazas, experiencias”, en: M. GONZÁLEZ; C. SCHICKENDANTZ (eds.), *A mitad del camino. Una generación de teólogas y teólogos argentinos*, Córdoba, EDUCC, 2006, 277-292.

conocimiento de la vida de muchos santos y santas, despertando en mí sentimientos intensos que no desaparecerían con el correr del tiempo. Todavía hoy experimento una especial emoción al evocar esas revistas que, en su sencillez, favorecían el surgimiento de ideales nobles y generosos.

2. Mi interés por la música clásica nació en la época de la escuela primaria, a raíz de un dictado acerca de Beethoven. Me conmovió profundamente el hecho de su sordera. Cuando volví a casa les pedí a mis padres escuchar algo de su música. Y precisamente, la única obra de música clásica que teníamos era la Sinfonía “Pastoral”, dirigida por Arturo Toscanini. Aún recuerdo el álbum que contenía cinco o tal vez seis discos, negros y pesados. Durante un año entero escuché incansablemente esta sinfonía hasta aprenderla de memoria. Luego supe que era la Sexta de las nueve compuestas por Beethoven. Para mi cumpleaños me regalaron dos: la cuarta y la quinta, dirigidas por Bruno Walter. Más tarde obtuve las restantes. Beethoven era el único compositor que conocía y sólo escuchaba su música; incluso me negaba a escuchar la de otro compositor. Lógicamente, la primera ópera que compré fue *Fidelio*, porque era de Beethoven.

Todo esto duró alrededor de dos o tres años, hasta que asistí al Teatro Colón para una representación de *Don Giovanni*. Ese fue mi primer contacto con la música de Mozart. Ya no recuerdo el nombre de los intérpretes, pero lo que sí recuerdo es que ese día algo me sucedió. Sin embargo, mi verdadero *encuentro* con Mozart, el encuentro profundo y decisivo, tuvo lugar más tarde. Yo tendría unos quince años y sucedió con la misa de *Requiem*. Esa música produjo en mí una impresión radicalmente diferente de las experimentadas anteriormente. Como lo escuchaba siempre durante la noche, en la oscuridad, con auriculares, los ojos cerrados, la imagen que me habitaba era la de un vuelo nocturno, inmenso, cósmico, en medio de una noche sembrada de estrellas... una noche transfigurada. Conocía el sentido de la obra, las circunstancias misteriosas de su composición y además intentaba seguir el texto latino con una traducción. Pero era la música –y esto desde los primeros compases– la que me conmovía intensamente. Así fue como empezó mi afinidad mozartiana. Busqué y conseguí todas las grabaciones posibles de los diferentes géneros musicales abordados por el genial salzburgués: música de cámara, conciertos, óperas, música sacra, etc.

3. Pero mi especificidad como teólogo no se explica sólo, según creo, por la presencia de la música –especialmente la de Mozart– desde mi juventud. Seis años en la Facultad de Farmacia y Bioquímica de la Universidad de Buenos Aires no transcurrieron sin dejar también su huella profunda en mi manera de pensar. El aprendizaje de una ciencia como la bioquímica favoreció en mí el desarrollo de una *mentalidad científica*, con su gusto por la exactitud, por la racionalidad, por la investigación, y también por las fórmulas y las combinaciones. Creo que en mi teología hay mucho de laboratorio, de experimento, de ensayo, de mezcla de elementos diversos. A la vez, y gracias a la camaradería propia de la edad, trabé amistad en la universidad con muchos compañeros de estudio judíos que me ayudaron mucho, en largos y a veces apasionados diálogos, a comprender su religión, sus puntos de vista, su mirada sobre la fe católica, sobre la institución eclesial. Todo ello favoreció el redescubrimiento de ciertos aspectos esenciales de mi propia fe.

En esos años universitarios nací entonces a una nueva conciencia de lo cristiano, gracias también al encuentro con la obra de Teilhard de Chardin, un autor que parecía hablarme directamente a mí. Imposible olvidar la admiración que suscitó en mí la lectura de sus obras. Fue una verdadera revelación: ¡fe y ciencia podían caminar juntas! El misterio de Cristo se me presentaba más amplio, más ancho, más hondo, más bello de lo que jamás había pensado o percibido hasta entonces. Estos aspectos de mi vida como universitario contribuyeron a producir mi talante teológico, que es lo que estoy intentando ofrecer al lector de estas páginas.

4. Con estos “antecedentes” –bioquímico, con veinticinco años de edad, con mis luces y mis sombras, ¿hace falta aclararlo?– ingresé al Seminario Metropolitano de Buenos Aires el 19 de marzo de 1975. Atrás quedaban profesión, vida familiar, música, amistades... pero no lo que ellos habían producido, ese fruto que ahora se transformaría en semilla pronta a caer en otro tipo de tierra, absolutamente desconocida hasta entonces. Todavía no sabía que, en la ruptura,

*Fe y ciencia
pueden
caminar
juntas*

Dios daba una continuidad insospechada. Como para Pedro y sus compañeros, se trataba de seguir pescando. Sólo que otra pesca...

Me interesaron todos los cursos que me ofreció la Facultad de Teología, desde el latín hasta las materias de teología dogmática, pasando por la filosofía y, muy especialmente, la Sagrada Escritura. Recuerdo haber estudiado las materias de un modo parejo. Frequenté mucho la Biblioteca, en la que descubrí un mundo inmenso y fascinante. Gracias a los idiomas que había aprendido desde la infancia pude abordar un espectro muy amplio de textos y autores. Al evocar esos años, mi agradecimiento se dirige a todos los profesores, algunos de los cuales supieron despertar una verdadera pasión por el estudio de la teología, especialmente por algunos tratados. Entre ellos, el que concentraba mi mayor interés era el de Cristología. Fue en esta disciplina que, siendo todavía alumno, di mis primeros pasos como incipiente teólogo, a través de un tema que me atraía enormemente, el de *la preexistencia de Cristo* en cuanto Verbo encarnado. A partir de algunos artículos especializados en el tema –recuerdo sobre todo uno de Benoit– desarrollé mi propia “teoría”... Con ella me presenté a algunos profesores –Podestá, Ferrara, Rovai...– y también a mis formadores en el Seminario –Calviño, Guasta–, que pacientemente escuchaban mis argumentos, los que denotaban, sin que yo lo percibiese, una buena dosis de confusión epistemológica. Cristología, bioquímica, textos paulinos y joánicos, el Cristo cósmico teilhardiano, San Juan de la Cruz... todo eso se combinaba, en mi imaginación pensante, en un proceso que era algo más que un mero ejercicio intelectual.

Se trataba de una primera experiencia de *convergencia de ámbitos vitales y de disciplinas diversas*, que se articulaban en una vivencia llena de entusiasmo creativo, estético, místico e intelectual a la vez. Experiencia gozosa en la que veía emerger, soberana y misteriosa, una “forma” o “figura” –hoy lo diría así, luego de haber leído a Balthasar–: la del Cristo pascual, dominando tiempos y espacios, amado como principio y polo último de sentido –Alfa y Omega– de

la totalidad del universo y de la historia humana. Todo ello, a su vez, vivido dentro del espíritu de apertura y diálogo que el Concilio Vaticano II y Pablo VI –el papa de la evangelización de la cultura– habían logrado insuflar en la Iglesia y que se hacía también presente en nuestra Facultad, gracias al testimonio de muchos profesores. Ese era el clima que yo percibía y respiraba en los años decisivos y maravillosos de mi formación.

De la época de la Facultad de Teología quiero retener además dos hechos que me parecen importantes. El primero fue la invitación que me hiciera Eduardo Briancesco para dictar con él un curso sobre ópera en el Instituto de Cultura Religiosa Superior. A partir de ese hecho, que se concretó felizmente –y que se renovó luego en dos oportunidades– empezó para mí una etapa nueva, en la que se despertó mi verdadera y específica vocación como teólogo, muy vinculada al ejercicio del diálogo entre la fe y la cultura, concretado en el diálogo entre teología y música. Mozart regresaba ahora a mi vida de manera totalmente inesperada, por la puerta de la reflexión teológica, y de la mano de mi querido maestro y amigo Eduardo Briancesco. El otro hecho, también decisivo, tuvo por protagonista a Lucio Gera, quien, cuando finalicé mis estudios de grado en la Facultad de Teología, me alentó fuertemente a continuar mis estudios teológicos. Su consejo me llevó entonces –un año después de mi ordenación sacerdotal, que tuvo lugar el 3 de diciembre de 1982– a solicitar a mi obispo, el cardenal Aramburu, la autorización para iniciar la Licenciatura en Teología.

El permiso fue concedido. Más allá del interés que presentaron los cursos y seminarios, este posgrado –cuya última etapa coincidió con el inicio de mi tarea como formador en el Seminario Metropolitano– significó la posibilidad de dar un nuevo paso en mi itinerario teológico, bajo la dirección de Eduardo Briancesco. Con él realicé una lectura del *Cur Deus homo* de san Anselmo. Algunas perspectivas centrales de la cristología anselmiana, transmitidas por Briancesco, fueron impregnando mi pensamiento de manera profunda. A partir de las lecturas diacrónica y sincrónica del texto, como caminos para abrirse desde la estructura hacia su núcleo de sentido y contenido profundos, fue emergiendo la amplitud del proyecto anselmiano, en cuanto dialéctica dialógica en búsqueda de la Lógica divina más que admirable puesta en juego en la salvación del hombre. Briancesco me enseñó a ver la manera admirable en la que San Anselmo supera una imagen violenta de Dios ligada al

El Concilio Vaticano II y Pablo VI insuflaron en la Iglesia un espíritu de apertura y de diálogo

sacrificio de la Cruz, para descubrir allí el más puro y desbordante don de Amor, más hermoso y grande de todo lo que el hombre puede pensar, soñar o imaginar. “Pensar lo impensable” del exceso divino manifestado en Cristo, tal fue la lección aprendida de Eduardo Briancesco en la lectura de San Anselmo. Y esa sigue siendo hoy para mí la mejor definición de lo que entiendo por teología.

5. En 1985, se estrenó el *film* “Amadeus”, dirigido por Milos Forman. Nuevamente Mozart se instalaba en el centro de mi reflexión. Ya el estreno en Buenos Aires, el año 1983, de la obra teatral homónima de Peter Schaffer, había ido dibujando en mi espíritu una singular conmoción y se fue dibujando en mi espíritu la idea de aplicar a esta obra teatral un método de lectura inspirado en la *exégesis medieval* de los cuatro sentidos de la Escritura –literal, alegórico, tropológico, anagógico–, tal como la conocía a través de la magistral obra de Henri de Lubac.

El *film* “Amadeus” se presentaba entonces como la ocasión propicia para intentar plasmar en forma reflexiva una experiencia muy intensa. Al comienzo, cuando volqué sobre el papel las primeras ideas, me guiaba confusamente el objetivo de elaborar un breve artículo. Con el correr de los días me preguntaba si la extensión que iba adquiriendo mi texto –unas cien páginas mecanografiadas– no hacía pensar más bien en un esbozo de tesis para la licenciatura en teología. Me animé a presentarle a Briancesco mi texto, confiándole mi proyecto. La respuesta me desconcertó. Había percibido muy justamente que mi trabajo reflejaba de manera demasiado inmediata una experiencia muy rica. Entonces me pidió que hiciera un esfuerzo de distanciamiento y que reflexionase acerca de cómo había llegado a escribir ese texto, explicitando los pasos que había dado implícitamente mi pensamiento, en orden a hacer emerger el método teológico que sustentase y diese suficiente rigor científico al discurso.

La tarea encomendada, ardua por lo difícil y lo grande del desafío, me llevó a recurrir a la ayuda de pensadores que ya conocía. Ante todo, me detuve en la problemática del Mito, en orden a discernir mejor las características del “género literario” que planteaba el *film* y lograr así un enfoque adecuado para su interpretación. A partir de esas precisiones en el terreno del sentido “literal”, dos fueron los autores que me guiaron sucesivamente en la explicitación de la tarea hermenéutica: René Girard y Paul Ricoeur. El primero me abrió a las profundidades de una lectura “moral”, fundada en el deseo mimético y en la importancia de la

estructura triangular del mismo, dominada por el término mediador del deseo. En el caso del *film*, ese término mediador se encarnaba en la figura paterna. De allí el apoyo que busqué en Ricoeur, quien me inició en una lectura de la dimensión psicoanalítica –en concreto, el conflicto edípico– subyacente al planteo moral.

Así fui conducido hacia lo que yo había percibido como verdadero núcleo del *film*, a saber, la cuestión –el conflicto de las interpretaciones– acerca de la verdad del hombre: ¿Edipo o Cristo?, ¿Edipo o *Amadeus*? Desde esa pregunta, suscitada a partir de algunas escenas claves del *film*, pude abrirme a un cuarto y último nivel de lectura, el nivel simbólico-teológico, en el que se ponía en juego la cuestión de la verdad, verdad acerca del hombre y, sobre todo, la verdad acerca de Dios. La fecundidad de esta lectura me fue llevando hacia el “lugar” donde se decidía la respuesta a la pregunta anterior: el acto creador musical de Mozart, revelador de un Perdón tan inmenso que posibilita a todo hombre descubrir su verdad como “amado de Dios” y a Dios como Amor: “Amadeus”. Ahora, más allá del *film*, se perfilaba en el horizonte un objeto de investigación teológica apasionante.

Gracias a la providencial mediación de Eugenio Guasta, mi tesis de licenciatura llegó a manos de Hans Urs von Balthasar, junto al pedido de emitir un juicio sobre la misma. El pedido fue escuchado: “Apruebo el método, pero lo aplicaría a algo menos perecedero”. Esta respuesta, valiosísima, significaba para mí la invitación a aplicar el método teológico puesto a punto en mi tesis anterior, a la obra misma de Mozart. Motivado por este juicio alentador del gran teólogo, pedí nuevamente autorización al cardenal Aramburu para realizar mi tesis doctoral. Se eligió Roma –y el *Collegio* Piolatinoamericano– como lugar de residencia y la Universidad Gregoriana como el ámbito adecuado para llevar adelante mi trabajo de investigación. El P. Ghislain Lafont O.S.B. aceptó ser mi director de tesis, lo cual me dio la oportunidad de trabajar con un teólogo de gran envergadura y de trato cordial y fraterno. El P. Tejón S.J., músico experimentado, nos acompañaría para darle solidez a la exégesis de las obras mozartianas. A la vez, y como parte de los cursos que me exigía la Universidad Gregoriana, participé en un seminario dedicado a la *Estética* de Balthasar, dictado por el P. O’Donnell S.J., y que tendría una importancia decisiva a la hora de elaborar el capítulo metodológico de la tesis. Estos primeros meses en Roma estuvieron, pues, llenos de hechos promisorios, que auguraban un feliz desarrollo de mi tesis doctoral. Pero, lamentablemente, no fue así. No corresponde

narrar en este texto las mil dificultades y objeciones –todas en relación con el tema y la metodología de mi proyecto– que se acumularon al finalizar el primer año de trabajo. Baste decir aquí que debido a ellas –y a pesar de contar con el apoyo de algunos profesores, entre ellos, obviamente, el de Lafont– tuve que abandonar la Universidad Gregoriana, buscar otra universidad y, por lo tanto, otro director. Fui recibido en la Universidad Santo Tomás de Aquino, cuyo rector designó como directores al P. González Fuente O.P. y a la *professoressa* Nella Filippi, especialista en Balthasar y muy conocedora de la obra de Mozart.

En la elaboración de la tesis introduje como elemento metodológico original una articulación entre la trilogía balthasariana –Estética, Dramática, Lógica– y la hermenéutica de los sentidos espirituales de la Escritura, que mantenía como eje de mi lectura teológica del pensamiento mozartiano. Dicha articulación incluía una doble perspectiva –ascendente y descendente– que me permitió vincular la Estética –*primer* momento de la trilogía– con el sentido anagógico –*último* sentido espiritual–, la Dramática con el sentido tropológico o moral y la Lógica con el sentido alegórico. Sobre ese andamiaje metodológico desarrollé mi lectura interpretativa del pensamiento musical mozartiano, plasmada finalmente en un díptico: “El Dios de Mozart” y “El Mozart de Dios”. Esta etapa en el *Angelicum*, culminó exitosamente con la defensa de mi tesis el 6 de junio de 1990.

6. De regreso en Buenos Aires, a mediados de 1990, tuve la oportunidad –gracias a la mediación de monseñor Héctor Mandrioni– de publicar mi tesis al año siguiente en Ediciones Paulinas. Muy pronto retomé el dictado de los cursos de Teología Moral, Dogmática y Antropología Teológica en la Facultad de Artes y Ciencias Musicales de la Universidad Católica Argentina, donde ya había enseñado entre los años 1984 y 1988. Luego del paréntesis de dos años ocupados en la obtención del doctorado en teología, volvía a un ámbito académico muy querido y donde todavía hoy me desempeño como profesor en el ciclo del doctorado. La experiencia docente en esa Facultad ha sido decisiva en la formación de mi pensamiento teológico, no sólo por la presencia de la música, sino también por el encuentro con alumnos capaces de cuestionar lo que un profesor de teología –en este caso, yo– les transmitía. Este cuestionamiento me ayudó mucho a pensar como teólogo teniendo siempre presente al que está fuera o lejos del círculo de los creyentes y su lenguaje.

En 1991 inicié mi tarea docente en la Facultad de Teología, con el Tratado de la virtud teologal de la esperanza. Briancesco dictaba los otros dos –fe y caridad– pero muy pronto me pidió asumir el tratado de la caridad y, finalmente, también el de la fe. Desde el año 2005 dicto la totalidad del tratado de las virtudes teologales. Estos veinte años de docencia coinciden con un período intenso en la configuración de mi perfil como teólogo y en mi presentación pública como tal. Me refiero ante todo a los cursos de extensión organizados por la Facultad de Teología, en los que participé activamente, primero comentando la parte moral del Catecismo de la Iglesia Católica y luego, a lo largo de cuatro años, profundizando las riquezas de la vida teologal a partir de dos textos de Juan Pablo II: *Tertio millennio adveniente* y *Novo millennio ineunte*. Estos cursos fueron, como dije, un momento decisivo de mi itinerario pues, a través de ellos, creo haber tomado conciencia, por primera vez, de que “hacia teología” de un modo particular, con un estilo propio. Escuché entonces mi propia “voz” como teólogo. Con esta conciencia inicié el nuevo milenio. En estos últimos años ella se ha hecho más rica, gracias a la confluencia de otros hechos. Los menciono para ir así concluyendo esta síntesis autobiográfica.

a. La liturgia *eucarística* dominical, con la preparación y la pronunciación de la homilía, se ha ido convirtiendo en el núcleo de una experiencia teologal, gozosa y pensante, de la “buena nueva”, experiencia cuyo eco se hace luego muy presente en la función como docente. La homilía dominical es para mí el lugar por excelencia de la teología, tal como la entiendo actualmente. El proceso de su preparación está vinculado a una hermosa costumbre que lleva ya muchos años, la de encontrarnos con Briancesco para comer juntos los sábados y allí compartir nuestras ideas para la homilía del domingo. En mi caso, este diálogo es precedido por el trabajo realizado los viernes por la tarde en la parroquia de la Merced con Eugenio Guasta y que, desde hace dos años, se prolonga en una reflexión semanal con el Dr. Néstor Corona, dando lugar a una experiencia

La liturgia eucarística dominical puede convertirse en el ámbito de una experiencia teologal, gozosa y pensante

en la que dos creyentes –uno filósofo y el otro teólogo– se dejan arrebatarse por el exceso del Dios siempre mayor revelado en Jesús y dialogan amistosamente a partir de los textos de la liturgia dominical, gustando la presencia del Espíritu en la letra. Muy cercana a esta experiencia se encuentra la de la predicación de ejercicios espirituales al clero y a seminaristas de diversas diócesis argentinas, que he tenido la gracia de poder realizar de manera intensa en los últimos años.

b. Otro factor que ha contribuido a nutrir mi pensamiento teológico es, sin duda alguna, mi trabajo en la Universidad Católica Argentina como director –sucesivamente– del Instituto de Espiritualidad y Acción Pastoral, del Instituto de Cultura y Extensión Universitaria, del Instituto para la Integración del Saber y, actualmente, como decano de la Facultad de Teología. De esta rica experiencia subrayo la importancia que ha tenido la tarea de dirección –durante diez años– del Instituto para la Integración del Saber. La reflexión llevada a cabo allí con los miembros del consejo –provenientes de diferentes disciplinas– lo he vivido como una bendición para mi vida intelectual y espiritual, además de proporcionarme una experiencia de diálogo propia de la más pura vida académica. La tarea de crear, organizar, acompañar y supervisar –desde dicho Instituto– un equipo de profesionales dedicados a la investigación de “La Deuda Social Argentina” me inició en la temática de la interdisciplinariedad y en la difícil pero apasionante búsqueda de soluciones a los graves problemas argentinos señalados por los obispos. Por lo tanto, a través de esta tarea he podido hacer también una interesante experiencia intelectual y eclesial.

