

ALBERTUS MAGNUS

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Revista indexada en Latindex, Dialnet y REDIB



Albertus Magnus	ISSN: 2011-9771	e-ISSN: 2500-5413	Vol. IX, N.º I	enero-junio, 2018	Universidad Santo Tomás	Bogotá, D. C.	pp. 1-180
--------------------	--------------------	----------------------	-------------------	----------------------	----------------------------	------------------	-----------

ISSN: 2011-9771
ISSN electrónico: 2500-5413

Hecho el depósito que establece la ley

Universidad Santo Tomás

Ediciones USTA
Carrera 9 # 51-11 sótano 1
Teléfonos: (57-1) 587 8797, ext. 2991
<http://ediciones.usta.edu.co>
Correo electrónico: revistaalbertusmagnus@usantotomas.edu.co

Corrección de Estilo
Eduardo Franco

Diagramación
Patricia Montaña D.

Impresión
DGP editores
Bogotá, D. C., Colombia



La *Revista Albertus Magnus* inició en 2003 dentro del espacio del Studium Generale en el Convento Santo Domingo, en Bogotá, Colombia, cuya finalidad era recoger estudios especializados de todo el mundo. En 2011, con la restauración de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás, la publicación pasó a estar a cargo de la institución, se publicaron dos números al año, con artículos inéditos acerca de las distintas áreas de la teología y saberes afines.

Desde una mirada actualizante y en diálogo con otras religiones, la *Revista Albertus Magnus* es un espacio de visibilización del conocimiento teológico que contempla la realidad y aporta al acercamiento a la verdad. Al mismo tiempo, recoge estudios resultantes de proyectos de investigación y reflexiones teológicas personales o colectivas, que tienen en cuenta las fuentes de la teología, en especial la Sagrada Escritura y la Tradición eclesial en relación con la realidad actual. La *Revista Albertus Magnus* se publica con una periodicidad semestral. Su versión electrónica se encuentra en la plataforma del Open Journal System (OJS), a la cual se accede desde la página de la Universidad Santo Tomás.

CONSEJO EDITORIAL

Fr. Juan Ubaldo López Salamanca, O. P.
Rector general

Fr. Mauricio Antonio Cortés Gallego, O. P.
Vicerrector académico general

Fr. Luis Francisco Sastoque Poveda, O. P.
Vicerrector administrativo y financiero general

Fr. Javier Antonio Castellanos, O. P.
Decano de la división de Educación Abierta y a Distancia

DIRECTOR

Fr. Franklin Buitrago, O. P.
Decano de Facultad de Teología
Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia

EDITOR

Andrés Mauricio Quevedo Rodríguez
Profesor de la Facultad de Teología
Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia

COMITÉ EDITORIAL

Dr. Ashraf Abilmelek
Profesor de planta de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia

Dr. Gilles Routhier
Profesor de la Facultad de Teología y Estudios Religiosos en Laval Université, Quebec, Canadá

Mag. Samuel Elías Forero Buitrago, O. P.
Decano de División de Ingenierías y Arquitectura de la Universidad Santo Tomás, seccional Tunja, Colombia

Dr. Hervé Tremblay, O. P.
Profesor de la Facultad de Teología del College Universitaire Dominicain, Ontario, Canadá

Dr. Arturo Eleazar Bravo Retamal
Profesor del Instituto de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile

Dr. Mauricio Beuchot Puente
Profesor investigador de la Universidad Autónoma de México, México

COMITÉ CIENTÍFICO

Dr. Adalberto Cardona Gómez
Fundador de la Revista Albertus Magnus y Decano de Filosofía, Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia

Dr. Guido Vergauwen
Profesor de la Universidad de Friburgo, Suiza

Dr. Patricio Andrés Merino Beas
Profesor e investigador de la Facultad de Teología, Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia

Dra. Edith González Bernal
Profesora titular de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia

Dr. Antonio da Almeida
Profesor de la Facultad de Teología, Pontificia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, Brasil

Dr. Philippe Capelle-Dumont
Profesor de la Facultad de Teología Católica de Université de Strasbourg, Francia