En los años dedicados a la tarea de la integración del saber se me fue haciendo progresivamente claro un tema de fondo que me apasiona, a saber, *el vínculo entre el diálogo interdisciplinar y la cuestión de “lo humano”*, cuestión inmensa y actual, que se ubica en el corazón de la universidad y –esto lo pienso hoy, como decano– en el de la Facultad de Teología. ¿Qué significa esto? Significa, por una parte, que en la integración de los saberes, en el diálogo interdisciplinar, se pone en juego una temática de vital importancia, la de promover una *cultura de lo humano* capaz de trascender los temibles reduccionismos de lo humano que se anuncian, amenazantes, en el comienzo del tercer milenio. Existe un vínculo entre una posible pérdida del “principio de humanidad” y la creciente especialización disciplinar. En la medida en que la especialización disciplinar se transforma en fragmentación del saber, dicha fragmentación no afecta solamente la vida intelectual: es la cultura

en cuanto tal la que va adquiriendo la impronta de lo fragmentario y unidimensional, generando una visión reductiva y una vivencia empobrecida de lo humano que, a través de pasos progresivos, nos aproximaría hacia la deshumanización y la barbarie. Estas convicciones fueron madurando en la tarea interdisciplinar.

Y, por otra parte, la presencia de la teología en el diálogo interdisciplinar significaba para mí recordarle a la propia teología que la fe cristiana tiene un carácter humanizante, que la fe le señala al ser humano una positiva y fundamental tarea moral, la de su humanización, la de llegar a ser plenamente humano y más que humano: hijo de Dios, ya que la paradoja cristiana –como afirma Lafont– es que la humanidad más humana ha sido y sigue siendo la del Hijo único de Dios. Aquí la teología tiene una valiosa palabra –eco de la Buena Nueva– en el diálogo entre personas de buena voluntad interesadas por el bien común de la humanidad. Para lograr pensar y decir esa palabra la teología, tal como me lo planteo actualmente, debe experimentar la necesidad de profundizar en la dimensión humana con “anterioridad” al desarrollo de su específica dimensión teológica.

Así, el estilo teológico de la teología que me esfuerzo por pensar y vivir, surge del fondo sin fondo del misterio, donde resplandece la figura de un Dios que nunca quiso ser Dios sin el hombre, de un Dios que nunca quiso ser Dios sin ser hombre. Es el Dios bíblico, el Dios de la Alianza. En el Concilio Vaticano II se afirma una hermosa idea: “Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación” (*Gaudium et Spes* 22). Podemos aproximar a esta idea la del teólogo Hans Urs von Balthasar: “Cuando Dios se hace hombre, el hombre se convierte, en cuanto tal, en expresión, en traducción válida y auténtica del misterio divino (...) Al revelar Dios su rostro divino al hombre, ha

La teología debe experimentar la necesidad de profundizar en la dimensión humana con “anterioridad” a su desarrollo específico

revelado también a éste su propio rostro humano”². Diría que toda mi aspiración teológica se inspira en estos textos.

7. Estas líneas pueden dar al lector una adecuada aproximación a la búsqueda que me anima y que no es otra que la de llegar a cantar en el Espíritu las maravillas de Dios. En la búsqueda de ese canto –de esa “teología teologal”– quiero seguir ejerciendo mi misión en la Iglesia y en el mundo en el que me ha sido dado vivir.

Soy muy consciente de los límites personales que acompañan –y empañan– esa búsqueda. También sé –y lo acepto gozosamente– la pequeñez –en cantidad y calidad– de mi aporte a la teología argentina. Pero, contemplando mi propia historia, estoy convencido de que fui “hecho” para desarrollar *esa* teología teologal que he buscado y practicado, y que sigo buscando e intentando practicar hoy.

PRIMERA PARTE |

Teología y contexto epocal: Una mirada recíproca

² Hans Urs von Balthasar, “Escritos Teológicos I”, *Verbum Caro*, Madrid, Encuentro, 2001, 78.

1. *La teología y el contexto histórico o epocal*

Deseo compartir con ustedes una breve reflexión acerca de la teología y el contexto epocal en el que nos es dado estudiarla y practicarla. Pero comenzaré remontándome a la época en la que empezaba mis estudios en esta Facultad, es decir, hace ya más de treinta años. Al inaugurar el ciclo lectivo, el entonces decano, Mons. Carmelo Giaquinta, nos dijo algo que en ese momento me impresionó mucho y que aún hoy me sigue pareciendo válido. La idea central que nos transmitió entonces fue la de que “en un mundo que camina hacia la irracionalidad, la misión de la Iglesia consistirá en enseñarle al hombre a pensar”. Palabras proféticas que, a mi juicio, parecen verificarse hoy con una gravedad nueva, propia del cambio epocal que atraviesa el mundo.

Podemos y debemos, como teólogos, aproximarnos a ese clima propio de nuestra época. Según Claude Geffré,

“el mundo actual no tiene necesidad sólo de testigos y profetas, sino también de aquellos que, en la Iglesia y en la sociedad contemporánea, tienen la tarea de practicar un discerni-

En un mundo que camina hacia la irracionalidad, la misión de la Iglesia consiste en enseñar a pensar (Mons. Carmelo Giaquinta), pues el riesgo de la época no está en la incertidumbre sino en su acelerada supresión

miento con respecto a los acontecimientos –a la vez acontecimientos históricos pero también acontecimientos del pensamiento– y las experiencias de la Iglesia. Pienso que la teología –continúa diciendo Geffré– no es simplemente la inteligencia de la fe en el sentido en que la fe implica un cierto contenido doctrinal. La teología es también una inteligencia, una interpretación, de la fe vivida (...). Y lo que se busca es siempre, en el fondo, la manera en la que la Palabra de Dios, el mensaje de Cristo, pueden ser actualizados para el hombre de hoy, no simplemente para el de ayer, sino verdaderamente para el hombre de hoy”.³

Entrando en esa práctica teológica de discernimiento, hasta donde me es posible realizarla, advierto que varias interpretaciones –diversas entre sí– del momento actual del mundo convergen en un punto doliente, el de percibir muy cercano un riesgo inconmensurable, para algunos un abismo (Morin), y que, con palabras de un pensador argentino, Enrique Valiente Noailles, se puede caracterizar como

“época de errancia, incertidumbre y penuria espiritual (...) sucede como si el hombre (contemporáneo) hubiese perdido la versión original de sí mismo. Ante ello, tiene la tentación de obturar la falta, de llenar el vacío de manera artificial, de lanzarse a generar un sustituto artificial de la especie por imposibilidad de metabolizar metafísicamente la época.”

Se trataría de “una tendencia, ante lo que angustia y lo que no comprendemos, (...) a cerrar apresuradamente la pregunta. Paradójicamente, el riesgo de la época no está en la incertidumbre, sino en su acelerada supresión.”⁴

Aquí se manifiesta esa gravedad nueva a la que hice recién referencia al evocar las palabras de Mons. Giaquinta, las que podríamos actualizar diciendo que la irracionalidad que parece caracterizar el mundo actual tendría que ver con ese apuro, con esa “pulsión extrema” por eliminar lo más rápido posible la incertidumbre, aunque el precio a pagar sea el de la sustitución de lo verdaderamente humano por una copia artificial, buscando una certeza apresurada que obtura la interrogación profunda y empobrece

o anula un verdadero proceso pensante. Por eso concluye este autor diciendo: “Parece que lo que definirá el destino de la especie (humana) en las próximas décadas es el modo que encuentre el hombre para procesar la evaporación del sentido que se produjo en buena parte del siglo XX”.

Si la teología, tal como nos lo recordaba el año pasado en su discurso el padre Víctor Fernández, es comunicativa por su propia naturaleza, es decir, misionera, entonces el teólogo no puede dejar de prestar atención a lo que vive el destinatario de su reflexión, el hombre contemporáneo. Es a él, siguiendo la idea de Mons. Giaquinta, a quien la teología puede y debe prestar hoy un servicio de pensamiento, en el sentido de ayudarlo a procesar la cuestión del sentido, a no cerrar apresuradamente las interrogaciones que nos preocupan y angustian, a darles el tiempo necesario –el mediano y el largo plazo– para su maduración metafísica, y así no desertar de nuestra humanidad en una evasiva “transfiguración digital de la naturaleza” y de nosotros mismos. Es la concreta humanidad del hombre lo que está en juego, allí está la gravedad nueva de la cuestión contemporánea. Allí está la cuestión mayor que la teología puede ayudar a pensar.

En este sentido resulta muy interesante escuchar lo que dice Ghislain Lafont en su último libro, intitulado *¿Qué nos está permitido esperar?*⁵ Allí plantea su convicción de que estamos asistiendo a la muerte de una civilización fundada sobre el primado del saber, en la que el valor supremo era el de la verdad. El mundo occidental que se inició con los filósofos presocráticos y que se ha mantenido durante veinticinco siglos, a pesar de las maravillas logradas en el plano del conocer y del hacer, ese mundo, según Lafont, está llegando a su fin y el hecho nos enfrenta a cuestiones de vital importancia. Todo

La época nos invita a reintroducir lo simbólico. El Concilio Vaticano II comenzó su reflexión con una meditación sobre la liturgia

³ C. GEFFRÉ, *Le travail des théologiens*, entrevista hecha por *Theologia.fr*.

⁴ E. VALIENTE NOAILLES, “¿Hacia una poshumanidad?”, *La Nación*, 27 de diciembre 2009.

⁵ G. LAFONT, *Que nous est-il permis d'espérer*, Paris, Cerf, 2009.

“parecería desembocar hoy en la desaparición del hombre, al menos en la forma que éste ha tenido hasta hoy. Que se acepte esta eventualidad o que se rechace, ella señala un giro epocal. El remedio, si es que lo hay y si es que hace falta, ¿estará –se pregunta Lafont– en una suerte de reinyección (...) de humilde humanidad?”.⁶

Quisiera retener esta última expresión: “humilde humanidad”, en la que parece encerrarse la clave del problema.

Agrega Lafont: “la hipótesis, compartida por muchos y que yo también asumo es que la época presente nos invita a reintroducir lo simbólico, es decir el primado del vínculo en la estructura y la vida de lo real, en el deseo y en el saber del hombre”.

Tal es entonces la hipótesis central de su libro. No propone “cambiar de paradigma” sino introducir otro paradigma para integrar en él los anteriores, los de la primacía de la verdad, del saber y del hacer. Este otro paradigma tiene que ver con una convicción relativa a la humanidad del hombre, a saber, la de que existe algo “propio del hombre”, que no se ubica en el nivel del saber ni en el del hacer, sino en el de la palabra como acontecimiento de relación. Cito: “el nuevo paradigma que yo querría introducir es (...) la palabra, pero no considerada en su contenido, en lo que se dice, que queda inmediatamente regido por el saber y la verdad, sino [por la palabra] en su acto vivido cuyo primer efecto es poner en relación (...) el acontecimiento de palabra que provoca a la relación”.⁷ Sólo después advienen el saber y la verdad. “La palabra dirigida y respondida inaugura un orden simbólico, es decir, una comunicación. Cronológica y filosóficamente la palabra adviene antes que el saber y hace advenir el saber”, dice Lafont. En el principio, la palabra es comunicación, es relación, es escucha. Se trata del “hombre simbólico”,

“el que intenta vivir, y luego decir, si puede, el misterio de su nacimiento y de su muerte. Allí está el origen del símbolo, ya que la inteligencia de ese misterio escapa a la racionalidad. Esto es verdad para el individuo y para la comunidad. Es necesario escuchar el relato del nacimiento y esperar la

vida después de la muerte: en los dos casos, eso da lugar a signos, liturgias y fiestas”.⁸

Y agrega Lafont que no deberíamos olvidar la lección del Concilio Vaticano II el cual, providencialmente, comenzó su reflexión con una meditación sobre la liturgia, lugar del símbolo cristiano, y luego, en un segundo momento, presentó la Revelación, no ante todo como un cuerpo doctrinal sino como la historia de la Invocación que Dios no deja de dirigir al hombre.

⁶ *Idem*, 228-229.

⁷ *Ibidem*, 232.

⁸ LAFONT, *Op.cit.*, 317.

2. *Algunas conclusiones a partir de lo dicho*

2.1. Por el camino de la interdisciplina

Si la teología, en este contexto, quiere ofrecer un servicio de pensamiento a una humanidad que parece atravesar una crisis sin precedentes, y que lo hace en la errancia, la incertidumbre y la penuria espiritual, entonces la teología podría hacerlo como servidora de ese “nuevo paradigma” entrando en un dinamismo de comunión, relacional, que ayude a pensar de otro modo, concretamente, a pensar con el otro, junto a otros, es decir, a pensar en diálogo, interdisciplinariamente, desde lo que ella es propiamente como ciencia de Dios.

Entonces la interdisciplinariedad no será un agregado a la experiencia teológica, sino un nombre concreto de su dimensión misionera: reflexionar la propia fe pensando en el otro, dialogando con los otros, para finalmente comunicar la Buena Nueva de la Pascua con un pensamiento y un lenguaje que estén a la altura de la gravedad de las cuestiones que verdaderamente interesan al hombre contemporáneo; recordando además que el mundo actual “no necesita inquisidores que lo condenen, sino exploradores que lo comprendan” (Jacquemont). Según Geffré,

“la tarea del teólogo es cada vez más difícil, porque, en cierto sentido, es un hombre orquesta (...). Debe estar siempre en el cruce y el encuentro de un cierto número de saberes (...). Pienso que no se puede ser un buen teólogo cuando se es únicamente un experto en el orden del saber propiamente eclesial. Es

necesario ser también, si no un experto, al menos una persona informada de los diversos saberes a la vez en el ámbito de las ciencias humanas e incluso de las ciencias exactas y también en el de la investigación filosófica”.⁹

No se trata simplemente de erudición o de información, sino de algo mucho más profundo, que expresó admirablemente el director de orquesta Bruno Walter, uno de los más respetados referentes de la interpretación musical en el siglo XX. Sus palabras pueden ser aprovechadas no sólo por músicos sino también por teólogos:

“alguien que no es más que músico, es medio músico. La idea de crecer, el esfuerzo por desarrollarse, debe abrazar la totalidad del hombre interior y no sólo a sus dones musicales; la copa del árbol de su vida, la musicalidad, se extenderá y crecerá en la proporción en que hunda sus raíces, firme y ampliamente, en la tierra de la humanidad universal”.¹⁰

Afortunadamente, en esta sinfónica tarea interdisciplinar, nuestra Facultad ha comenzado a recorrer un promisorio camino a través de la formación de varios grupos de investigación. De acuerdo al informe elaborado por el profesor Marcelo González acerca de la Primera Reunión Inter-grupos de Investigación que tuvo lugar en octubre del año pasado en esta facultad, “se verifica una convergencia en cuanto a la búsqueda y la expresión de interdisciplinariedad. A veces más lograda y a veces sólo *in fieri*. Existe una convicción subyacente respecto de una teología que se deja interpelar por un factor «externo» a ella misma. El perfil de los grupos implica escuchar metodologías y tradiciones muy distintas a las de la propia disciplina”.¹¹

Como lo decía ese gran teólogo, fallecido hace pocos años, Adolphe Gesché, sin esta interpelación proveniente de la alteridad –por ejemplo, la que pueden representar otras disciplinas– la teología correría graves riesgos. En su libro *El sentido* afirma:

“La vida misma se encuentra interesada en que existan una religión y una fe abiertas de un modo especial a la alteridad, para estar presentes de hecho

⁹ GEFFRÉ, *Le travail des théologiens*. Op.cit.

¹⁰ B. WALTER, *Of Music and Music-making*, New York, W.W.Norton & Company, Inc., 1961, 106-107.

¹¹ M. González, Informe interno de la Facultad de Teología, febrero 2010.

en la sociedad y para suscitar una esperanza verdadera y no tiránica. Esto es exactamente lo que hoy se pide (...). A este precio, el de la apertura a la alteridad, la esperanza cristiana puede defender su derecho a hacerse oír en los debates con otras corrientes de pensamiento y de sensibilidad, en las que una teología liberada de estrechamientos radicales podría encontrar la palabra que puede decir en la ciudad, si asume la condición de aliarse de modo deliberado con otros que se muestran también interesados por las grandes cuestiones. Porque se trata ahora de tener en cuenta, todos juntos, la complejidad de lo real (...). Hay una obra común que emprender. (...). Se trata más bien de buscar juntos, con los recursos que aportan los unos y los otros. Se trata de abrirse hacia aquello que existe de más grande y más amplio y que, como el Espíritu, se encuentra a menudo allí donde no se lo espera (cf. Jn 3,8) (...). En nuestra modernidad, la fe cristiana tiene necesidad de controversia para no volverse afónica. Aceptar el diálogo y la contestación –siempre que no se trate de puro interés o deserción– significa en sí mismo buscar su propia verdad, que no puede abrirse en el narcisismo, en la repetición, en la autociación perpetua. ¡No es bueno que el cristiano esté solo!”.¹²

Resulta estimulante saber que en nuestra Facultad de Teología se hace presente esta benéfica apertura a lo “externo”, a lo diverso.

También se puede leer en dicho informe del profesor González que

“la investigación puede ser un puente de primera importancia en la relación entre la Facultad de Teología y la Universidad Católica en general. Es posible que estemos ante la posibilidad de un canal estable, firme y representativo de diálogo. Se abren diversos caminos:

- Entrar en contacto con disciplinas y especialistas a los que se puede consultar.
- Aprovechar las investigaciones, congresos y visitas de especialistas extranjeros promovidos por la UCA.
- Sumarse a la red general de investigación de la universidad.

¹² A. GESCHÉ, *El sentido*, Salamanca, Sígueme, 2004, 152-154.

- Ver la posibilidad de integrar en los grupos de investigación a miembros de otras instancias de la Universidad Católica.”

También esto resulta sumamente esperanzador, y ayudará sin duda a renovar el papel de la teología dentro del concierto de disciplinas que se dictan en las diversas carreras de nuestra universidad. El planteo hecho por Juan Pablo II en *Ex Corde Ecclesiae* N°19 sigue siendo actual para nosotros. Dice allí:

“La teología desempeña un papel particularmente importante en la búsqueda de una síntesis del saber, como también en el diálogo entre fe y razón. Ella presta, además, una ayuda a todas las otras disciplinas en su búsqueda de significado, no sólo ayudándolas a examinar de qué modo sus descubrimientos influyen sobre las personas y la sociedad, sino dándoles también una perspectiva y una orientación que no están contenidas en sus metodologías.” (ECE 19)

Pero a su vez, este encuentro y este servicio redundan en un beneficio no menor para la propia teología: “la interacción con estas otras disciplinas enriquece a la teología, proporcionándole una mejor comprensión del mundo de hoy y haciendo que la investigación teológica se adapte mejor a las exigencias actuales”.

En otro pasaje del Informe se dice que “varios de los grupos se han visto confrontados por temas tales como cultura, procesos culturales, experiencia, sujetos. En todos los casos se observa un claro impacto de la realidad sobre las motivaciones y métodos de investigación. Se camina hacia una reflexión inculturada.”

Al respecto, recuerdo las reflexiones que hiciera hace pocos días Piero Coda, presidente de la Asociación Teológica Italiana:

“Existe hoy un (...) reclamo, dirigido a los creyentes, de una mayor radicalidad no sólo existencial sino también cultural. La cultura cristiana se encuentra en un momento crucial: o vuelve a fundarse a partir del acontecimiento de Jesucristo muerto y resucitado, viviente en la historia, o decae y queda marginada (...). Debemos encontrar nuevos lenguajes, argumentos y conceptualizaciones para nuestros interlocutores (...). No se puede decir a Dios sin el otro. No puedo hablar acerca de Dios sin que aquel a quien me dirijo determine mi decir. Soy llamado a escuchar el silencio, la palabra y el grito del otro. Debo

acoger lo que él me dice, también su crítica. Esta actitud tiene un fundamento teológico: el Dios de Jesús dice su Palabra al hombre hasta el punto de hacerse hombre, incluso grito del hombre.”¹³

A partir de ideas como éstas, en las que convergen iniciativas de nuestros profesores e inquietudes de importantes pensadores actuales, y a manera de formulación de un deseo, me pregunto si no será posible imaginar, en nuestra facultad y en la universidad, formas nuevas de encuentro y de diálogo entre profesores de diversas disciplinas, entre profesores y alumnos, ya que la universidad es el lugar privilegiado para la conversación cordial e inteligente. Priorizando ese paradigma de la palabra generadora de comunión y relación, y evitando estériles formalidades académicas, buscar juntos la manera de conversar más y mejor, cultivando un diálogo sereno y plural, en el que cada uno aporte, en un clima de libertad, de respeto y de humildad, su propio grano de arena en la construcción de una experiencia enriquecedora cuyo objetivo último es el de generar un mejor servicio de la Universidad ante los graves problemas de la sociedad contemporánea. Ayudar a pensar en profundidad haciendo uno mismo –con otros– el esfuerzo por entrar en dicho pensamiento profundo a través de la conversación y el diálogo.

2.2. Un diálogo especial con la filosofía

Una segunda conclusión. Considero que, dentro de ese sinfonismo o consonancia interdisciplinar, un lugar especial le corresponde al diálogo entre nuestra Facultad y la Facultad de Filosofía. Ya son múltiples los lazos que nos unen, incluyendo tareas que realizamos en común. Pero manteniéndome ahora en el registro que he elegido para esta reflexión, y retomando la propuesta del P. Lafont, ¿cómo no percibir, en ese nuevo paradigma en el que la palabra-relación debería primar sobre la palabra-contenido, cómo no percibir –insisto– las posibilidades de diálogo que se abren con la Filosofía, especialmente a través de la persona de su actual decano, el Dr. Corona?

¹³ Entrevista publicada en *Avvenire*, 29 de enero 2010.

Habiendo tenido el privilegio de trabajar y de pensar junto a él a lo largo de casi diez años, me atrevo a afirmar que el pensamiento filosófico del Dr. Corona, de una riqueza poco común, puede ser providencialmente apropiado para llevar adelante esa tarea de pensar en pos de un renovado paradigma en cuyo eje se ubica, según Lafont, el “hombre simbólico”, el hombre vinculado, el hombre habitado por el deseo de comunión.

Cito, como mero ejemplo, uno entre muchos textos escritos por el Dr. Corona:

“Una filosofía que parte de las obras de la cultura, en las que preconceptualmente y aún prelingüísticamente se le muestra al hombre el sentido, esto es, la “naturaleza” y la orientación de su vida, y que alza todo ello al inevitable –y siempre insuficiente– discurso conceptual-existencial radical, es una filosofía que lleva el calificativo de hermenéutica (...). Pero las obras de la cultura, que hablan del hombre y aún de aquello que es más que humano, sólo liberan su significación allí donde, entre ellas, se da la palabra y, conforme con el lugar en el que estamos ahora ubicados, la palabra prefilosófica, y singularmente la palabra poética, esto es, la que muestra la realidad de las posibilidades humanas supremas (...). Esta palabra, que «hace» todo símbolo, es la más originaria y así el fondo inacabable de significación desde el que se despliega la filosofía y a la que la filosofía ha de volver siempre si no ha de perder sentido. Allí está la raíz, precisamente, de la insatisfacción de toda respuesta filosófica (...) porque tal palabra religiosa es, entre todas las palabras, la más radical y abarcadora. (...). ¿No bebe toda literatura esencial, finalmente, a sabiendas o no, afirmando o rechazando, en la fuente de los textos de las grandes tradiciones religiosas? En este siglo XXI se ha de hablar del Dios cristiano (...) con la palabra poética del hombre de fe, cuyo primer testimonio se halla en la Escritura. Pero también (...) con toda palabra creyente poética; y aún (...) con toda palabra poética esencial, incluso no creyente. Todas palabras anteriores «por naturaleza» a la palabra filosófica. A esa palabra más originaria, dada de diversas maneras –y que es experiencia–, ha de volver siempre, como a

su fuente de sentido, la inevitable palabra filosófica, de pureza conceptual (...). Y allí ha de volver también toda teología”.¹⁴

2.3. Una doble reflexión final

Desde esta última afirmación del Dr. Corona concluyó con una doble reflexión acerca de la teología en el actual contexto epocal. La primera tiene una forma interrogativa. Me pregunto: ¿no nos estará invitando este nuevo paradigma a retomar “*ad intra*” de nuestra Facultad el diálogo entre la *fides qua* y la *fides quae*, o, si se prefiere, entre la Teología Moral y la Teología Dogmática? Podríamos tal vez repensar, de manera nueva, su articulación.

La segunda reflexión la hago pensando sobre todo en los alumnos de esta facultad, prolongando conceptos que el año pasado nos transmitiera el actual rector. Pienso que si la teología quiere asumir creativamente el nuevo paradigma sugerido por Lafont, entonces ella –la teología– está llamada a ser una teología teologal. Es decir que, si por una parte, ella debe estar, en cuanto ciencia, habitada por el anhelo de un pensar riguroso, también debe estar inspirada mística o poéticamente, para dejar resonar en ella y dejar pasar a través de ella el eco del Poema original, el de la Bella y Buena Nueva del Dios-Alianza, de su inquebrantable fidelidad y de su inagotable misericordia.

Ambos aspectos –el de la ciencia y el de la experiencia contemplativo-poético-teologal– deberían darse siempre unidos, aunque por cierto se acentúen en el aprendizaje y en el estudio los momentos de análisis y reflexión que harán pasar a un primer plano el aspecto ascético, esforzado y hasta crucificante del saber teológico. Pero siempre, detrás de este inevitable esfuerzo, acompañándolo y sosteniéndolo, debería manifestarse, ya desde ahora, algo de la alegría y la belleza de eso mismo –de Ese mismo– al que estamos intentando servir con nuestro estudio, como también algo de la alegría de querer comunicar a otros –a través de un pensamiento lúcido y de un lenguaje accesible, ambos preñados de experiencia– esa Verdad que

¹⁴ N. CORONA, “Hablar de Dios hoy”, *Consonancias* 23 (2008) 24-26.

*La teología
no es sólo
discurso o
palabra acerca
de Dios, sino
palabra dicha
por Dios
y también
palabra
dirigida a Él*

hemos asimilado vital e inteligentemente. Ya que la teología es, en buena medida, visitar con la inteligencia la cuestión de Dios.

Queridos alumnos, como ustedes saben bien, la teología no es sólo discurso o palabra acerca de Dios, sino también palabra de Dios –dicha por Dios–, y palabra dirigida a Dios. Los dos últimos aspectos subrayan el aspecto teologal de la teología mientras que el primero señala mejor su carácter de saber y de ciencia.

Ante todo, la teología es palabra o discurso acerca de Dios. Al respecto, afirma Olegario G. de Cardedal, en su Prólogo al libro de Mons. Ferrara:

“Desde siempre hemos sabido lo que en el siglo pasado formulaba el iniciador de la teología dialéctica en estos términos: «Como teólogos debemos hablar de Dios, pero somos hombres y, como tales, no podemos hablar de Dios». Tener que hablar y no poder hablar –agrega Cardedal– nos llevan al extremo de intentarlo una y otra vez, en espera de que Dios mismo subvenga a nuestra debilidad”.¹⁵

Por eso el hablar acerca de Dios desemboca necesariamente en la teología en cuanto eco de la palabra *de* Dios, dicha por Dios. Dice Cardedal:

“Dios ha hablado primero. La teología, como momento segundo sólo puede nacer de la atención, audición, obaudición u obediencia ante el Dios que habla (...). El teólogo recoge y repiensa la palabra que Dios nos dijo una vez y de una vez para siempre en su Hijo; esa misma que nos inspira en su perenne novedad creadora por su Espíritu Santo”.¹⁶

¹⁵ O. GONZALEZ DE CARDEDAL, “Prólogo”, en: R. FERRARA, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Salamanca, Sígueme, 2005, 9.

¹⁶ GONZALEZ DE CARDEDAL, “Prólogo”, 12.

En este mismo sentido afirma el padre Michel Messier:

“Sólo Dios, efectivamente, habla bien de Dios. Todo otro discurso acerca de Él es secundario, imperfecto, porque dice imperfectamente lo que ha sido dicho perfectamente, de una vez para siempre. En este sentido el primer teólogo o teólogo original es el Padre, y su teología es el Hijo, el Hijo encarnado que, a través de su existencia humana –encarnada, crucificada, resucitada– es la exégesis, el discurso del Padre dirigido al mundo”.¹⁷

Decía Juan XXIII: “No es el Evangelio lo que cambia, somos nosotros los que comenzamos a entenderlo mejor”. Y comenta Lafont: “Admirable idea, profecía maravillosa: estamos aún en el inicio de nuestra comprensión del Evangelio”.¹⁸ Así es: estamos aún en el inicio de nuestra comprensión del Evangelio, y siempre lo estaremos. En el *Deus semper maior* hay infinitos secretos de belleza, de amor, de ternura que aún no hemos descubierto, que aún no ha explorado a fondo la teología. Y a la vez todos esos secretos, todos esos caminos aún no recorridos, todos ellos están en Jesucristo, “el mismo ayer, hoy y para siempre” (Heb 13,8). Queridos alumnos: aprendamos a mantener unidos, en amorosa tensión, esos dos aspectos de la teología: el de la novedad del Dios siempre mayor y el de su revelación plena en Jesucristo, “el mismo ayer y hoy y para siempre”. Así habitaremos en la verdadera novedad, la de Jesús, explorada por el profesor G. Söding en su reciente tesis de doctorado.¹⁹ Y evitaremos tanto la superficialidad de una búsqueda de novedades de moda, como la idea falsa de que en la teología todo estaría ya dicho y que no nos quedaría más que repetir una letra privada de espíritu y de novedad. La teología no es repetición, sino siempre profundización, aún en la repetición. Porque la fe, como nos enseñaba Mons. E. Briancesco, es una inmensa invitación a pensar. Sí, a pensar la siempre mayor Bondad, Belleza y Verdad de Dios que resplandecen en el mismo y único Rostro, el del hombre-Dios, que es el primogénito de muchos

¹⁷ M. MESSIER, Texto Inédito. Las otras citas de este teólogo provienen de la misma fuente.

¹⁸ LAFONT, *Que nous est-il permis d'espérer*, 13.

¹⁹ G. SÖDING, *La novedad de Jesús. Realidad y lenguaje en proceso pascual*. Roma, Pontificia Universidad Gregoriana, Facultad de Teología, 2009.

*Profetas,
filósofos,
místicos,
mártires,
monjes,
poetas,
creyentes...
todos quieren
habitar en el
corazón y la
mente de todos
nosotros*

hermanos. Aprendamos entonces a “llevar la novedad de los frutos a través de la veneración de las raíces” (F. Hadjhadj).

Por último, la teología como palabra dirigida a Dios.

“Ya que –afirma el P. Messier– si Dios habla al mundo, y si el mundo puede entonces hablar acerca de Dios, es para mejor poder hablarle a Dios: la verdadera teología, que tiene su fuente en la escucha y la oración, encuentra también su realización plena en la alabanza y la celebración. ¿Acaso no era así para Jesús, que se retiraba de noche para dialogar con el Padre? ¿Acaso no es así para el resucitado, que vive para siempre en la casa del Padre, escuchándolo y alabándolo, como lo hace eternamente en cuanto Hijo? Él no es solamente Palabra del Padre y acerca del Padre, sino también Palabra al Padre: triple manera para Él de ser teólogo y de asemejarse al Espíritu, que dice al Padre lo que el Padre le ha dicho, a saber, su Hijo”.

Y nuevamente G. de Cardedal:

“Hay que distinguir y conjugar el hablar a Dios, el hablar desde Dios, el hablar con Dios y el hablar sobre Dios. De él han hablado los profetas, sobre él han pensado los filósofos, desde él han vivido los místicos, en favor de él han testimoniado los mártires, en espera de él han aguardado los monjes y ante él han vivido los creyentes (...). Esa admirable sinfonía que no cesa es la que el teólogo tiene que oír, recoger y repensar para que cada nueva generación pueda escuchar e integrarse activamente en ella”.²⁰

Profetas, filósofos, místicos, mártires, monjes, poetas, creyentes... todos ellos quieren habitar, en diversa medida, y según el talante que nos ha sido dado a cada uno, en el corazón y en la mente de

todos nosotros, estudiantes y profesores de la Facultad de teología. Entonces la teología será en nosotros hermosa experiencia vivida. Porque “la teología tiene una dimensión auto-implicativa. Estudiar teología no consiste simplemente en adquirir informaciones, sino más bien, en ese movimiento en el que adquirimos informaciones, dejarnos transformar por el estudio que emprendemos, por la realidad que descubrimos”.²¹

20 GONZALEZ DE CARDEDAL, “Prólogo”, 11.

21 H.-J. GAGEY, *La théologie à la portée de tous*, entrevista hecha por *Theologia.fr*.

SEGUNDA PARTE |

*Teología:
misterio y humanidad*

1. *Lo que está en juego en esta época*

Quiero compartir esta reflexión con ustedes y especialmente con mis hermanos y hermanas profesores y estudiantes de esta querida Facultad de Teología, intentando mantener cierta continuidad con la ofrecida hace un año para esta misma ocasión de la inauguración de un nuevo año académico. Bajo el título “Teología y contexto epocal: una mirada recíproca” busqué entonces esbozar, desde mi punto de vista, los rasgos de un posible diálogo fecundo entre la teología y la época que vivimos actualmente, en orden a pensar el servicio que ella puede prestar.²² Señalé entonces aquella cuestión que, según muchos pensadores, parece ser el problema central de la época –calificada a veces como *posmoderna*, y también como *poshumana*– diciendo que

*“es la concreta humanidad del hombre lo que está en juego, es allí donde reside la gravedad nueva de la cuestión contemporánea. Por lo tanto, allí estará también la cuestión mayor que la teología puede ayudar a pensar, la cuestión de la humanidad del hombre”.*²³

²² Cf. F. ORTEGA, “Teología y contexto epocal: una mirada recíproca”, *Teología* 102 (2010) 131-143.

²³ ORTEGA, “Teología y contexto epocal: una mirada recíproca”, 133.

Para avanzar en esa dirección sugerí la posibilidad de orientarnos siguiendo el planteo de Ghislain Lafont en su libro *¿Qué nos está permitido esperar?* Allí dice, en apretada síntesis, que estaríamos asistiendo a la muerte de una civilización fundada sobre el primado del *saber*, en la que el valor supremo era el de la *verdad*. El mundo occidental que se inició con los filósofos presocráticos y que se ha mantenido durante veinticinco siglos, a pesar de las maravillas logradas en el plano del conocer y del hacer, ese mundo, según Lafont, está llegando a su fin y el hecho nos enfrenta a cuestiones de vital importancia. Todo –dice nuestro autor–

“parecería culminar hoy en la desaparición del hombre, al menos en la forma que éste ha tenido hasta hoy. Que se acepte esta eventualidad o que se rechace, ella señala un giro epocal. El remedio, si es que lo hay y si es que hace falta, ¿estará –se pregunta Lafont– en una suerte de reinyección (...) de *humilde humanidad?*”²⁴

¿De qué manera podrá lograrse este objetivo? Aparece entonces la hipótesis central de su libro: propone *introducir otro paradigma* no para sustituir sino para integrar en él los anteriores, los de la primacía de la verdad, del saber y del hacer. Este otro paradigma tiene que ver con un rasgo esencial de la humanidad del hombre, con algo “propio del hombre”, que no se ubica en el nivel de la palabra “considerada en su contenido, en *lo que se dice*, que queda inmediatamente regido por el *saber* y la *verdad*, sino [la palabra] *en su acto vivido cuyo primer efecto es poner en relación (...)* el acontecimiento de la palabra que despierta la relación”²⁵

Basten estas referencias para retomar el planteo que ofrecí un año atrás y prolongarlo con el que les propongo hoy, al inicio del tiempo de Cuaresma, y que se intitula “Teología: Misterio y humanidad”, centrándome en esa noción de “humilde humanidad”. En torno a ella quisiera esbozar algunas ideas para la teología, para una teología enraizada en el estilo aprendido en la escuela del Concilio Vaticano II, estilo que impregna esta Facultad.

24 G. LAFONT, *Que nous est-il permis d'espérer?*, Paris, Cerf, 2009, 228-229.

25 LAFONT, Op.cit., 232.

La vida profunda de nuestra Facultad de Teología reside en el privilegio que tiene de consagrarse al estudio de la sabiduría de Dios, de explorar admirativamente su carácter misterioso y secreto, contemplando incansablemente aquello que nos fascina y seduce, a saber: ni Dios solo ni el hombre solo, sino la Alianza “nueva y eterna”, *el vínculo más que divino establecido por Dios entre su Misterio insondable y nuestra humanidad*. ¿No está acaso allí, en ese vínculo, en esa relación inefable, el corazón de nuestro aporte específico en esa “reinyección de humilde humanidad” de la que habla Lafont? Afirmarlo implicará necesariamente –para la teología– redescubrir y repensar la desconcertante *humildad de Dios*. Sólo ella podrá orientarnos en la tarea urgente y decisiva de “reaprender a ser humanos”, humildes humanos.

Esta expresión –“reaprender a ser humanos”– proviene de una entrevista hecha hace pocos años a George Steiner, el célebre intelectual escritor, teórico de la literatura y de la cultura. Le preguntaron: “¿Nosotros, que vivimos en la ‘era del Epílogo’, sobre las ruinas de Auschwitz y del Goulag, debemos «reaprender a ser humanos»? ¿Hay que inventar un nuevo humanismo?”. Su respuesta fue la siguiente:

“El siglo que acaba de terminar ha mostrado suficientemente que el modelo clásico de un humanismo capaz de resistir a la barbarie, a lo inhumano, gracias a una cierta cultura, a una cierta educación, a una cierta retórica, era ilusorio... He llegado a la intuición de que *un humanismo sin fundamento teológico* es demasiado frágil para satisfacer las necesidades humanas, para satisfacer a la razón misma...”²⁶

Más cercano a nosotros, Santiago Kovadloff afirma algo semejante al decir que: “la dimensión de lo *teológico* no es una dimensión al-

26 G. STEINER, “La barbarie douce”, *Question de n° 123: Education et sagesse*, Albin Michel 2001, 323-324.

**Un humanismo
sin fundamento
teológico
es demasiado
frágil para
satisfacer
las necesidades
humanas (Steiner)**

ternativa preexistente que volvería [hoy] a ganar actualidad. La pregunta por el hombre es la pregunta por el misterio del hombre, es decir, por lo que el hombre tiene de inconmensurable para sí mismo”.²⁷ ¿Será esta dimensión inconmensurable –paradojalmente– la “humildad” que estamos intentando pensar? Sigamos buscando entonces su relación con el fundamento teológico al que aluden Steiner y Kovadloff.