Artículos e investigaciones

- REFLEXIÓN TEOLÓGICO-ESPIRITUAL DEL DIÁLOGO:
DIOS-SER HUMANO, SER HUMANO-SER HUMANO 11
- Theological-spiritual reflection of the dialogue:
God-human being, human being-human being
- Reflexão teológico-espiritual do diálogo:
Deus-ser humano, ser humano-ser humano
- Amparo Alvarado Palacios*
- CRISTOLOGÍA INTEGRAL Y CRUZ DE JESÚS: APORTES
A LA TEOLOGÍA DE LA CRUZ DESDE KARL RAHNER
Y SU "CURSO FUNDAMENTAL SOBRE LA FE" 43
- Integral christology and the cross of Jesus: Contributions
to the theology of the cross from Karl Rahner and his
"Fundatios of Christian Faith"
- Cristologia integral e cruz de Jesus: contribuições para a teologia
da cruz de Karl Rahner e seu "Curso fundamental de fé"
- Andrés Mauricio Quevedo Rodríguez*
- VATICANO II: INTEGRAR EN LA MORALIDAD UN
NUEVO APORTE 65
- Vatican II: Integrating into morality its new contribution
- Vatican II: intégrer en morale son apport nouveau
- Pierre-André Métivier*

EL BIEN COMÚN EN LA ESFERA DE LA TEOLOGÍA,
LA ÉTICA Y LA MORAL SOCIAL 89

The common good in the sphere of theology,
ethics and social morality

O bem comum na esfera da teologia, ética
e moralidade social

Carlos Justino Novoa Matallana
Santiago Andrés Sierra González

IDENTIDAD Y NATURALEZA DE LA ASIGNATURA
DE RELIGIÓN EN LAS ENSEÑANZAS OBLIGATORIAS
DEL SISTEMA EDUCATIVO ESPAÑOL DEL SIGLO XXI 109

Identity and nature of the subject of religion in the compulsory
education of the 21st century Spanish education system

Identidade e natureza do tema da religião na escolaridade
obrigatória do sistema educativo espanhol do século XXI

Rafael González Martín

Reflexiones

FRANCISCO Y LOS MOVIMIENTOS POPULARES:
UN ENCUENTRO PARA PENSAR EL CAMBIO SOCIAL 133

Francis and the popular movements:
A meeting to think about social change

Francisco e os movimentos populares: um encontro
para pensar em mudança social.

John Carlos Pumacaya Carbajal

Reseñas

EDITH GONZÁLEZ BERNAL. *MÍSTICAS MEDIEVALES:
EL ROSTRO FEMENINO DE LA TEOLOGÍA* 153

JOSÉ LUIS MESA (COMP.).
BUDISMO Y CRISTIANISMO EN DIÁLOGO. 157

Alcances y políticas editoriales 159

Scope and editorial policy

Abrangência e políticas editoriais

COLECCIÓN *STUDIOSITAS THEOLOGICA* 165

Artículos e investigaciones

Articles and Research

Artigos e pesquisas

Reflexión teológico-espiritual del diálogo: Dios-ser humano, ser humano-ser humano*

Amparo Alvarado Palacios**

Recepción: 14 de diciembre de 2017 • Aprobación: 22 de enero de 2018

Resumen

Se pretende buscar, en la dinámica de la comunicación divina, la plataforma teológica del diálogo. La antropología teológica del misterio de la Revelación y su espiritualidad explican la certeza de un evento espiritual: el diálogo. La espiritualidad de la Revelación es la fuente que explica el nacimiento, el progreso y el desarrollo de la vida espiritual, puesto que, si Dios se revela, es para asociar al ser humano a su vida íntima y este, por la fe, se abre a Dios: un diálogo que lleva a la comunión de vida en el Espíritu. Es un encuentro interpersonal que compromete al ser humano con Dios, con los otros y con el cosmos, que produce un cambio de vida existencial y, por tanto, permanente.

Palabras clave: diálogo, escucha-respuesta, encuentro, espiritualidad.

* El artículo es resultado de la investigación doctoral realizada por la autora, la cual llevó por título *La mística del diálogo como camino espiritual para una santidad en y para el mundo: hacia una espiritualidad laical para América Latina*. Citar como: Alvarado Palacios, A. (2018). Reflexión teológico-espiritual del diálogo: Dios-ser humano, ser humano-ser humano. *Revista Albertus Magnus*, IX(1), 11-42. Doi: <https://doi.org/10.15332/s2011-9771.2018.0001.01>

** Instituto Sur Andino de Investigación y Acción Solidaria, Perú. Correo electrónico: florderetama77@gmail.com

Theological-spiritual reflection of the dialogue: God-human being, human being-human being

Abstract

The aim is to search in the dynamics of divine communication, the theological platform of dialogue. The theological anthropology of the mystery of revelation and its spirituality explain the certainty of a spiritual event: dialogue. The spirituality of revelation is the source that explains the birth, progress and development of the spiritual life, since if God reveals himself, it is to associate the human being with his intimate life and this, by faith, is opened to God. A dialogue that leads to the communion of life in the Spirit. Interpersonal encounter that engages the human being with God, with others and with the cosmos and that produces a change of existential life and therefore permanent.