²⁷ *Criterio* 2289 (2003) 687.

2. *Anunciamos una sabiduría de Dios (1Cor 2,6-9)*

Tomemos como punto de partida un texto de la primera Carta a los Corintios que escuchamos en la Misa del Domingo 6° del Tiempo durante el año:

“Es verdad que anunciamos una sabiduría entre aquellos que son personas espiritualmente maduras, pero no la sabiduría de este mundo ni la que ostentan los dominadores de este mundo, condenados a la destrucción. Lo que anunciamos es una sabiduría de Dios, misteriosa y secreta, que él preparó para nuestra gloria antes que existiera el mundo; aquello que ninguno de los dominadores de este mundo alcanzó a conocer, porque si la hubieran conocido no habrían crucificado al Señor de la gloria. Nosotros anunciamos, como dice la Escritura, lo que nadie vio ni oyó y ni siquiera pudo pensar, aquello que Dios preparó para los que lo aman.” (1 Cor 2,6-9).

Para pensar *con* este texto admirable, para aprender a discernir y gustar esa sabiduría “misteriosa y secreta” de la que nos habla, notemos, ante todo, que se trata de un anuncio lleno de alegría, una alegría que se dirige a nuestros corazones. Pero se trata de una alegría excesiva, sobreabundante, razón por la cual “por más

Lo que Dios promete es Él mismo, participar en su vida trinitaria, absoluta e infinita

abierto y dilatado que esté nuestro corazón, jamás podrá ser la medida de lo que Dios promete. Porque lo que Dios promete es Él mismo, es participar en su vida trinitaria, absoluta, infinita, que desborda todas nuestras capacidades. Y también todas nuestras expectativas y deseos.” San Pablo nos habla de ese exceso que Dios ha preparado para nosotros: “Lo que ha preparado es su hospitalidad, es recibirnos en Su casa, junto a Él, y concedernos finalmente el verlo cara a cara”.²⁸ Así se expresa Jean-Louis Chrétien, agregando con humor que, afortunadamente, “la oceánica alegría divina no está limitada por el volumen de nuestro modesto acuario”. Señala también que nadie ha dicho mejor esto que San Anselmo, en el final de su *Proslogion*, comentando la frase de san Mateo (Mt 25,21): “entra en el gozo de tu Señor”. Dice Chrétien:

“No es la alegría del Señor la que entrará en nosotros, es decir, solamente la pequeña, la muy pequeña parte que puede entrar allí, sino que nosotros entraremos en la Suya, como un navegante entra en un océano... Entrar en el gozo de Aquel que es para siempre más grande que nuestro deseo significa entrar en él incesantemente, incluso en la vida eterna... La eternidad no significa la extinción del deseo, sino su inflamación y su incandescencia, en una medida sin medida que sólo Dios conoce, la del amor”.²⁹

Comenzamos a gustar así el sabor teologal, excesivo, del texto paulino. Avancemos un poco más. Acerca de este mismo texto de la primera Carta a los Corintios, Miguel Corbin s.j., conocido estudioso de San Anselmo, dice algo semejante:

“Muchos, yo el primero, se preguntarán: ¿qué es esto que anuncia [el Apóstol], qué es esta plenitud desbordante que viene hacia nosotros desde los orígenes? Queremos saber *qué es*, pero ¡atención! Saber qué es significa comprender, y comprender significa ubicar dentro de nuestro horizonte familiar, encerrar en nuestros límites, circunscribir, como hace la vista cuando percibe un árbol en medio del campo, como hace el oído cuando distingue un sonido, o como hace el corazón cuando discierne sus pensamientos. Pero acá el

Apóstol dice, sin la menor ambigüedad, que se trata de lo *in-visible*, de lo *in-audito*, de lo *im-pensable*, de lo que «supera todo conocimiento» (Ef 3,19), de lo que es «más grande que nuestro corazón» (1 Jn 3,20). De donde se sigue esta paradoja: la Iglesia nos anuncia algo que es más maravilloso que toda maravilla, pero ese «algo» no lo vemos, no lo escuchamos, no lo sentimos, *como si la plenitud sobreabundante se mostrase a nosotros en el vacío del saber y de la visión*. [...] Pero, más que de un vacío, se trata de un *vaciamiento*, de «hacer el vacío». ¿El vacío de qué? ... De todos los ídolos a los que servimos en vez de amar por encima de todo al «único Dios verdadero» (Jn 17,3). La sobreabundancia que viene hacia los hombres se anuncia entonces de esta manera: haciendo el *vacío*, *vaciano* sus corazones, abriendo un espacio que no puede clausurar nada de lo que se ve, de lo que se escucha.”³⁰

La reflexión de Corbin nos ofrece una ayuda importante para nuestra búsqueda al permitirnos entender esa “humilde humanidad” de la que nos habla Lafont en relación con la *experiencia del vacío*, del vaciamiento de nuestros ídolos, entre los que, sin duda –y especialmente en nuestro caso– hay que ubicar también los conceptuales. Todos deseamos saber o comprender *qué es “eso”* que Dios “preparó para nuestra gloria”, pero no es encerrándolo en los estrechos límites de nuestra comprensión –o de lo que creemos comprender– como lograremos una aproximación adecuada a lo que es “invisible, inaudible, inimaginable”, a lo que “supera todo conocimiento”, sino que lo lograremos en el vacío, en el vaciamiento de todas nuestras idolatrías. Podríamos decir que lo lograremos haciendo “pasar”, o mejor, dejando pasar –en pascua incesante– lo que ya sabemos o comprendemos, por un vacío que lo purifique y lo libere de todo residuo idólatrico. Pero ese vaciamiento, obviamente, no puede ser obra nuestra sino que, como agrega Corbin, es fruto de la Pascua, del “paso de la muerte a la vida cumplido en favor nuestro por nuestro Señor Jesucristo. Porque, en efecto, ¿qué es “más sabio que la sabiduría de los hombres”, sino “la locura de Dios”; qué es “más fuerte que la fortaleza de los hombres”, sino “la debilidad de Dios” (1Cor 1,25)? Esta locura y esta debilidad

28 J.-L. CHRÉTIEN, *Sous le regard de la Bible*, Paris, Bayard, 2008, 86.

29 Idem, 87.

30 M. CORBIN, *L'entre-temps*, Paris, Cerf, 1992, 70-71.

coinciden con el Amor desarmante de Jesús, que aceptando la cruz, vacía a todos los ídolos que alienan al hombre.

Al vaciar a los ídolos –las Potencias de las que habla Pablo– desenmascarando su inanidad, el Señor muerto y resucitado nos vacía también a nosotros mismos –creyentes– de toda idolatría, para poder así colmarnos con el vino nuevo del Espíritu que vivifica divinamente lo más hondo e íntimo de nuestro ser. Y así nos da a degustar, ya ahora, y sin que jamás podamos comprenderlo adecuadamente, “lo invisible, inaudito e impensable que Dios preparó para los que lo aman”, es decir –como afirma Joseph Moingt s.j.– el “verdadero misterio”, que consiste en “el amor que viene de Dios a nosotros pasando por Cristo y el Espíritu”. El Amor desarmado y desarmante de Dios por nosotros: he allí la “sabiduría de Dios, misteriosa y secreta” de la que nos habla san Pablo y que intentamos pensar en nuestra Facultad. Fiesta del pensamiento teológico: *aprender a pensar en la admiración*.

Según Moingt, la palabra “misterio” puede entenderse de dos maneras. En primer lugar puede evocar

“algo que nuestra razón no puede conocer por sí misma, y que, incluso si es revelado por Dios, nuestra inteligencia no puede profundizarlo. Por ejemplo, dice Moingt, las preguntas que se planteaba san Agustín y que le quitaban el sueño: ¿cuál es la diferencia entre la generación del Hijo y la procesión del Espíritu? Lo que aquí se entiende por misterio es más bien el límite que encuentra nuestra propia razón. En un cierto nivel de especulación, nuestra razón llega a conceptos que ella misma no logra articular o conciliar.”

En este primer sentido, la palabra misterio no se refiere tanto a Dios sino a nosotros, señalando una especie de “callejón sin salida” teórico. Invitación a la humildad intelectual ante el exceso de Dios.

“Hay un segundo sentido de la palabra misterio, afirma Moingt, menos intelectual y más arraigado en la realidad de la fe. Se trata de comprender de qué manera Dios nos aprecia, nos ama, por qué desea habitar en nosotros. Tal es el corazón, la verdad del misterio, más allá de toda especulación teológica: el por qué del amor de Dios, la manera en la que Él se dona y nos necesita...”

Enunciar así la fuerza de la gratuidad de Dios equivale a decir, en otras palabras, que Él existe para nosotros; es atribuirle una relación con nosotros que lo condiciona. Hay una dimensión de «locura» en este amor, según la expresión de san Pablo; la locura de Dios que se revela en el Crucificado... Aquí está su misterio”.³¹

Podríamos agregar: aquí está Su humildad, aquí está la divina humildad, aquella que puede hacer nacer en nosotros la “humilde humanidad” que tanto necesitamos hoy.

31 J. MOINGT, *Les trois visiteurs: entretiens sur la Trinité*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999, 81-83.

3. *Teología y oración, fiesta trinitaria*

¿Qué podemos ir atesorando de estas reflexiones para nuestro estudio de la teología, estudio que quiere contaminarse siempre más de esta divina humildad y purificarse de toda idolatría? Cuando presenta el libro de sus homilías dominicales, el padre Corbin afirma:

“Universitario y teólogo de profesión, no pretendo ignorar ni la exégesis bíblica ni la historia de los concilios, pero no admito ciertos hábitos intelectuales que me parecen favorecer la pereza espiritual. ¿Por qué separar el rigor de un camino lógico, del impulso de la oración –privada o comunitaria– como si el ser humano pudiese desdoblarse por una parte en el *sabio* –neutro, descomprometido, crítico, dominador de su tema– y por otra en el *orante*, consciente de su debilidad y de su pecado?” [Y agrega:] “Si la Novedad de Dios en la incorporación de su Hijo a nuestra humanidad es, simultáneamente, el inmutable desbordamiento de Dios en Dios y la libre destinación del hombre a desbordar al hombre, no habrá auténtica teología, ni auténtica lectura de las Escrituras, ni auténtica predicación de la Palabra... sino en la actitud orante que le permite a Dios ser «más grande que nuestro corazón» (1Jn 3,20) y que suplica gozosamente por el crecimiento de su Reino, por el cumplimiento de su voluntad, por el perdón de las ofensas”.³²

³² CORBIN, Op.cit.,10-11.

*La búsqueda
teológica
ante el exceso
de Dios nos
conduce a
una teología
humilde y
admirativa
del Misterio
siempre más
desbordante*

Nuestra búsqueda teológica de una “humilde humanidad” nos va conduciendo hacia una teología *humilde*, aquella que, como nos recuerda Corbin y nos lo enseñan todos los verdaderos teólogos –empezando por los de nuestra propia Facultad– a la vez que madura pacientemente en el esfuerzo intelectual, se desarrolla y se enriquece en una atmósfera de oración, de súplica por el advenimiento del Reino y por el perdón de nuestros pecados. Todo ello en la experiencia de una alegría admirativa profunda, esa alegría propia de la Buena Nueva, que nos descubre gozosamente la eterna Novedad de Jesús, “el mismo ayer, hoy y siempre” (Heb 13,8), en quien todo hombre está invitado a vivir eternamente la felicidad invisible, inaudita e impensable de la Fiesta trinitaria. Experiencia de alegría que vivió el mismo Jesús cuando “se estremeció de gozo, movido por el Espíritu Santo, y dijo: «Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, por haber ocultado estas cosas a los sabios y prudentes y haberlas revelado a los pequeños»...” (Lc 10, 21). Como afirma la primera de las bienaventuranzas, la de los pobres de espíritu, ellos, los humildes y los pequeños, reciben en el *presente* el gozo del Reino; para ellos el Reino es “menos prometido que dado”, como decía San Bernardo.

Análogamente, docentes y estudiantes de esta Facultad también podemos gozosamente experimentar, en el *presente* de nuestro estudio de la teología, así entendida y vivida como humildad, el *acontecimiento* que nos llena de asombro, admiración y agradecimiento, y que es precisamente *el mismo* acontecimiento que queremos ofrecer al mundo en el que vivimos, a saber, el de la experiencia del Reino, en cuanto *divino advenimiento de nuestra propia humanidad* –humilde humanidad– por obra del amor sobreabundante del Dios Trino, el Dios Humilde que existe *para* nosotros –el Padre–, *con* nosotros –el Hijo– y *en* nosotros –el Espíritu–. Humanidad del hombre que adviene en el amor como humanidad en comunión, la de un “nosotros” nuevo que nos ha sido dado en la amistad del Dios-Alianza, quien nos ha dicho su Nombre en la revelación insuperable del

“Yo soy” (Ex 3,14), Nombre divino que ahora, en Jesús, nos incluye entrañable y amorosamente: “Yo –con ustedes– soy”, εγώ –μεθ’ ὑμῶν– εἶμι (Mt 28,20). Advenimiento de divina humanidad, de humilde humanidad: aprender a vivir también nosotros –llamados a la semejanza divina (1Jn 3,2)– del mismo deseo inclusivo de Dios, diciendo y actuando la divina humildad del “yo con ustedes soy”, yo quiero ser con ustedes, no sin ustedes. “Desafío del hermanamiento”, como afirma José C. Caamaño.³³

¿No es acaso este acontecimiento, el del advenimiento del Reino, del “hombre nuevo”, de la “nueva criatura”, del nuevo “pueblo de Dios”, la realización de esa más “humilde –y por lo tanto más divina– humanidad” de la que el mundo actual está tan necesitado? ¿No es “eso” lo que, como teología, podemos y debemos pensar y anunciar al hombre contemporáneo –“¡Ay de mí si no predicara el Evangelio!” (1Cor 9,16)– no sólo como algo urgente sino también –en cuanto lo vivimos *ya* en la Iglesia– como algo *posible* y, por añadidura, *bello*? Una teología humilde, es decir, orante, amante, consciente de sus límites, admirativamente abierta al exceso del Dios siempre mayor, podrá cantar en el presente –a ejemplo de María, la humilde servidora– el canto nuevo, el “ya pero todavía *más*” de las maravillas que puede obrar el Señor en el corazón humano, empezando por el nuestro.

33 J. C. CAAMAÑO, “Aspectos de la cultura popular en la cultura urbana”, *Teología* 103 (2010) 101-115, 112.

4. *Divina ternura*

Es esa música nueva la que nuestro mundo espera de nosotros, la música entonada por la voz de *la divina ternura*, esa voz que –según Maurice Bellet–

“dice la única cosa importante, y que puede tomar muchas formas: tú eres mi hijo; tú eres mi hija; hoy resucitas de entre los muertos; lo peor puede ser transformado en camino; en ti permanece el don inaferrable que nada ni nadie destruirá, ni siquiera tú; vivir es posible; eres amado; puedes amar; el deseo del deseo de vivir y de amar es suficiente; eres grande en la medida de tu pequeñez, de tu humillación, de tu dolor; hoy comienza tu comienzo; nunca es demasiado tarde, ni demasiado poco, etc. Una palabra de este tipo –afirma Bellet– se dice tal vez sin palabras, puede ser un canto, o la brisa suave que escuchó Elías, puede ser la luz de un amanecer, o la música, o el rostro amado, o una o dos palabras del Evangelio, o de no importa quien, hasta de un libro mediocre. Y entonces un haz de luz atraviesa las tinieblas, tal vez de modo fulgurante, tal vez no. Sobre esto no hay dominio, ese haz de luz escapa a toda manipulación. Esta voz habla donde quiere. Pero ¿la voz de quién? La voz de Dios, nos apuramos a responder.” [Pero Bellet nos advierte que debemos tener cuidado] “porque con facilidad referimos esta voz inefable a lo que ya sabemos de Dios (...) Entonces, lo que nos hace falta es *invertir la perspectiva*. No deberíamos decir: esta voz, ya sabemos que es de Dios, sino: *Dios es aquel que se escucha cuando escuchamos esta voz inasible*. Así debemos escuchar la Escritura

y los Evangelios, no sabiendo anticipadamente lo que nos va a decir, sino escuchando lo que nunca podremos encerrar en lo ya sabido, a saber, la Palabra que coincide con la resurrección del hombre...".³⁴

Esta última idea, como vemos, mantiene una profunda sintonía con lo que afirmaba Corbin acerca de lo invisible, lo inaudito y lo impensable del Misterio divino, Misterio –recordémoslo una vez más– que reside en el hecho de que Dios haya querido, desde “antes de la creación del mundo” (Ef 1,4), ser un Dios para, con y en el hombre. “Adviene entonces –continúa Bellet– este pensamiento increíble: Dios está en el hombre, precisamente cuando el hombre deviene un puro acoger lo que él no sabe ni posee de ningún modo, pero que se adviene y se revela en él en la medida misma en que se hace amor de todo el hombre y de todos sus hermanos y hermanas humanos; y particularmente de aquellos cuya humanidad está pisoteada y destruida”. Y concluye:

“Puede ser que, frente a Dios, la mejor palabra sea la que le dirigimos, la invocación, que no pretende alcanzar ningún saber sino que se dirige hacia quien está allí, como lo hacemos con alguien cuando lo amamos; o también la palabra que de Dios viene hacia nosotros a través de una palabra humana gracias a la cual se despierta en nosotros algo del verdadero deseo. Entonces Dios es aquello que habita la palabra, para que la palabra humana permanezca abierta a ese don primero e inaferrable sin el cual estaríamos ya muertos bajo la ley de la violencia... Lo mejor que podemos esperar es que, siguiendo Su ejemplo, lleguemos a hablar divinamente a aquellos que encontramos y a nosotros mismos. Así tendremos la oportunidad de ser prójimos de Aquel que quiere que todos los hombres se salven”.³⁵

He aquí entonces la palabra-relación, creadora del vínculo vivificante para una humanidad humilde. La teología puede mostrar entonces que, con su pensamiento, su discurso y su testimonio, ella es capaz también de enriquecer la experiencia humana en cuanto tal a través del Evangelio, entendido y anunciado como aconte-

cimiento no sólo religioso sino también antropológicamente significativo: “el acontecimiento de la palabra que despierta la relación”. Queridos estudiantes y profesores: no sé si he llegado a transmitir en mis ideas y palabras lo que me propuse al inicio de esta reflexión: que nuestro estudio serio y esforzado de la teología se realice siempre en la admiración, y nos conduzca siempre más hacia un hablar divinamente a nuestros hermanos con la Palabra-don, aquella que, haciéndonos humildes como ella es humilde, nos comunica la Vida en abundancia, para que, a la vez, nosotros la comuniquemos, creando así vínculos que nos permitan esperar.

**La teología
puede mostrar
que ella es capaz
de enriquecer
la experiencia
humana a través
del Evangelio**

³⁴ M. BELLET, *La chose la plus étrange*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999, 79-81.

³⁵ Idem, “Si je dis Dieu”, *Etudes* 4035 (2005) 523-529.

TERCERA PARTE

*El Concilio Vaticano II:
acontecimiento eclesial,
teologal, humano*

*Una aproximación a partir de los discursos
de Juan XXIII y Pablo VI*

1. *Instrumentos del Espíritu*

Las siguientes consideraciones no pretenden ser una síntesis de los principales temas abordados por el Concilio Vaticano II, ni un comentario a sus grandes documentos, como tampoco una evaluación de su recepción, medio siglo después de su apertura. Ellas están más bien orientadas a captar y expresar, hasta donde eso me sea posible, la renovación que, a través del corazón y la mente de sus dos pontífices, Juan XXIII y Pablo VI, el Espíritu Santo comunicó a todo el cuerpo como dinamismo de saludable conversión y de apertura a horizontes y temas insospechados, provocando un notable cambio de mentalidad en la Asamblea a medida que avanzó el desarrollo del Concilio. Es claro que el Vaticano II significaba para ellos un verdadero acontecimiento eclesial, teologal y humano, un acontecimiento que Juan XXIII, al inaugurar solemnemente el Concilio, interpretaba “como un regalo especial de la Providencia divina”.³⁶ Por su parte, pasada una década de la clausura

³⁶ El hecho de optar por una consideración de los discursos de Juan XXIII y Pablo VI, y no por un comentario a los textos conciliares, no implica de mi parte privilegiar la «hermenéutica de la discontinuidad» –a la que se refiere Benedicto XVI– que valora el *espíritu* del Concilio por sobre los *textos*. Pienso, por el contrario, con H. Legrand, que una *historia de los textos* producidos por el Concilio ayuda a «protegerlo» de interpretaciones carentes de fundamento. Para esta cuestión, y para la noción del Concilio como “acontecimiento”, cf. H. LEGRAND, “Quelques réflexions ecclésiologiques sur l’Histoire du concile Vatican II de G. Alberigo”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (2006) 495-520.

del mismo, Pablo VI le escribía a Monseñor Lefebvre en 1976: “El concilio Vaticano II no tiene menos autoridad, e incluso bajo ciertos aspectos es más importante aún que el concilio de Nicea”.

Ante la inmensidad del Vaticano II, fruto maravilloso del Espíritu Santo para la Iglesia y, a través de ella, para el mundo, me limitaré a considerar algunos aspectos de los ocho discursos –dos de Juan XXIII y seis de Pablo VI– con los que estos papas inauguraron y clausuraron cada una de las cuatro sesiones del Concilio ecuménico Vaticano II, entre 1962 y 1965. Citaré pasajes de estos discursos, y me servirán de guía y de apoyo, en el desarrollo teológico de algunos temas, dos libros de Ghislain Lafont: *Imaginar la Iglesia católica*,³⁷ y su segunda parte, recientemente publicada, *La Iglesia en trabajo de reforma*.³⁸

El Concilio Vaticano II asumió la relación con el mundo moderno y abrió un inmenso y novedoso horizonte de esperanza y de diálogo

Al compartir con ustedes estas ideas lo hago con el deseo de que esta meditación sobre un acontecimiento de tanta trascendencia, como lo es el Vaticano II, nos estimule en la búsqueda de pistas valiosas para la Nueva Evangelización a partir de nuestro enraizamiento en su viviente dinamismo espiritual y sobrenatural. Con este objetivo, contemplando con una distancia de medio siglo el acontecimiento del Concilio que reflejan esos ocho discursos, me animo a proponer algunos aspectos que lo caracterizaron, y que señalan la profundidad sobrenatural que, como instrumentos del Espíritu Santo, le transmitieron Juan XXIII y Pablo VI, aspectos que buscan poner de manifiesto la *matriz teológica* del Vaticano II: 1) un Concilio animado por la esperanza, 2) un Concilio desbordante de caridad, 3) un Concilio en busca de un lenguaje nuevo al servicio de la fe, 4) un Concilio habitado por una renovada experiencia de Cristo, y por último, 5) un Concilio para una Iglesia gozosa, testimonial y dialogante.

37 G. LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, Paris, Cerf, 2000 (1995).

38 Idem, *L'Église en travail de réforme*, Paris, Cerf, 2011.

2. *Un Concilio animado por la esperanza*

En la Carta Apostólica *Porta fidei*, Benedicto XVI, convocando a la Iglesia a celebrar en 2012 el Año de la fe, afirma:

“He pensado que iniciar el *Año de la fe* coincidiendo con el cincuentenario de la apertura del Concilio Vaticano II puede ser una ocasión propicia para comprender que los textos dejados en herencia por los Padres conciliares, según las palabras del beato Juan Pablo II, «no pierden su valor ni su esplendor. Es necesario leerlos de manera apropiada y que sean conocidos y asimilados como textos cualificados y normativos del Magisterio, dentro de la Tradición de la Iglesia. [...] Siento más que nunca el deber de indicar el Concilio como *la gran gracia de la que la Iglesia se ha beneficiado en el siglo XX*. Con el Concilio se nos ha ofrecido una *brújula segura* para orientarnos en el camino del siglo que comienza»”.³⁹

¿Qué mejor motivación que la que nos ofrecen estas palabras para emprender nuestra reflexión? Si bien pretendo honrar con ella el 50º aniversario de la *inauguración* del Concilio Vaticano II, empezaré haciendo referencia al Discurso de *clausura* en el que el papa Pablo VI, el 7 de diciembre de 1965, afirmaba lo siguiente:

39 BENEDICTO XVI, Carta Apostólica *Porta Fidei*, Buenos Aires, Ágape, 2011, N° 5.

“Pero no podemos omitir la observación capital, en el examen del significado religioso de este Concilio, de que *ha tenido vivo interés por el estudio del mundo moderno*. Tal vez nunca como en esta ocasión ha sentido la Iglesia la necesidad de conocer, de acercarse, de comprender, de penetrar, de servir, de evangelizar a la sociedad que la rodea y de seguirla; por decirlo así, de alcanzarla casi en su rápido y continuo cambio. Esta actitud, determinada por las *distancias y las rupturas ocurridas en los últimos siglos*, en el siglo pasado, y en éste particularmente, entre la Iglesia y la civilización profana (...) ha estado obrando fuerte y continuamente en el Concilio”.⁴⁰

El tema al que se refiere Pablo VI es central para comprender el Vaticano II: se trata del conflicto entre la Iglesia y la Modernidad. Según Lafont, se puede hablar de Modernidad a partir del momento en que

“el hombre y el mundo comenzaron a ser considerados en sí mismos y, en cierta medida, al margen de la condición de mundo caído y rescatado, [que estaba] definida por la oposición tajante entre Cristo triunfante y el Príncipe de este mundo. Se puede decir entonces que hay ‘modernidad’ cuando las coordenadas de pecado y salvación, de Satanás y de Cristo, dejan de ser las únicas tenidas en cuenta para definir la existencia humana, o también, cuando se descubre que hay una cierta gestión posible de sí mismo y de los otros sin [necesidad de una] referencia inmediata a la dramática de la salvación. Eso significa concretamente que la sexualidad, el dinero, el poder, la técnica conquistan un cierto derecho a la existencia autónoma, según las leyes tomadas de la realidad misma de los hombres y de las cosas... la razón humana, artesana del descubrimiento y del uso de esos valores, adquiere entonces una importancia desconocida”.⁴¹

Con una mirada más crítica, De Lubac sostiene que para muchos

40 PABLO VI, “Discurso pronunciado el 7 de diciembre de 1965”, en: CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituciones, Decretos, Declaraciones*, Madrid, BAC, 21966, N^o 6. Las citas de los Discursos pontificios durante el Concilio, con la numeración correspondiente, se toman de esta edición.

41 Cf. LAFONT, *Imaginer l’Église catholique*, 31-32.

“la modernidad comienza verdaderamente con la aplicación exclusiva del espíritu científico al estudio del hombre, es decir, con el surgimiento de las ciencias humanas y el advenimiento de su monopolio, con la expulsión de toda reflexión metafísica como también de toda religión... y el rechazo de ver en el hombre ninguna aspiración trascendente y de admitir que el hombre supera infinitamente al hombre”.⁴²

La cuestión que se planteaba a partir de aquí consistía en saber de qué manera la imagen moderna del mundo se lograría articular, o no, con la imagen anterior del mundo, definida por el conflicto entre dos soberanías, la del Maligno y la de Cristo. Cuestión inevitable, ya que el mundo moderno nació y se desarrolló primeramente en el seno de un mundo cristiano, jerárquicamente pensado y vivido.

Y puede decirse que, en lo concreto, ese descubrimiento de una dimensión nueva del mundo, parece haberse realizado con una mentalidad y una voluntad de emancipación, combativa, en parte provocada y agravada porque las instituciones nacidas de la precedente imagen del mundo no comprendieron ni aceptaron el advenimiento de una concepción diferente del hombre y del mundo, y defendieron ásperamente su legitimidad pasada. Según Lafont, no se supo pensar la autonomía de la creación manteniendo su dependencia del Creador, ni se logró evaluar –desde el naciente mundo moderno– el impacto, sobre la realidad concreta y el desarrollo de los valores creados, de la Revelación y de la Alianza, del pecado y de la Redención. Habría sido necesario –pero no se logró hacerlo– poder definir rápidamente una cierta línea de pensamiento y de acción que estableciese, para el hombre y para el mundo, una autonomía mesurada, manteniéndola dentro de la Alianza y consciente de los riesgos del pecado. Allí estuvo quizás el drama histórico concreto del nacimiento de la modernidad: intervino y se desarrolló sin ser verdaderamente pensada.

Analizando más profundamente el problema, se puede decir, con nuestro autor, que la puesta a punto de la modernidad, por su novedad y dificultad, requería tiempo; se trataba de articular una afirmación positiva de los valores creados, con una definición de las justas y necesarias prohibiciones que, limitando el deseo de

42 H. CARDINAL DE LUBAC, *Entretien autor de Vatican II*, Paris, Cerf, 2007 (1985), 71-72.

absoluto que nos es propio, permitiesen a esos valores desarrollarse sin lesionar al hombre, a la sociedad o a la naturaleza, como también había que articular dichos valores con una conciencia clara de las heridas que impiden o hacen difícil ese desarrollo. Pero en vez de buscar ese sano equilibrio, el hombre moderno se precipitó cada vez más en un dinamismo desmesurado de expansión, en la extensión ilimitada de su poder y en la acumulación descontrolada de posesiones, con los consecuentes desequilibrios negativos; mientras que la Iglesia, por su parte, fortificó sus bastiones y se acantonó en actitudes de rechazo y de condenación, sin contribuir verdaderamente a la construcción de ese nuevo equilibrio. Las autoridades de la Iglesia, acostumbradas a la gestión de un mundo concebido de manera inmediatamente religiosa y esencialmente jerárquica, no supieron reconocer la naciente autonomía, para guiarla discretamente, confiando en el hombre. Al contrario, parecen haberse reafirmado en su postura, alimentado así en el hombre de la modernidad una actitud de rebeldía, de la que se siguió un aumento de las “distancias y rupturas” entre la Iglesia y el mundo.⁴³

Benedicto XVI, en su Discurso a la Curia romana en diciembre de 2005, señaló, refiriéndose al concilio Vaticano II, que él

“debía determinar de modo nuevo la relación entre la Iglesia y la edad moderna. Esta relación tuvo un inicio muy problemático con el proceso a Galileo. Luego se rompió totalmente cuando Kant definió la ‘religión dentro de la razón pura’ y cuando, en la fase radical de la revolución francesa, se difundió una imagen del Estado y del hombre que prácticamente no quería conceder espacio alguno a la Iglesia y a la fe. El enfrentamiento de la fe de la Iglesia con un liberalismo radical y también con unas ciencias naturales que pretendían abarcar con sus conocimientos toda la realidad hasta sus confines, proponiéndose tercamente hacer superflua la ‘hipótesis Dios’, había provocado en el siglo XIX, bajo Pío IX, por parte de la Iglesia, ásperas y radicales condenas de ese espíritu de la edad moderna. Así pues, aparentemente no había ningún ámbito abierto a un entendimiento positivo y fructuoso, y también eran drásticos los rechazos por parte de los que se sentían representantes de la edad moderna.”

43 Las ideas de los párrafos anteriores sintetizan LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, 33-35.

Como vemos, más allá de algunos matices, hay coincidencias en las miradas que contemplan esa época sin duda difícil en cuanto a la relación entre la Iglesia y la modernidad. Se trató, para decirlo con palabras de monseñor Briancesco, del choque entre una exagerada absolutización de la inmanencia, por parte de la modernidad; y una acentuada inmanentización del Absoluto, por parte de la Iglesia modelada en la cristiandad.

“Se puede decir entonces –concluye Lafont– que, históricamente, el injerto de la modernidad sobre el mundo religioso, definido por el conflicto entre el bien y el mal, no se logró verdaderamente: el mundo del pecado y de la gracia no supo qué hacer con un mundo entendido como naturaleza y poder, e intentó ignorarlo o rechazarlo; inversamente, éste desarrolló su autonomía en una independencia cada vez más grande signada por una ideología de racionalidad y progreso, pero de la cual no percibió el desequilibrio. La modernidad que se construyó históricamente resultó de esta conjunción entre una percepción justa y un desarrollo perverso de la autonomía de los valores, tanto de la naturaleza como del hombre.”⁴⁴

Sabemos que el siglo pasado demostró trágicamente los frutos amargos de esa perversión, y consiguientemente la tentación fue –y sigue siendo– muy grande de cuestionar críticamente toda la modernidad. Esa interpretación global negativa de la modernidad da hoy como resultado una posmodernidad amargamente lúcida, desencantada y aterrorizada a la vez, indecisa e incierta, que reencuentra, pero en modalidad secularizada, al mundo religioso cristiano del pecado y de la gracia, también él tentado, a causa del fracaso moderno, de insistir más sobre el pecado que sobre la gracia. En ambos casos, un cierto clima “apocalíptico” parece imponerse,⁴⁵ como también el sentimiento de que la civilización presente, al menos en Occidente, estaría llegando a su fin. Es la crisis posmoderna de la esperanza.⁴⁶

44 LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, 36.

45 Cf. LAFONT, *L'Église en travail de réforme*, 130-131.

46 Cf. F. ORTEGA, “La esperanza y la historia. En diálogo con Spe salvi”, *Consonancias* 26 (2008) 3-23.

“En esta perspectiva uno podría preguntarse si, en su lugar y a su manera, la experiencia del Vaticano II no podría contribuir a instaurar, por el contrario, una esperanza; sin mirar el pasado de modo unilateralmente negativo, ni el presente como esencialmente amenazado, e indicando reformas a realizar y caminos a recorrer para relanzar la historia, y no sólo en la Iglesia.”⁴⁷

Asumiendo esta estimulante sugerencia de Lafont, no estará de más entonces poner de relieve cómo reaccionó el Concilio –en la voz de sus dos papas– ante la tentación del pesimismo. Porque si bien la posmodernidad es un fenómeno que se manifestó abiertamente en época más reciente, ya en tiempos del Vaticano II se vivía en Occidente un cierto clima apocalíptico.

Oigamos primero a Juan XXIII, ante todo en un pasaje de su convocatoria al Concilio, el 25 de diciembre de 1961: “Haciendo nuestra la recomendación de Jesús de saber distinguir los signos de los tiempos, creemos descubrir en medio de tantas tinieblas numerosas señales que nos infunden esperanza en los destinos de la Iglesia y de la humanidad”.⁴⁸ Luego, en el Discurso con el que inauguraba solemnemente el Concilio, el 11 de octubre de 1962:

“En el cotidiano ejercicio de nuestro ministerio pastoral llegan, a veces, a nuestros oídos, hiriéndolos, ciertas insinuaciones de almas que, aunque con celo ardiente, carecen del sentido de la discreción y de la medida. Tales son quienes en los tiempos modernos no ven otra cosa que prevaricación y ruina. Dicen y repiten que nuestra hora, en comparación con las pasadas, ha empeorado, y así se comportan como quienes nada tienen que aprender de la Historia, la cual sigue siendo maestra de la vida, y como si en los tiempos de los precedentes Concilios ecuménicos todo procediese próspera y rectamente en torno a la doctrina y a la moral cristiana, así como en torno a la justa libertad de la Iglesia. Mas nos parece necesario decir que disentimos de esos profetas

⁴⁷ LAFONT, *L'Église en travail de réforme*, 321.

⁴⁸ JUAN XXIII, Constitución Apostólica *Humanae salutis*, N° 3.

de calamidades que siempre están anunciando infaustos sucesos como si fuese inminente el fin de los tiempos.”⁴⁹

No es que el papa desconociera los males de su tiempo, ni tampoco que se hiciera ilusiones con respecto al hombre, pero eso no logró empañar su mirada esperanzada sobre el hombre y el mundo. Según Lafont, “la benevolencia de Juan XXIII por todo hombre implicaba en él una renovación de la esperanza teologal”. Y citando como ejemplo un párrafo de ese su primer Discurso, en su versión original,⁵⁰ comenta: “Este texto extraordinario, que corresponde a la práctica de Angelo Roncalli a lo largo de toda su vida, propone una visión realmente positiva del género humano, considerado desde el punto de vista de la religión”.⁵¹

Por su parte, Pablo VI también contemplaba con dolor el mundo contemporáneo al Concilio. En su primer Discurso, el 29 de septiembre de 1963, confesaba:

“No termina aquí nuestra amargura. La mirada sobre el mundo nos llena de inmensa tristeza al contemplar tantas calamidades: el ateísmo invade parte de la humanidad y arrastra consigo el desequilibrio del orden intelectual, moral y social, del que el mundo pierde la verdadera noción. Mientras aumenta la luz de la ciencia de las cosas, se extiende la oscuridad sobre la ciencia de Dios y, consiguientemente, sobre la verdadera ciencia del hombre. Mientras el progreso perfecciona maravillosamente los instrumentos de toda clase de que el hombre dispone, su corazón va cayendo hacia el vacío, la tristeza y la desesperación.”⁵²

Pero al final del Concilio, en el Discurso de clausura, Pablo VI mostró la misma mirada positiva que había tenido su predecesor:

⁴⁹ Idem. “Discurso pronunciado el 11 de octubre de 1962”, N° 9-10.

⁵⁰ “Unidad de los católicos entre sí, sólida y ejemplar; unidad de los cristianos pertenecientes a diferentes confesiones de aquellos que creen en Cristo... Unidad de aquellos que pertenecen a las diferentes familias religiosas no cristianas”. LAFONT, *L'Église en travail de réforme*, ...160.

⁵¹ Idem, 160.

⁵² PABLO VI, “Discurso pronunciado el 29 de septiembre de 1963”, N° 48.

“¿Y que ha visto este augusto Senado en la humanidad, que se ha puesto a estudiarla a la luz de la divinidad? Ha considerado, una vez más, su eterna doble fisonomía: la miseria y la grandeza del hombre, su mal profundo, innegable e incurable por sí mismo, y su bien, que sobrevive, siempre marcado de arcana belleza e invicta soberanía. *Pero hace falta reconocer que este Concilio se ha detenido más en el aspecto dichoso del hombre que en el desdichado. Su postura ha sido muy a conciencia optimista.* Una corriente de afecto y de admiración se ha volcado del Concilio hacia el mundo moderno. Ha reprobado los errores, sí, porque lo exige no menos la caridad que la verdad; pero, para las personas, sólo invitación, respeto y amor. *El Concilio ha enviado al mundo contemporáneo, en lugar de deprimentes diagnósticos, remedios alentadores; en vez de funestos presagios, mensajes de esperanza; sus valores no sólo han sido respetados, sino honrados; sostenidos sus incansables esfuerzos; sus aspiraciones, purificadas y bendecidas.*”⁵³

Sintetizando lo expuesto hasta acá puede decirse que, en los siglos inmediatamente anteriores al Vaticano II, el conflicto entre la Iglesia y el mundo moderno abrió una inmensa brecha entre ambos. Por una parte, el hombre moderno, en su autoafirmación exacerbada y desligada tanto de la trascendencia como de los justos y necesarios límites para desarrollar sanamente su humanidad, avanzó hacia una situación que parece hoy acercarlo a la autodestrucción. Por otra parte, la Iglesia se replegó sobre sí misma, se aisló, y corrió el riesgo de no comprometerse suficientemente, de no comprender las aspiraciones del hombre de la modernidad; se ausentó del mundo y ya no tuvo verdadero impacto en él. Es verdad que todo esto sirvió también para purificar a la Iglesia de sus excesivos apegos temporales y la ayudó a redescubrir su identidad como presencia espiritual en el mundo.⁵⁴ El resultado, por lo tanto, no fue únicamente negativo: en esos siglos el catolicismo dio abundantes frutos de piedad, de oración y de caridad fraterna: una santidad inmensa se desarrolló dentro de la Iglesia, con el surgimiento de congregaciones religiosas y movimientos laicos, como también con un renovado impulso misionero. Pero a la vez, lamentablemente, la Iglesia mantuvo su actitud desconfiada ante

⁵³ Idem, “Discurso pronunciado el 7 de diciembre de 1965”, N° 9. El subrayado es nuestro.