Keywords: dialogue, listening-response, encounter, spirituality.

Reflexão teológico-espiritual do diálogo: Deus-ser humano, ser humano-ser humano

Resumo

Neste escrito se quer mostrar na dinâmica da comunicação divina, a proposta teológica do diálogo. A antropologia teológica do mistério da revelação e sua espiritualidade, ilustram com certeza como evento espiritual: o diálogo. A espiritualidade de revelação é a fonte que explica o nascimento, o progresso e o desenvolvimento da vida espiritual, pois se Deus revela-se é para associar ao ser humano a sua vida íntima e ele, pela fé, se abre a Deus. Um diálogo que leva a uma comunhão de vida no Espírito. Encontro interpessoal que compromete ao ser humano com Deus, com os outros/as e com o cosmos e que produz uma mudança de vida existencial e por tanto é permanente.

Palavras-chave: diálogo, escuta-resposta, encontro, espiritualidade.

Introducción

Este artículo se corresponde con una parte del segundo capítulo de la tesis doctoral de la autora, titulada *La mística del diálogo como camino espiritual para una santidad en y para el mundo: hacia una espiritualidad laical para América*

Latina. El primer capítulo contiene básicamente la situación de la espiritualidad laical en América Latina a partir de los documentos de las Conferencias Generales del Episcopado desde Medellín hasta Aparecida. El segundo capítulo abarca tres temas de fondo: a) la antropología teológica del diálogo Dios-ser humano, ser humano-ser humano y ser humano-cosmos; b) la eclesiología conciliar y posconciliar; y c) la de definición de la autora en torno a la espiritualidad laical. Sobre esta base se construye el tercer capítulo como una propuesta de un camino de espiritualidad laical: la mística del diálogo.

Este artículo pretende ofrecer un estudio teológico del diálogo como evento espiritual. Si bien las reflexiones teológicas que se leerán no son novedosas, lo son vistas como fundamento de tal evento espiritual, ya que es de la riqueza de la vida espiritual que nace y se desarrolla la teología. Desde una experiencia de Dios, se explicita la reflexión sobre Él, ya que la fe es fundamentalmente una experiencia de relación con Dios. Se pueden leer en la Biblia innumerables testimonios de ello, corroborado por los santos y todos los que confiesan al Dios vivo de Jesucristo. Esta experiencia de diálogo, tan humana como divina, se da en la historia particular y colectiva de los creyentes a lo largo de los siglos y encuentra en Cristo su plenitud. Se describe a continuación una reflexión teológica espiritual del diálogo: Dios-ser humano, ser humano-ser humano.

1. Dios inicia el diálogo de amistad con el ser humano

1.1. Dios se da a conocer hablando: la Revelación

A la base de la fe, de la teología y, por ende, de la espiritualidad, está la verdad fundamental: Dios es el primero no solo como convicción sino como experiencia, así como el reconocer que esta experiencia y conocimiento es un acto provocado por Dios en su voluntad salvífica. Por tanto, conocer y experimentar pasa a ser una sola realidad de gracia, más de las veces posteriormente explicitada en lenguaje teológico, ya que “el diálogo de la salvación fue abierto espontáneamente por iniciativa divina: Él nos amó el primero” (*Ecclesiam suam*, n. 39). Como bien lo recuerda Rahner (1967):

La teología en su esencia primigenia no es, ni mucho menos, una ciencia cuya constitución sea llevada a cabo por el hombre mismo. Originariamente es la teología de la audición —aunque iluminada— de la Revelación que Dios hace de sí mismo, conforme a su libre designio, por medio de su palabra. La teología [...] no es un sistema de proposiciones

valederas constituidas por un pensar humano, sino la totalidad del hablar divino. (p. 21)