⁵⁴ Cf. R. LATOURELLE, *Le Christ et l'Église signes du salut*, Tournai-Montréal, Desclée & Cie-Bellarmin, 1971, 177.

las novedades del mundo moderno, consideradas como perversas; y desarrolló en consecuencia una apologética combativa.

Admiremos entonces la seriedad y la grandeza con las que el Concilio encaró el conflicto con el mundo moderno y buscó su superación, al menos por parte de la Iglesia, abriendo así un inmenso y novedoso horizonte de esperanza y de diálogo.

“Haciendo pie en el inmenso trabajo emprendido desde la segunda mitad del siglo XIX en todos los ámbitos de la inteligencia y de la práctica cristianas, los Padres conciliares se remontaron mucho más atrás del siglo XVI e incluso de la Edad Media, para reencontrar la enseñanza de fuentes más originales, y, por otra parte dieron derecho de ciudadanía en la Iglesia a puntos de vista... dependientes decididamente de los logros de la modernidad”.⁵⁵

Y al escuchar –como hemos hecho– las palabras de Juan XXIII y de Pablo VI, no podemos menos que preguntarnos por el motivo más profundo de su actitud reconciliadora y esperanzada. Lo intuimos: la respuesta no puede ser otra sino el amor. Nosotros hoy también tenemos necesidad de él para abordar la nueva evangelización.

⁵⁵ LAFONT, *L'Église en travail de réforme*, 218.

3. *Un Concilio desbordante de caridad*

En un diálogo con Angelo Scola, en junio de 1985, el cardenal De Lubac señala dos textos que, a su juicio, si bien no dicen todo acerca del Concilio, dicen al menos algo fundamental. El primero es un pasaje del Discurso inaugural de Juan XXIII, en el que el papa declara, refiriéndose a la actitud de la Iglesia de oponerse con firmeza a los errores: “En nuestro tiempo, sin embargo, *la Esposa de Cristo prefiere usar la medicina de la misericordia más que de la severidad*. Piensa que hay que remediar a los necesitados mostrándoles la validez de su doctrina sagrada más que condenándolos”.⁵⁶

Según De Lubac, Pablo VI le hacía eco a esta idea en su Discurso de clausura al afirmar que:

“La concepción teocéntrica y teológica del hombre y del universo, como desafiando la acusación de anacronismo y de extrañeza, se ha erguido con este Concilio en medio de la humanidad (...) La religión del Dios que se ha hecho hombre, se ha encontrado con la religión –porque tal es– del hombre que se hace Dios. ¿Qué ha sucedido? ¿Un choque, una lucha, una condenación? Podía haberse dado, pero no se produjo. *La antigua historia del samaritano ha sido*

⁵⁶ JUAN XXIII, “Discurso pronunciado el 11 de octubre de 1962”, N° 15.

la pauta de la espiritualidad del Concilio. Una simpatía inmensa lo ha penetrado todo... Vosotros, humanistas modernos, que renunciáis a la trascendencia de las cosas supremas, conferidle siquiera este mérito y reconoced nuestro nuevo humanismo: también nosotros –y más que nadie– somos promotores del hombre.”⁵⁷

Misericordia y amor compasivo hacia el hombre, a ejemplo de Cristo, el Buen Samaritano. En el caso de Juan XXIII, como dice Lafont, su carisma más propio puede expresarse con dos palabras que nos vienen de Carlos de Foucauld: “hermano universal”.

“Juan XXIII recibió y puso en práctica el don de amar verdaderamente a todos los hombres... se trata de un carisma, en el sentido de que no se trata solamente de la caridad personal de un hombre, sino del don que le fue hecho de poner la reforma de la Iglesia bajo el signo de una nueva percepción de la primacía del amor (...) La práctica de Juan XXIII implica que el *intellectus fidei* reposa sobre un *intellectus amoris*. En efecto, la benevolencia (*amor benevolentiae*) provoca una mirada nueva sobre las personas (...) Creo que la preocupación de Juan XXIII de que el Concilio no hiciese condenaciones sino que, por una parte, presentase la fe de la Iglesia de manera que pudiese ser comprendida, y por otra, acogiese todo lo que es bueno en los ‘otros’, procedía de su carisma de benevolencia y de la economía de la verdad que de allí se sigue. No se trata de renunciar a la verdad o de disminuir su importancia, sino de gestionarla de otro modo, de manera tal que finalmente aparezca mejor (...) El impulso del amor puede ir más lejos que la percepción de lo verdadero (...)”.⁵⁸

En este sentido resultan de interés las palabras del cardenal Montini, pronunciadas en la catedral de Milán a la muerte de Juan XXIII:

57 PABLO VI, “Discurso pronunciado el 7 de diciembre de 1965”, N° 8 (subrayado nuestro). Cf. H. CARDINAL DE LUBAC, *Entretien autor de Vatican II*, Paris, Cerf, 2007 (1985), 100. Dicho con una hermosa formulación: “la paradoja cristiana es que la humanidad más humana ha sido y sigue siendo la del Hijo único de Dios”, LAFONT, *L’Église en travail de réforme*, 94.

58 LAFONT, *L’Église en travail de réforme*, 156.161-163.

“Nos ha dado esta lección elemental, tan rara y tan difícil de expresar en la realidad, contenida en las palabras de san Pablo: *Vivir según la verdad y en la caridad* (Ef 4,15). Nos ha hecho ver que la verdad, la verdad religiosa ante todo (...) no está hecha para dividir a los hombres y encender en ellos el fuego de polémicas y disputas, sino para atraerlos a la unidad del pensamiento, para ser puesta a su servicio en el cuidado pastoral, para infundir en las almas la alegría de la conquista de la fraternidad y de la vida divina. Ya sabíamos esto, pero él nos ha hecho gustar la experiencia, y nos ha prometido la plenitud”.⁵⁹

En continuidad con ese primado de la caridad, del amor a todos los hombres, que Juan XXIII logró transmitir al Concilio, Pablo VI afirmaba en el Discurso de clausura del Concilio que

“toda esta riqueza doctrinal se orienta en una única dirección: servir al hombre. Al hombre en todas sus condiciones, en todas sus debilidades, en todas sus necesidades. La Iglesia se ha declarado casi la sirvienta de la humanidad (...) la idea del servicio ha ocupado un puesto central”.⁶⁰

Pocos días antes, el 4 de octubre de ese mismo año 1965, ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, Pablo VI declaraba que se dirigía a esa organización “en calidad de experto en humanidad”.⁶¹ En esa pequeña e inmensa frase el papa reflejaba uno de los rasgos centrales del Concilio: el amor a la humanidad.

“Fue el encuentro de la Iglesia moderna con el mundo moderno, *Gaudium et spes* realizada –afirma Peter Hebblethwaite en su biografía de Pablo VI. Puso fin a la era novecentista del *Syllabus* de errores, en que la Iglesia, en el momento en que desaparecía el último resto de su poder temporal, condenaba la democracia y la civilización moderna creando una Iglesia fortaleza con los puentes levantados. Con la encíclica *Pacem in terris* el papa Juan XXIII había abierto la fortaleza y se había dirigido a todos ‘los hombres de buena

59 Idem, 162.

60 PABLO VI, “Discurso pronunciado el 7 de diciembre de 1965”, N° 13.

61 PABLO VI, “Discurso pronunciado el 4 de octubre de 1965 ante la Asamblea General de las Naciones Unidas”, N° 11.

voluntad', creyentes o incrédulos. La encíclica había sido recibida favorablemente en las Naciones Unidas cuando la presentó el cardenal Suenens en mayo de 1962 (...) En este marco, Pablo VI pronunció el discurso de su vida, una alocución de treinta minutos para la cual lo habían preparado treinta años de diplomacia vaticana. El Pontífice se mostró cordial, discreto, humano y radical, en el sentido de que llegó a las raíces más profundas de la institución (...) Desde la tribuna de las Naciones Unidas presentó a la Iglesia como 'experta en humanidad' (...).⁶²

*Ser experto en
humanidad
mana de la
fuente interior
del amor a
Dios y a la
humanidad*

Este ser experto en humanidad manaba de una preciosa fuente interior: el amor, el amor a Dios y a la humanidad, inseparablemente, tal como lo enseñó Jesús. En el Discurso de apertura de la cuarta y última sesión del Concilio, el 10 de septiembre de 1965, Pablo VI dedicó la mayor parte de su reflexión a este tema.⁶³ Luego de citar la sentencia de San Agustín: "Ninguna cosa se conoce perfectamente si no se ama perfectamente", el papa afirmaba, con frases admirables y conmovedoras: "Y no parece difícil dar a nuestro Concilio ecuménico el carácter de un acto de amor, de un grande y triple acto de amor: a Dios, a la Iglesia, a la humanidad".⁶⁴ Ante todo –dice– amor a Dios, fruto del amor de Dios por el hombre:

⁶² P. HEBBLETHWAITE, *Pablo VI. El primer Papa moderno*, Buenos Aires, Javier Vergara Editor, 1995, 361.

⁶³ Ya en el Discurso de apertura de la segunda sesión del Concilio, el 29 de septiembre de 1963, afirmaba Pablo VI: "[45] el presente Concilio está caracterizado por el amor: por el amor más amplio y urgente, por el amor que se preocupa de los otros antes que de sí mismo, ¡por el amor universal de Cristo!"; "[49] Ahora, decíamos, el amor llena nuestro corazón y el de la Iglesia reunida en Concilio...". Y en el Discurso de clausura, nuevamente: "[7] Queremos más bien notar cómo la religión de nuestro Concilio ha sido principalmente la caridad, y nadie podrá tacharlo de irreligiosidad o de infidelidad al Evangelio por esta principal orientación".

⁶⁴ PABLO VI, "Discurso del 10 de septiembre de 1965", N° 9.

"El Concilio, en efecto, pasa a la historia del mundo contemporáneo como la más alta, la más clara y la más humana afirmación de una religión sublime, no inventada por los hombres, sino revelada por Dios, y que consiste en la relación supraelevante de amor que Él, el Padre infalible, mediante Cristo, Hijo suyo y hermano nuestro, ha establecido en el Espíritu vivificante, con la humanidad (...) Y he aquí el segundo momento de nuestra caridad conciliar (...) nuestro amor aquí ha tenido ya y tendrá expresiones que caracterizan este Concilio delante de la historia presente y futura. Tales expresiones responderán un día al hombre que se afane en definir la Iglesia en este momento culminante y crítico de su existencia. ¿Qué cosa hacía en aquel momento la Iglesia católica?, se preguntará. ¡Amaba!, será la respuesta. Amaba con corazón *pastoral* (...) ¡La Iglesia es una sociedad fundada sobre el amor y gobernada por el amor! Amaba la Iglesia de nuestro Concilio, se dirá también, amaba con corazón *misionero* (...) Amaba, sí, también la Iglesia del Concilio ecuménico Vaticano II con corazón *ecuménico*, es decir, con franqueza abierta, humildemente, afectuosamente, a todos los hermanos cristianos, todavía ajenos a la perfecta comunión con esta nuestra Iglesia una, santa, católica, apostólica."⁶⁵

Finalmente el papa agregaba:

"El amor que anima nuestra comunión no nos aparta de los hombres, no nos hace exclusivistas ni egoístas. Precisamente todo lo contrario, porque el amor que viene de Dios nos forma en el sentido de la universalidad; nuestra verdad nos empuja a la caridad... Y aquí, en esta asamblea, la manifestación de dicha ley de la caridad tiene un nombre sagrado y grave: se denomina 'responsabilidad' (...) Nosotros nos sentimos responsables ante toda la humanidad. A todos somos deudores (cf. Rom 1,14). La Iglesia, en este mundo, no es un fin en sí misma; está al servicio de todos los hombres; debe hacer presente a Cristo a todos, individuos y pueblos, del modo más amplio, más generoso posible; esta es su misión. Ella es portadora del amor, favorecedora de verdadera paz".⁶⁶

⁶⁵ PABLO VI, "Discurso del 10 de septiembre de 1965", N° 11-14.

⁶⁶ Op.cit., N° 16.

“Creo firmemente –afirma Lafont– que el fruto del Vaticano II, después de una larga historia, es finalmente el de hacer prevalecer el tema del amor en la interpretación y la práctica del pensamiento y de la vida cristianas. Dios es Amor y debemos amarnos los unos a los otros, en la luz de este Amor que nos ha comunicado Jesucristo. Por cierto lo sabíamos desde el principio, pero gracias al Vaticano II, hoy lo sabemos mejor.”⁶⁷

Ahora bien, ¿de qué manera la Iglesia del Concilio manifestó su ser “experta en humanidad”, cómo concretó su benevolencia-caridad-responsabilidad hacia la humanidad, cómo ejerció su misión pastoral superando el obstáculo de la distancia que se había abierto, en siglos anteriores, entre la Iglesia y el hombre moderno? El siguiente punto intenta responder a estas preguntas cruciales.

4. *Un Concilio en busca de un nuevo lenguaje al servicio de la fe*

Sabemos que existen hoy dos hermenéuticas mayores del Concilio, que han sido señaladas y tipificadas por el actual papa, Benedicto XVI, en su Discurso a la Curia romana en diciembre de 2005. Para desarrollar adecuadamente el punto que ahora nos ocupa conviene escuchar algunos pasajes de dicho Discurso.

“Por una parte –dice Benedicto– existe una interpretación que podría llamar ‘hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura’; a menudo ha contado con la simpatía de los medios de comunicación y también de una parte de la teología moderna. Por otra parte, está la ‘hermenéutica de la reforma’, de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo, único sujeto del pueblo de Dios en camino.”⁶⁸

⁶⁸ El texto continúa así: “La hermenéutica de la discontinuidad corre el riesgo de acabar en una ruptura entre Iglesia preconciliar e Iglesia posconciliar. Afirma que los textos del Concilio como tales no serían aún la verdadera expresión del espíritu del Concilio. Serían el resultado de componendas, en las cuales, para lograr la unanimidad, se tuvo que retroceder aún, reconfirmando muchas cosas antiguas ya inútiles. Pero en estas componendas no se reflejaría el verdadero espíritu del Concilio, sino en los impulsos hacia lo nuevo que subyacen en los textos: sólo esos impulsos representarían el verdadero espíritu del Concilio, y partiendo de ellos y de acuerdo con ellos sería necesario seguir adelante. Precisamente porque los textos sólo reflejarían de modo imperfecto el verdadero espíritu del Concilio y su novedad, sería necesario tener la valentía de ir más allá de los textos, dejando espacio a la novedad en la que se expresaría la intención más profunda, aunque aún indeterminada, del Concilio. En una palabra: sería preciso seguir no los textos del Concilio, sino su espíritu.”

⁶⁷ LAFONT, *L'Église en travail de réforme*, 17.

Una vez presentada la primera hermenéutica, que supone que sus textos no serían fiel expresión de su espíritu, el papa habla de la otra:

*Es necesario
que la doctrina
verdadera e
inmutable se
profundice y
exponga según
las exigencias de
nuestro tiempo
(Benedicto XVI)*

“A la hermenéutica de la discontinuidad se opone la ‘hermenéutica de la reforma’, como la presentaron primero el Papa Juan XXIII en su discurso de apertura del Concilio el 11 de octubre de 1962 y luego el Papa Pablo VI en el discurso de clausura el 7 de diciembre de 1965. Aquí –dice Benedicto– quisiera citar solamente las palabras, muy conocidas, del Papa Juan XXIII, en las que esta hermenéutica se expresa de una forma inequívoca cuando dice que el Concilio ‘quiere transmitir la doctrina en su pureza e integridad, sin atenuaciones ni deformaciones’, y prosigue: ‘Nuestra tarea no es únicamente guardar este tesoro precioso, como si nos preocupáramos tan sólo de la antigüedad, sino también dedicarnos con voluntad diligente, sin temor, a estudiar lo que exige nuestra época (...). Es necesario que esta doctrina, verdadera e inmutable, a la que se debe prestar fielmente obediencia, se profundice y exponga según las exigencias de nuestro tiempo. En efecto, una cosa es el depósito de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerable doctrina, y otra distinta el modo como se enuncian estas verdades, conservando sin embargo el mismo sentido y significado’. Es claro que este esfuerzo por expresar de un modo nuevo una determinada verdad exige una nueva reflexión sobre ella y una nueva relación vital con ella; asimismo, es claro que la nueva palabra sólo puede madurar si nace de una comprensión consciente de la verdad expresada y que, por otra parte, la reflexión sobre la fe exige también que se viva esta fe. En este sentido, el programa propuesto por el Papa Juan XXIII era sumamente exigente, como es exigente la síntesis de fidelidad y dinamismo. Pero donde esta interpretación ha sido la orientación que ha

guiado la recepción del Concilio, ha crecido una nueva vida y han madurado nuevos frutos.”⁶⁹

Aclarado entonces, con Benedicto XVI, el sentido de la renovación que propuso el Concilio, volvamos a la frase de Juan XXIII: “Una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa”. Según Lafont, si hubiese que elegir un aspecto decisivo de la reforma proyectada por el Concilio, él no señalaría inmediatamente cuestiones y prácticas propiamente eclesiológicas, sino *la redefinición del estatuto de la verdad en el cristianismo* “mediante una nueva elaboración de lo que parece ser dominante en el estatuto mismo de la fe cristiana, y que el Concilio Vaticano II ha revalorizado: su dimensión esencialmente escatológica, sus elementos simbólicos y narrativos, el primado del Libro santo como fundamento último de la regla de la fe”.⁷⁰ Por eso dice que

“la reforma introducida por el Concilio parece ser ante todo una reforma del *lenguaje*... Esto no significa que desaparezca el lenguaje más lógico y metafísico de las fórmulas de la fe ^[71] (...) pero queda incluido dentro de un lenguaje

69 Con relación a las dos hermenéuticas, pueden servir estas reflexiones de Lafont: “El Vaticano II no puede ser considerado como un complemento del Vaticano I y del concilio de Trento. Es un concilio que retomó desde la base y en profundidad el conjunto de la fe cristiana, lo que significó a la vez una ruptura y una integración. Ruptura, porque una cantidad no menor de elementos no fueron retomados exactamente como antes. Integración, porque los que fueron retomados lo fueron de manera inédita con relación a la teología y al catecismo salidos del concilio de Trento. Hay que efectuar entonces un cambio de mentalidad y un cambio de estructura”. *L'Église en travail de réforme*, 33.

70 LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, 85-86.

71 Al respecto, encuentro sumamente lúcida la idea de Lafont de que: “la teología (pero más ampliamente la «mentalidad» de la comunidad cristiana, pasó de un paradigma fundado en la preeminencia del Uno y del Ser, y por lo tanto de la Verdad, a otro modelo, fundado sobre la preeminencia de la Relación y del Tiempo, y por lo tanto de la Palabra y del Don. Pienso que ese cambio de paradigma indica la entrada de la modernidad en el pensamiento cristiano (y quizá también –sería al menos deseable para la cultura humana– del pensamiento cristiano en la modernidad.” A la vez señala la distancia entre lo anterior y el modernismo: “La historia no excluye la metafísica, la relación no reemplaza a la identidad... hay *modernidad* teológica cuando se piensa la «sabiduría» dentro de la «bondad», *modernismo* cuando se suprimen los elementos objetivos, metafísicos de la sabiduría, e *integrismo* cuando se rechaza la dinámica histórica y relacional de la «bondad». Los dos extremos, lamentablemente, existen todavía hoy.” Cf. *L'Église en travail de réforme*, 183-185. [N. d. A.]

más global, diríamos más humano, en el que lo narrativo, lo poético y lo retórico son dominantes”.⁷²

No por casualidad “el Concilio comenzó ocupándose de la liturgia, es decir de ese ámbito de la vida de la Iglesia que se expresa en el lenguaje de las imágenes, el gesto, el canto...”.⁷³

Nos preguntamos: ¿cuál es el alcance de este nuevo estilo conciliar, hecho “de relato y de poesía”? Respondamos a esta pregunta escuchando a Pablo VI, que, en su Discurso de apertura de la segunda sesión del Concilio, se refirió a esta cuestión:

“Nos parece que ha llegado la hora en la que la verdad acerca de la Iglesia de Cristo debe ser estudiada, organizada y formulada, no, quizá, con los solemnes enunciados que se llaman definiciones dogmáticas, sino con declaraciones que dicen a la misma Iglesia con el magisterio más vario, pero no por eso menos explícito y autorizado, lo que ella piensa de sí misma.”⁷⁴

Lafont entiende esta decisión conciliar como “una suerte de conversión al hombre”, no ciertamente en el sentido de una mera adaptación o reducción de la doctrina de la fe a la medida del hombre moderno, sino como búsqueda de un lenguaje dirigido a él de manera accesible y comprensible, invitándolo así, de modo real y concreto, a redescubrir su verdadera –y a menudo negada u olvidada– estatura espiritual, su dimensión trascendente; invitándolo a la fe. El lenguaje que adopta el Concilio es el lenguaje de la Revelación, el lenguaje propio del testimonio divino, que busca interpelar y suscitar una adhesión que no es otra que la fe. Cuando Dios invita a Abraham a ponerse en camino, cuando Jesús llama a los discípulos a que lo sigan, no quedan dudas de que los compromete a realizar un viaje hacia algo nuevo, hacia un término aún no percibido con claridad. Por eso pide de ellos la fe, una fe confiada. En este sentido, análogamente, la recepción del Concilio, por su estilo mismo, por su lenguaje, no es concebible sino como una *recepción en la fe*.

⁷² Op.cit., 87-88.

⁷³ *L'Église en travail de réforme*, 95.

⁷⁴ PABLO VI, “Discurso del 29 de septiembre de 1963”, N° 18.

Haciéndose eco de una postura que mantienen algunos opositores al Concilio, Lafont reflexiona así: según ellos, el Concilio

“no requeriría la obediencia porque, siendo un Concilio pastoral, no dice nada infalible ni obligatorio. Se podría contestar esta idea subrayando que en el Concilio hay efectivamente textos que llaman a la obediencia en la medida en que dicen solemnemente la fe de la Iglesia sobre algún punto particular, por ejemplo la sacramentalidad del episcopado. Pero tal respuesta se queda muy corta con relación a lo que hay que decir, a saber, que los textos del Concilio son dignos de fe y requieren adhesión y recepción, *precisamente porque no se presentan únicamente bajo la forma de normas jurídicas o de proposiciones inteligibles a las que se debe suscribir bajo pena de anatema...* La recepción del Concilio va pues más allá del consentimiento a la rectitud formal de una fórmula o de una norma”.⁷⁵

Oigamos nuevamente a Pablo VI en el Discurso de clausura:

“Pero conviene notar una cosa: el magisterio de la Iglesia, aunque no ha querido pronunciarse con sentencia dogmática extraordinaria, ha prodigado su enseñanza autorizada acerca de una cantidad de cuestiones que hoy comprometen la conciencia y la actividad del hombre; ha bajado –por decirlo así– al diálogo con él y, conservando siempre su autoridad y virtud propias, ha adoptado la voz fácil y amiga de la caridad pastoral, ha deseado hacerse oír y comprender de todos; no se ha dirigido sólo a la inteligencia especulativa, sino que ha procurado expresarse también con el estilo de la conversación corriente de hoy, a la cual el recurso a la experiencia vivida y el empleo del sentimiento cordial confieren una vivacidad más atractiva y una mayor fuerza persuasiva: ha hablado al hombre de hoy tal cual es”.⁷⁶

“Privilegiar, como lo hizo el Concilio, los registros narrativo y poético del testimonio y de su recepción, sin por eso descuidar los planos dogmático y jurídico, implica una suerte de conversión al hombre, considerado en toda su complejidad, y no sólo en el plano de su aptitud al conocimiento verdadero

⁷⁵ LAFONT, *L'Église en travail de réforme*, 96.

⁷⁶ PABLO VI, “Discurso pronunciado el 7 de diciembre de 1965”, N° 12.

y el actuar justo (...) De manera general se puede afirmar que esta nueva intelectualidad recobra dos dimensiones esenciales de la existencia humana: la sensibilidad y la relación (...) En la cuestión que nos interesa aquí, y que es la de la verdad de la fe y de su lenguaje, hay que aceptar, ante todo, el principio de dejar espacio para el desarrollo del hombre en los diferentes planos de lo psicológico y lo social, de lo sensible, de lo simbólico y lo relacional, sin absorberlo inmediatamente en lo sobrenatural o lo eclesial, es decir sin interpretarlo inmediatamente en términos de gracia y de pecado. Por otra parte, hay que tener esto en cuenta, en la interpretación de la fe, lo que significa desarrollar una nueva forma de *intellectus fidei*, menos 'intelectual', más 'humana': conjurar una cierta forma de monofisismo intelectual, sin caer en el nestorianismo de lo 'humano demasiado humano'. Entonces se podrá proyectar fructuosamente en todos los ámbitos la luz de la fe, de su simbólica, de sus ritos, lo que debería permitir comprenderlos mejor (impacto de la gracia y del pecado en todos esos fenómenos), a ellos y al hombre que los vive, y, allí donde fuese necesario, curarlos".⁷⁷

Podemos calificar de "evangélica" esta "conversión al hombre", ya que tuvo su raíz más profunda en una renovada experiencia eclesial del misterio de Cristo. Es lo que voy a presentar a continuación.

⁷⁷ Cf. LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, 98-101.

5. *Un Concilio habitado por una renovada experiencia de Cristo*

Los tres aspectos del Concilio que he desarrollado hasta acá se pueden vincular a tres actitudes espirituales que parecían habitar el corazón de estos pontífices, tres actitudes que ritman una experiencia profunda del Evangelio y, por lo tanto, de Cristo.

La primera actitud, que se mantiene a lo largo del Concilio, es la de la *alegría*. Los discursos abundan en expresiones de alegría teñidas de misticismo y poesía. Cito algunos ejemplos. Ante todo, el inicio y el final del segundo Discurso de Juan XXIII:

"Nuestros corazones se llenan de inmensa alegría, y tanto más cuanto vislumbramos el abrirse de la flor en la luz del Adviento" (...) "En esta hora de gozo exultante, el cielo está como abierto sobre nuestras cabezas y desde allí se derrama sobre nosotros el fulgor de la corte celestial para infundirnos certeza sobrehumana, espíritu sobrenatural de fe, y alegría y paz profundas".⁷⁸

También Pablo VI:

"el rostro de la Esposa de Cristo resplandece, nuestros ánimos se embriagan con aquella conocidísima, pero siempre arcana experiencia, que nos hace

⁷⁸ JUAN XXIII, "Discurso del 8 de diciembre de 1962", Introducción, N° 4 y Conclusión, N° 30.

sentirnos Cuerpo místico de Cristo y gustar el gozo incomparable y todavía ignorado por el mundo profano del *quam iucundum habitare fratres in unum* (Ps 132,1).⁷⁹

O también este otro pasaje:

“El Concilio es para nosotros momento de profunda docilidad interior, momento de suprema y filial adhesión a la palabra del Señor, momento de fervorosa tensión, de invocación y de amor, momento de embriaguez espiritual; parecen completamente adecuados para este singular acontecimiento los acentos poéticos de San Ambrosio: ‘Bebamos alegremente la sobria embriaguez del espíritu’. Así debe ser también para nosotros este tiempo bendito del Concilio.”⁸⁰

Junto a la alegría, paradójicamente, no faltan párrafos intensos y dramáticos en los que los papas confiesan y expresan su *tristeza* y su *dolor* por el mundo contemporáneo. Juan XXIII, en el Discurso de inauguración del Concilio, afirmaba:

“experimentamos un vivísimo dolor por la ausencia de tantos pastores de almas para Nos queridísimos, los cuales sufren prisión por su fidelidad a Cristo o se hallan impedidos por otros obstáculos”; “(...) es motivo de dolor considerar que la mayor parte del género humano, a pesar de que todos los hombres hayan sido redimidos por la sangre de Cristo, no participan aún de esa fuente de gracias divinas que se hallan en la Iglesia”.⁸¹

Pero sin duda es con Pablo VI que esta dimensión de la experiencia se intensifica y se expresa con un *pathos* particular:

“Este amor es el que nos sostiene ahora, porque, al tender nuestra mirada sobre la vida humana contemporánea, deberíamos estar espantados más bien que alentados, afligidos más bien que regocijados, dispuestos a la defensa y a

la condena más bien que a la confianza y a la amistad.” (...) “¡Cuánta tristeza por estos dolores y cuánta amargura al ver que en ciertos países la libertad religiosa, así como otros derechos fundamentales del hombre, son conculcados por principios y métodos de intolerancia política, racial o antirreligiosa (...).” “No termina aquí nuestra amargura. La mirada sobre el mundo nos llena de inmensa tristeza al contemplar tantas calamidades (...).”⁸²

Este espectáculo doloroso suscita, en el corazón de los papas, un impulso de intenso amor compasivo. Y ese es el tercer rasgo de la experiencia que puede sospecharse a partir de la lectura de estos textos, el de una inmensa *simpatía compasiva* por el mundo, sentimiento que se prolonga en un intenso y ardiente *deseo* de presentarle y ofrecerle amistosamente, a ese mundo herido, el aceite y el vino de la salvación aportada por Jesucristo y el Evangelio. Juan XXIII: afirma al respecto:

“Ciertamente, la Iglesia no ofrece riquezas caducas a los hombres de hoy, no propone una felicidad sólo terrena; los hace participantes de los bienes de la gracia divina, que, elevando a los hombres a la dignidad de hijos de Dios, constituye una poderosísima tutela y ayuda para una vida más humana...”⁸³

Pablo VI, por su parte, decía:

“Ahora (...) el amor llena nuestro corazón y el de la Iglesia reunida en Concilio. Miramos a nuestro tiempo y a sus variadas y opuestas manifestaciones con inmensa simpatía y con un inmenso deseo de presentar a los hombres de hoy el mensaje de amistad, de salvación y de esperanza que Cristo ha traído al mundo. *Porque no ha enviado Dios al mundo a su Hijo para que juzgue al mundo, sino para que el mundo se salve por Él* (Jn 3,17).

“Que lo sepa el mundo: la Iglesia lo mira con profunda comprensión, con sincera admiración y con sincero propósito no de conquistarlo, sino de servirlo;

79 PABLO VI, “Discurso pronunciado el 29 de septiembre de 1963”, Introducción, N° 2.

80 Idem, “Discurso pronunciado el 14 de septiembre de 1964”, N° 6.

81 JUAN XXIII, “Discurso pronunciado el 11 de octubre de 1962 en el acto de inauguración del Concilio Vaticano II”, N° 12; 18.

82 PABLO VI, “Discurso pronunciado el 29 de septiembre de 1963”, N° 46; 47; 48.

83 JUAN XXIII, “Discurso pronunciado el 11 de octubre de 1962”, N° 16.

En el Concilio Vaticano II parece palpitar profunda alegría espiritual, dolor y tristeza por la miseria del mundo, y simpatía y deseo inmenso de llevarle el Evangelio

no de despreciarlo, sino de valorizarlo; no de condenarlo, sino de confortarlo y de salvarlo.”⁸⁴

Alegría espiritual profunda; dolor y tristeza por la miseria del mundo, experimentada, gracias a la caridad, como algo propio; simpatía y deseo inmenso de llevar al mundo el Evangelio y la salvación cristiana: estos rasgos de la experiencia viva que parece palpitar en el corazón de estos dos papas dejan transparentar su Fuente secreta: la presencia viva y operante, en la Iglesia y en el mundo, del sobreabundante y luminoso misterio de Cristo. Cito sólo un pasaje de Pablo VI:

“Hermanos, ¿de dónde arranca nuestro viaje? ¿Qué ruta pretende recorrer (...)? ¿Y qué meta, hermanos, deberá fijarse nuestro itinerario? (...) Estas tres preguntas sencillísimas y capitales tienen, como bien sabemos, una sola respuesta, que aquí, en esta hora, debemos darnos a nosotros mismos y anunciarla al mundo que nos rodea: ¡Cristo! Cristo, nuestro principio; Cristo, nuestra vida y nuestro guía; Cristo, nuestra esperanza y nuestro término. Que preste este Concilio plena atención a la relación múltiple y única, firme y estimulante, misteriosa y clarísima, que nos apremia y nos hace dichosos, entre nosotros y Jesús bendito, entre esta santa y viva Iglesia, que somos nosotros, y Cristo, del cual venimos, por el cual vivimos y al cual vamos. Que no se cierna sobre esta reunión otra luz si no es Cristo, luz del mundo (...)”⁸⁵

Comentando el viaje a Tierra Santa que realizó Pablo VI durante el desarrollo del Concilio, afirma el cardenal De Lubac, que el papa fue allí,

⁸⁴ PABLO VI, Op.cit., N° 49; 50.

⁸⁵ PABLO VI, “Discurso pronunciado el 29 de septiembre de 1963”, N° 10; 11; 12.

“en nombre de toda la Iglesia, a prosternarse ante el Santo Sepulcro, para mostrar que todos los cristianos son fieles de Cristo. Fue allí a testimoniar que la Iglesia no es nada si no es la servidora de Cristo, si ella no refleja Su luz [*Lumen gentium cum sit Christus*], si ella no transmite su Vida... Este cristocentrismo de Pablo VI y del Concilio es también trinitario... Es por el cristocentrismo que el cristiano adhiere a la Trinidad divina, como tan bien lo muestra el capítulo primero de *Lumen Gentium*... En efecto, es por medio de Cristo, enviado por el Padre y que envía el Espíritu a su Iglesia, que ésta conoce y realiza el designio del Padre”.⁸⁶

Es sin duda interesante que un teólogo de la talla de Lafont afirme que

“hasta el concilio Vaticano II puede decirse que a Cristo se lo reconocía dentro del marco del pecado y la redención... Hoy, los textos del Concilio y la sensibilidad que ellos han engendrado nos hacen ver a Cristo transfigurado como el objeto primero del Designio amoroso de Dios, según las perspectivas, por ejemplo, de la Carta a los Efesios; es a partir de allí que hay que pensar y vivir nuestra fe en Dios, en el hombre, en la historia de la creación y de la salvación”.⁸⁷

⁸⁶ DE LUBAC, *Entretien autor de Vatican II*, 25-26.

⁸⁷ LAFONT, *L'Église en travail de réforme*, 325.

6. *Un Concilio para una Iglesia gozosa, testimonial y dialogante*

Quisiera ahora, para ir concluyendo esta reflexión, habiendo señalado la “matriz teologal” del Concilio Vaticano II, contemplar el presente y asomarme al futuro. Es verdad que los tiempos han cambiado. El mundo y la Iglesia han entrado en el tercer milenio enfrentando desafíos novedosos, inéditos hasta cierto punto. ¿Pero es que eso significa acaso que el Concilio Vaticano II haya dejado de ser “la brújula segura para orientarnos en el camino del siglo que comienza”? De ninguna manera; más bien hay que decir lo contrario. Esa “gran gracia de la que la Iglesia se ha beneficiado en el siglo XX” puede seguir dándonos el modelo y la inspiración necesarios para seguir explorando –como afirma Benedicto XVI–

“cómo los contenidos esenciales que desde siglos constituyen el patrimonio de todos los creyentes tienen necesidad de ser confirmados, comprendidos y profundizados *de manera siempre nueva*, con el fin de dar un testimonio coherente en condiciones históricas distintas a las del pasado”.⁸⁸

Quiero retomar acá la idea ya citada de Lafont:

“(…) uno podría preguntarse si, en su lugar y a su manera, la experiencia del Vaticano II no podría contribuir a instaurar (...) una esperanza; sin mirar el pasado de manera unilateralmente negativa, ni el presente como esencialmente

⁸⁸ BENEDICTO XVI, *Porta fidei* N° 4. El subrayado es nuestro.

amenazado, e indicando reformas a realizar y caminos a recorrer para relanzar la historia, y no sólo en la Iglesia.”⁸⁹

En este sentido, la experiencia espiritual de Juan XXIII y de Pablo VI, que he intentado escudriñar y tipificar en tres rasgos, y que se refleja en la matriz teológica del Vaticano II, nos podría servir como orientación para proyectar nuestra mirada hacia el futuro.

Resumiré entonces en tres puntos lo que, a mi juicio, parece importante, teniendo siempre presente la convocatoria papal a un Sínodo sobre la Nueva Evangelización.

a) Una Iglesia *gozosa*: el Concilio nos transmitió la figura de una Iglesia donde, más allá de los graves conflictos internos y externos, resuena la alegría de la Buena Nueva de Jesucristo. Es importante entonces que, “en nombre mismo de la memoria que ella debe guardar de manera fiel e intacta, la Iglesia ofrezca a los hombres de hoy una presentación tal del Evangelio que le permita seguir siendo Evangelio, es decir, Buena Noticia”.⁹⁰ En este sentido es muy significativo que diversos pensadores contemporáneos, sin provenir estrictamente del terreno profesional de la teología, pero no ajenos a ella, nos estén llamando la atención acerca de una verdad esencial de la fe bíblica y especialmente cristiana, que parecería correr hoy el riesgo de ser ocultada u olvidada. ¿De qué se trata? Nos daremos cuenta aludiendo a algunos títulos de sus libros: “La felicidad de estar aquí”, “Acerca de la admiración”,⁹¹ “El paraíso a la puerta”,⁹² “Regreso a la admiración”,⁹³ “La alegría”⁹⁴...

En todos ellos se trasluce una suerte de urgencia ante el eclipse –en el mundo posmoderno, pero también a veces en la Iglesia– de un mandamiento y de un privilegio cristiano: el de la alegría, la alegría aquí y ahora, en nuestro mundo, en nuestra

89 LAFONT, *L'Église en travail de réforme*, 321.

90 M. BELLET, *Minuscule traité acide de spiritualité*, Paris, Bayard, 2010, 11.

91 M. EDWARDS, *Le bonheur d'être ici*, Paris, Fayard, 2011; *De l'émerveillement*, Paris, Fayard, 2008.

92 F. HADJADJ, *Le Paradis à la porte*, Paris, Seuil, 2011.

93 B. VERGELY, *Retour à l'émerveillement*, Albin Michel, 2010.

94 A. GOETTMANN, *La joie*, Paris, DDB, 2007.

historia, en nuestro presente. Se trata de reconocer el regalo admirable hecho al hombre por el Creador, que vio que todo era “bueno”, que todo era “bello”, y que vio que el ser humano era “muy bueno”. Se trata, cristianamente, además, de abrir el corazón a la novedad gozosa de la sobreabundante Buena Nueva de Jesucristo. Ese gozo, que es don de Dios creador y recreador, dependerá de nuestra capacidad de reconocer la bondad de la creación, percibiendo lo Invisible en lo visible, lo Infinito en lo finito, la irradiación del anticipo de la Gloria escatológica en la caducidad y pequeñez de lo creado.