Este proyecto de salvación es ante todo un deseo de comunión de parte de Dios para con su pueblo; es un acto de amor iniciado por Dios Padre y realizado plenamente en Cristo: “Dios, desde tiempos antiguos ha hablado de muchas maneras al hombre por medio de profetas y, últimamente, ha hablado por medio de su Hijo” (Hb 1, 1-2). Su ser divino es expresado en su relación amorosa con los seres humanos. El Dios hablante es el que deviene accesible para el lenguaje humano, es decir, se hace palabra, no como *logos ratio*, sino como *logos verbum*, precisamente para encontrar en el ser humano su privilegiado interlocutor. Así lo corrobora Dartigues (1993):

El misterio no se revela solo como idea en el espacio monológico de la razón, sino más bien como Palabra en el espacio dialógico de interlocución. La reserva del secreto del Misterio divino corresponde menos a una voluntad de esconderse que a una voluntad de comunicarse en su misma esencia, por tanto, en su alteridad o su diferencia con el hombre. (p. 253)

En este espacio de interlocución, hay que distinguir la naturaleza de cada interlocutor. “Dios habla para poner el pensamiento del hombre en comunicación con su propio pensamiento” (León-Dufour, 1972). Es propio de Dios la iniciación del diálogo, pronunciando su palabra, interpelando al escuchante: “Escucha, Israel: Yahveh, nuestro Dios, es Yahveh único” (Dt 6, 4), y del ser humano es propio el escuchar y responder a esa Palabra según el pensamiento de Dios. Con esto no se quiere decir que Dios no escuche ni que el ser humano no hable. Solo se quiere destacar que en el encuentro entre Dios y el ser humano Aquel es preeminente y este, desde abajo, lo escucha y lo acoge. El ser humano sigue siendo tal también cuando es Dios quien le habla. La *capacitas* humana en orden a la gracia y a la Palabra de Dios es siempre una *capacitas* finita. De este hablar de Dios que marca la diferencia habla abundantemente el Antiguo y Nuevo Testamento, desde el *dabâr*¹ de Yahveh hasta el *Logos sarx*.

La Palabra de Dios, el *dabâr* Yahveh, está llena de fuerza y poder (Gn 1; Is 40, 8; 55, 10; Jr 23, 29; Sal 33, 4, 9; Jr 5, 14; Is 9, 7). Fuerza y poder porque en la

1 *Dábâr* deriva de *db'r* que significa hablar. En el Antiguo Testamento, se usa para designar la comunicación de Dios con los hombres, su autorrevelación. La totalidad de esa Revelación se denomina Torá.

concepción del *dabâr* veterotestamentario está íntimamente unida a la acción, al acontecimiento. Dios habla y actúa. Es manifestación de su “sabiduría”, presente ya cuando estructura el universo inteligentemente: “Y dijo Dios: ‘sea el mundo’ y el mundo fue” (Gn 1, 3). El *decir* de Dios se va haciendo cada vez más personal a partir de su presentación al pueblo de Israel: “Yo soy el que soy” (Ex 3, 14). Dios *habla* por medio de la Ley, de la *Torah*. Dios *habla* por medio de los profetas, les dice: “serás como mi boca” (Jr 15, 19).

El hablar de Yahveh está, por eso, siempre revestido de experiencias concretas y de incidencia histórica. Son palabras para cada momento. Esta característica del hablar divino se manifiesta de muchas maneras: como promesa (Gn 12, 1-3, 7; Ex 34, 10; 2S 7, 10, 24) y amenaza (2 R 17, 13), como exigencia y mandato (Dt 4, 12, 10, 4, 15, 28, 14; Jos 1, 8, entre otros) y como fuerza creadora (Gn 1 y 2; Sb 9, 1 y ss; Si 39, 23; 42, 15 y ss.). En los profetas, “900 veces se subraya que la palabra transmitida no es ocurrencia personal, sino como Palabra de Dios” (Sicre, 1992, p. 110). La Palabra de Yahveh refiere a su coherencia divina. Así, su exigencia manifiesta su voluntad ética y sus normas su voluntad de comunión con su pueblo. Por eso, en la comunicación Yahveh-pueblo, se da a la vez mandato y diálogo; ambos aspectos son parte de una verdadera comunión.