No se trata de buscar evasiones hacia mundos imaginarios, ni tampoco de soñar con hipotéticos retornos hacia un paraíso definitivamente perdido: es paradójicamente aceptando la no plenitud de nuestro mundo, de nuestra historia, de nuestro ser, como el verdadero paraíso –el Reino– puede manifestarse como presencia inefable e inaferrable. ¿Cómo advertir esta gracia que se manifiesta secreta pero a la vez insistentemente? Estos autores nos responden al unísono: por medio de la *admiración*. No hay nada más serio ni más adulto que maravillarse, que dejarse sorprender por la experiencia de un “sí” más fuerte que el “no”. El que se maravilla no desconoce ni el dolor, ni el sufrimiento, tampoco ignora el poder del mal. Los padece. Pero eso no le impide percibir el don que lo invita a cantar con todo su ser, en una suerte de *Magnificat* incesante y esperanzadamente renovado, la maravilla de existir y de estar aquí, en este mundo, junto a otros, sus hermanos.

Este optimismo cristiano acerca del mundo, de la creación, nos puede abrir el camino a redescubrir la *vocación universal a la santidad*, uno de los temas centrales del Concilio. Se trata de recuperar, como señala Lafont, “una visión del hombre llamado a la Alianza divina en el marco de la Creación, donde el pecado, por más importante que sea como acto y en sus consecuencias, ocupa un lugar secundario, que no anula el llamado universal a la santidad...”.⁹⁵ Las consecuencias de esta visión son importantes: no es necesario “huir del mundo” para encontrar la santidad.

“Si el bien común del hombre, de la familia, de la sociedad civil, de la nación... constituye el fin y la regla de todas las actividades humanas, sabemos bien que, para hacer pasar aunque sea un poco solamente este principio a la

95 LAFONT, *L'Église en travail de réforme*, 126-127.

práctica, es necesario mucho discernimiento, coraje, diálogo y renuncia a sí mismo. *Tal vez sea eso la santidad*".⁹⁶

El mundo actual está necesitado de este don que es la alegría de estar, precisamente, en este mundo, Creación buena de Dios. Y ninguna tristeza ni desesperanza posmoderna debería apagar en nosotros esta tal vez primera forma de testimoniar lo que fue, es y será eternamente una "Buena Noticia": la de un Dios Amor que no destruye su Creación sino que la renueva, para que el hombre, también él renovado, goce en ella y con ella eternamente.

b) Una Iglesia *testimonial*: A propósito de la película "De hombres y dioses", un reciente artículo publica una entrevista a su director, Xavier Beauvois. El film nos permite descubrir la existencia de la comunidad monástica de Nuestra Señora de Atlas, en Argel, nos invita respetuosamente a adentrarnos en la vida cotidiana de los monjes, a través de la difícil situación –y la consiguiente decisión– que les tocó encarar. Para el realizador del film: "el mensaje de los monjes es hermoso: son hombres libres, iguales entre ellos y con sus vecinos". Y agrega:

"No hacen proselitismo. No son misioneros. Cuanto más avanzaba en el rodaje, más paralelos [contrastantes] percibía con la situación de Francia. Entre nosotros somos cada vez menos *libres*, cada vez menos *iguales*, cada vez menos *hermanos*... Esta 'Iglesia del encuentro', ubicada en las montañas del Atlas, este 'pequeño resto' del que ya hablaba el profeta Isaías, entregado, con la multitud, a la violencia del mundo, testimonia una existencia firme y sólida en la fe, a pesar de las tormentas."

¡Es digno de ser señalado y subrayado el hecho de que sea la Iglesia, significada en esta comunidad monástica, la que realiza los ideales modernos de libertad, igualdad, y fraternidad, llevándolos cristianamente a una superior plenitud de sentido!

El autor del artículo señala que Xavier Beauvois nos ofrece, en dos horas, la siguiente catequesis elemental: en una sociedad descristianizada, la Iglesia no posee más los medios que tenía en el pasado, pero tampoco tiene necesidad de reencontrar su antiguo esplendor para conmover los corazones. ¿Qué importan

el número, la visibilidad, la eficacia? A imagen de la frágil comunidad de estos monjes, la Iglesia puede ir hoy al encuentro de todo hombre por medio de la belleza simple de su *liturgia*, y por la *humanidad* de aquellos que encarnan el Evangelio.⁹⁷

¿Qué nos dice este film, y, más aún, la realidad que él intenta reflejar? Estos hombres, que murieron de muerte violenta, fueron testigos –mártires– no de una verdad que habrían defendido hasta el extremo, sino de un amor desbordante, sin límites ni fronteras. Ellos nos regalaron así, con la entrega generosa de su vida, una figura verdadera de la Iglesia, una Iglesia testimonial, frágil de todo poder humano y a la vez –y precisamente por eso– fuerte en el amor "hasta el extremo". Liturgia y fraternidad, amor a Dios y al prójimo: ¿no reconocemos acaso en estos rasgos dos de los más importantes frutos del Concilio? ¿Y no señala este film –junto a otros de reciente producción, como "Habemus papam" de Moretti, o también "Il villaggio di cartone" de Olmi–, algo así como un pedido del "mundo" dirigido a la Iglesia, una invitación a centrarse más decididamente en "lo único necesario"?

En este aspecto resulta ejemplar el hermoso y conmovedor testimonio de Benedicto XVI, en su visita pastoral al centro penitenciario romano de Rebibbia el 18 de diciembre de 2011. Leyendo las preguntas de los reclusos y las respuestas que fue dando el papa a cada una de ellas, experimentamos una Iglesia habitada por el amor más propio del Evangelio, según el célebre pasaje de San Mateo: "Estuve en la cárcel y vinieron a visitarme" (Mt 25,36). "Me llamo Omar. Santo Padre, quisiera preguntarte un millón de cosas, que siempre he pensado preguntarte, pero hoy que puedo me resulta difícil hacerte una pregunta. Me siento emocionado por este acontecimiento; tu visita aquí a la cárcel es un hecho muy fuerte para nosotros los reclusos cristianos católicos y, por eso,

La Iglesia sale al encuentro de todo hombre en la belleza de su liturgia y por la humanidad de quienes encarnan el Evangelio

⁹⁶ Idem, 131.

⁹⁷ Cf. CH. HENNING, "Des hommes et des dieux. Retour sur les raisons d'un succès", *Études* 4151-2 (julio-agosto 2011).

más que una pregunta, prefiero pedirte que nos permitas unimos contigo, en nuestro sufrimiento y el de nuestros familiares, como un cable de electricidad que comunique con nuestro Señor. Te quiero mucho.”... “También yo te quiero mucho, y te agradezco estas palabras, que me tocan el corazón”, respondió afectuosamente Benedicto XVI.

c) Una Iglesia *dialogante*: una Iglesia que, desde la experiencia de la recreación, se abre gozosamente –especialmente en la liturgia– a una renovada experiencia de la bondad de la creación (Iglesia *celebrante*); una Iglesia comprometida en una nueva “imaginación de la caridad” –en un renovado testimonio del amor hasta el extremo– (Iglesia *martirial*), estará en condiciones de lograr una nueva lectura, una nueva comprensión del mundo actual, con una mirada –como la del Concilio– colmada de benevolencia y compasión, capaz de escuchar, valorar y potenciar sus aspectos positivos, y ejercer también una función crítica, purificadora y transfiguradora, a través del ejercicio de la comprensión lúcida y del diálogo (Iglesia *docente*).

“Si de lo que se trata –dice Lafont– es de testimoniar a Jesucristo, ¿no es necesario, ante todo, preguntarse acerca de las personas y las comunidades a las que se desea dirigirse? La palabra supone la escucha. Escuchar lo que hace vivir a los otros. Reconocer sus espacios. Verificar en qué medida lo que ellos viven podría, una vez cristianamente acogido y transpuesto, hacernos vivir también a nosotros. Pero también discernir lo que, en las convicciones y las prácticas de un espacio pagano, “salvaje” o “moderno”, impide la vida verdadera; percibir entonces si y cómo el Evangelio aportaría un remedio a los obstáculos y, tal vez, una plenitud y cumplimiento a los valores. Si se reflexiona en este problema a partir de la Palabra de Dios, la misión consistiría quizás en tres movimientos no necesariamente fáciles de reconciliar: el primero consistiría en discernir cómo esta Palabra ha resonado ya misteriosamente en una cultura, por lo tanto escucharla, ponerla de relieve... A una tal cultura escuchada, anunciar entonces, en un segundo movimiento, la Buena Nueva que implícitamente ella aguarda, y de la cual el ardor del testigo manifiesta la belleza. Finalmente, llevar la espada de esta Palabra contra lo que procede del desprecio hacia el hombre y de la ignorancia de Dios.”⁹⁸

⁹⁸ LAFONT, *L'Église en travail de réforme*, 223-224. Estas ideas de Lafont muestran una notable seme-

Una comprensión positiva y sobrenaturalmente inteligente del mundo posmoderno implicará entonces, por ejemplo, aprender a valorar las diferencias como un bien, a redescubrir la importancia de la relación, la necesidad del diálogo, el abrirse al reconocimiento del otro en la escucha atenta y cordial, y luego –no antes– en la palabra propuesta.

“Para buscar un diálogo provechoso entre la gente de este mundo y el Evangelio y para renovar nuestra pedagogía a la luz del ejemplo de Jesús, es importante –comenta el cardenal Martini– observar atentamente el así llamado mundo posmoderno, que constituye el contexto de fondo de muchos de estos problemas y que condiciona las soluciones.”

Luego de analizar con profundidad y lucidez las principales características de la mentalidad posmoderna, agrega:

“No quiero ahora abrir juicios. Sería necesario mucho discernimiento para distinguir lo verdadero de lo falso, qué cosas se dicen por aproximación de lo que se dice con precisión, qué es simplemente una tendencia o una moda de lo que es una declaración importante y significativa. Lo que quiero subrayar es que esta mentalidad está ahora en todas partes, sobre todo en los jóvenes, y es necesario tenerlo en cuenta.”

janza de espíritu con las reflexiones de Eduardo Briancesco en su artículo “¿Qué teología moral para el siglo XXI? Hacia una moral teologal fundamental”, donde afirma: “si la Nueva Evangelización pasa por un diálogo entre la fe y la cultura (cf. *Evangelii nuntiandi*), una Teología Moral útil a ese fin debe pasar por el cambio de eje de su reflexión teológica, lo que, hablando más técnicamente, podría expresarse como una teología hecha desde la “fides qua”, vale decir desde la experiencia teologal de la vida cristiana que une indisolublemente las raíces y los matices humano-cristianos de toda vida humana. Debe, pues, ser no sólo una reflexión inspirada en la Palabra de Dios, sino hecha desde “el Verbo que ilumina a todo hombre que viene a este mundo” (Jn 1,9)”. Y hacia el final del artículo señala que “la renovación profunda de la Teología Moral, al acentuar el aspecto teologal (que subraya y unifica las cuestiones del hombre, de Cristo y de Dios), el experimental (como vivencia de la “fides qua”) y el dialógico (en el ámbito de la cultura), configura una teología del acompañamiento espiritual de los hombres que hay que evangelizar, encontrándolos en su lugar particular y en su tiempo propio, para ir haciéndolos descubrir libremente, en lo que ya hacen y obran, la presencia secreta pero real del Misterio cristiano de salvación”. E. BRIANCESCO, “¿Qué teología moral para el siglo XXI? Hacia una moral teologal fundamental”, en: AAVV, *La Iglesia de cara al siglo XXI*, Buenos Aires, San Pablo, 1998, 153.182.

Y entonces afirma algo realmente notable:

“Pero quiero agregar algo. Quizás esta situación es mejor que la que existía antes. Porque el cristianismo tiene la posibilidad de mostrar mejor su carácter de desafío, de objetividad, de realismo, de ejercicio de la verdadera libertad, de religión ligada a la vida del cuerpo y no sólo de la mente. En un mundo como aquel en que vivimos hoy, el misterio de un Dios no disponible y siempre sorprendente adquiere mayor belleza; la fe comprendida como un riesgo se vuelve más atrayente. El cristianismo aparece más bello, más cercano a la gente, más verdadero. El misterio de la Trinidad como fuente de significado para la vida es una ayuda para comprender el misterio de la existencia humana.”⁹⁹

Este ejemplo acabado de inteligencia sobrenatural y sensibilidad pastoral nos señala la importancia de afinar teológicamente la mirada, para no caer en una lectura puramente negativa de la realidad, que ve sobre todo a la cultura actual en sus rasgos de muerte. Pero cultura también es vida, es sobre todo un lugar en el que germina vida. De allí que, para apreciar los signos de los tiempos, la *clave hermenéutica del discernimiento será la dinámica pascual*: ¿dónde está el mundo pasando de la muerte a la vida?¹⁰⁰ Esa es la dinámica que tenemos que seguir y fomentar. Buscar, con la mirada que nos da la fe, los lugares donde, en el mundo, se está dando la dinámica pascual. ¿Y quién nos ha enseñado esa mirada sino el Concilio?

*

Han transcurrido cincuenta años desde la inauguración del Concilio, ese acontecimiento inspirado por la Providencia divina, regalo inmenso hecho a la Iglesia y al mundo. Y las siguientes palabras de Benedicto XVI dicen bien nuestro agradecimiento hacia él: “Así hoy podemos volver con gratitud nuestra mirada al concilio

Vaticano II: si lo leemos y acogemos guiados por una hermenéutica correcta, puede ser y llegar a ser cada vez más una gran fuerza para la renovación siempre necesaria de la Iglesia.”

Quiero concluir con las inspiradas e inspiradoras palabras que Juan XXIII pronunció en su lecho de muerte, y que dicen admirablemente el alma del Concilio Vaticano II: “No es que el Evangelio cambie; somos nosotros que empezamos a comprenderlo mejor”.

⁹⁹ En *Avvenire*, domingo 27 de julio de 2008. Texto original en *America*, mayo de 2008, tomado de una conferencia del 3 de mayo de 2007 en el XIVL capítulo general del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas de Roma.

¹⁰⁰ Cf. CH. THEOBALD, “Du goût de vivre en citoyen. Point de vue d’un théologien”, *Études* 4161 (Janvier 2012) 71: “El discernimiento de los «signos de los tiempos» consiste entonces en detectar los espacios y las personas que ya son portadores y portadoras de esta energía y de este gusto.” En nuestro caso, la energía y el gusto espiritual son los de la Pascua.

Parte Final: *Preguntas para la reflexión y el discernimiento**

- ¿Cómo impacta en mí, en nosotros, el testimonio de búsqueda de una teología teologal del P. Fernando Ortega?
- ¿Cómo se manifiesta, en su presentación autobiográfica, la huella que fue dejando el concilio Vaticano II en nuestra Iglesia y nuestra teología?
- ¿Cuáles son las características del cambio epocal que vivimos en este tiempo y cuál es el cambio de paradigma que se propone en diálogo con Lafont?
- ¿Qué puede aportar el camino de la interdisciplina en teología, y qué perspectivas se están desarrollando en la Facultad de Teología de la UCA?
- ¿Cuál es el lugar y el posible aporte de la filosofía en la tarea de una teología teologal que se piensa en el paradigma palabra-relación?

* A modo de conclusión para este cuadernillo, los directores han seleccionado algunos interrogantes en orden a continuar la reflexión ofrecida por el autor en esta compilación.

- ¿Qué se entiende con la expresión “aprender a pensar en la admiración”?
- ¿Cómo se puede ir logrando que nuestra teología se haga humilde y significativa para la persona humana de nuestro tiempo?
- ¿Cómo se plantea la relación entre Iglesia y modernidad en el Concilio Vaticano II, a partir de lo expresado por Pablo VI?
- ¿Cuál es la posición de Benedicto XVI sobre el tema en su Discurso a la Curia romana en diciembre de 2005?
- ¿Por qué puede decirse que el Concilio Vaticano II está animado por la esperanza, y cómo se puede actualizar en la posmodernidad la reacción de Juan XXIII y Pablo VI contra la tentación del pesimismo?
- ¿Qué significado tiene hablar de “un Concilio desbordante de caridad”?
- ¿Por qué la reforma del lenguaje eclesial que impulsó el Concilio Vaticano II solicita una respuesta de fe?
- ¿Se puede describir la espiritualidad evangélica que habitó el corazón de Juan XXIII y Pablo VI?
- ¿Qué figura de la Iglesia nos propone el Concilio Vaticano II?

Índice

Presentación	3
Introducción	5
En busca de una teología teológica.....	5
PRIMERA PARTE	
Teología y contexto epocal:	
Una mirada recíproca	17
1. La teología y el contexto histórico o epocal	19
2. Algunas conclusiones a partir de lo dicho	25
2.1. Por el camino de la interdisciplina	25
2.2. Un diálogo especial con la filosofía	29
2.3. Una doble reflexión final.....	31
SEGUNDA PARTE	
Teología: Misterio y Humanidad	37
1. Lo que está en juego en esta época	39
2. Anunciamos una sabiduría de Dios (1Cor 2,6-9)	43

3. Teología y oración, fiesta trinitaria	49
4. Divina ternura.....	53

TERCERA PARTE

El Concilio Vaticano II: acontecimiento eclesial, teologal, humano

<i>Una aproximación a partir de los discursos de Juan XXIII y Pablo VI.....</i>	<i>57</i>
---	-----------

1. Instrumentos del Espíritu	59
2. Un Concilio animado por la esperanza.....	61
3. Un Concilio desbordante de calidad.....	71
4. Un Concilio en busca de un nuevo lenguaje al servicio de la fe.....	77
5. Un Concilio habitado por una renovada experiencia de Cristo	83
6. Un Concilio para una Iglesia gozosa, testimonial y dialogante	89

Preguntas para la reflexión y el discernimiento	99
--	-----------

Dirección de Colección:

- Fr. Gabriel M. Nápole, OP
- Virginia R. Azcu



Fernando José Ortega nació en Buenos Aires el 11 de julio de 1950 y fue ordenado sacerdote de la Arquidiócesis de esta ciudad en 1982. Luego de su formación como Bio-químico (1973), obtuvo los títulos de Licenciado en Teología (1985) por la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina y de Doctor en Teología (1990) por la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino, Roma. Desde 1991 se desempeña como Profesor de Teología Moral y a partir de 2003 es Profesor Titular Ordinario y Director del Departamento de Teología Moral en la Facultad de Teología de la UCA. Se desempeñó como Director del Instituto para la Integración del Saber de esta Universidad durante la década 2001-2011, hasta su nombramiento como Decano de la Facultad de Teología de la UCA en marzo de 2011.

Una iniciativa conjunta de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina y la Editorial Guadalupe, un servicio para la formación cristiana, la actualización teológica y la nueva evangelización en el contexto de la Iglesia Argentina y Latinoamericana. En esta colección, se reúnen en un formato didáctico diversos escritos de autores y autoras, sobre todo argentinos, que han sido o son colaboradores frecuentes de la Revista Teología desde sus inicios hasta nuestros días.

Otros Títulos de la Colección:

- *Eduardo F. Cardenal Pironio*
Signos en la Iglesia latinoamericana:
evangelización y liberación
- *Mons. Carmelo Guiaquinta*
“Formar verdaderos pastores”
- *Carlos María Galli*
De amar la sabiduría a creer
y esperar en la Sabiduría del Amor