1.2. Dios se dice plenamente en Cristo

No obstante, el hablar de Dios —cada vez más profundo a medida que progresa la Revelación— se hace pleno cuando, más allá de los *decires* y palabras del universo y del Antiguo Testamento, finalmente *se dice* a sí mismo, se presenta definitivamente, abre las puertas de lo que es en su santidad y trascendencia en Jesús de Nazaret. Jesús no solo transmite *palabras* de Dios. Jesús es la Palabra de Dios, la Revelación suprema, la Sabiduría,² el Verbo. En Cristo, se hace el decir definitivo de Dios a la humanidad tanto en su vivir y morir como en su resucitar. Por eso, el λόγος joánico ha sido traducido por Palabra y no por idea. El signo sensible de la plena locución de Dios es la humanidad del Verbo (Jn 1, 14, 18). Dios habla en su Verbo una sola vez y totalmente (Hb 1, 1). Como se dice en la *DeiVerbum*:

2 Hay que entender el Logos de Juan dentro de la literatura sapiencial sobre la Sabiduría personificada que explica la razón de ser de su prólogo frente a relaciones gnósticas. El contenido del prólogo guarda gran afinidad con Si 24, Pr 8, Bar 3, 9-4 y Sb 6-9. Esta tradición profética y sapiencial de la Palabra es divina, reveladora, creadora, salvadora y reveladora de los designios de Dios (Gn 1; Sal 33, 6; 148, 5; Is 55, 10-11; Sal 50, 2; Is 42, 14; Sb 9, 1-2).

Jesucristo, pues, el Verbo hecho carne, “hombre enviado, a los hombres”, “habla palabras de Dios” y lleva a cabo la obra de la salvación que el Padre le confió. Por tanto, Jesucristo —ver al cual es ver al Padre—, con su total presencia y manifestación personal, con palabras y obras, señales y milagros, y, sobre todo, con su muerte y resurrección gloriosa de entre los muertos; finalmente, con el envío del Espíritu de verdad, completa la revelación y confirma con el testimonio divino que vive en Dios con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y resucitarnos a la vida eterna. (n. 4)

“En la persona de Cristo [...] el que habla y la Palabra están uno en el otro, la Palabra es el Que habla y el Que habla es la Palabra” (Dartigues, 1993, p. 248). A lo largo de los Evangelios se ve que Jesús se pone a sí mismo en oposición a la Torá, se coloca como Palabra de Dios: “antes se os dijo [...] ahora Yo os digo”. Jesús declara de “todo el que oiga estas palabras mías” (Mt 7, 24-27), y así muestra la fuerza de su hablar. Del mismo modo, el *εγώεἶμαι* de Jesús reivindica una autoridad divina. Jesús hace depender la decisión del escuchar y cumplir sus propias palabras, distinguiendo su palabra aun de las máximas pretensiones de los profetas: sus palabras no pasan (Mc 8, 38; 13, 31). La autoridad de las palabras de Jesús se muestra también en su llamada a que le sigan: “ven y sígueme” (Mt 9, 9; 19, 21; Mc 1, 16 y ss.; 2, 14; 10, 21; Lc 18, 22; Jn 21, 22). También se muestra en la reacción de los oyentes, quienes, o bien se escandalizan, o bien se admiran porque les enseña con autoridad, no como sus letrados. En sus palabras, se transparenta el núcleo de la pretensión de su misión. Se advierte en Jesús la continuidad con el Antiguo Testamento, en la unidad de palabra y acción de Yahveh.

Todo lo que Dios quería comunicar y dar al mundo encuentra lugar en Jesucristo. “El Hijo es el narrador del Padre” (Vergauwen, 1993, p. 593). “El sustantivo bíblico *pleroma* intensifica su carácter fecundo, pues en dicho concepto se funden tres significados: lo que es llenado, lo que llena y la plenitud en sentido de sobreabundancia. Tal riqueza solo se puede aplicar a Cristo” (p. 344). La constitución *Dei verbum* habla de la vida que se manifiesta en la persona de Cristo, que no solo es escuchado, sino *visto* y *tocado* (1 Jn 1, 1-2), que revela comunicando vida. La comunión que Dios quiere con su Pueblo tiene por condición para este la escucha y respuesta libre. Escuchar es condición de que la Palabra de Yahveh se haga vida en el ser humano y en el pueblo; así se realiza la Alianza.³

3 “Ahora, pues, si de veras obedecéis y guardáis mi alianza” (Ex 19, 5). “Entonces me dijo: ‘Profetiza sobre estos huesos. Les dirás: ¡Huesos secos, escuchad la palabra de Yahvé!’” (Ez

2. El ser humano es quien escucha y responde a Dios

El hombre es el ser creado como oyente de la Palabra, como quien en la respuesta a la palabra se iza a su propia dignidad. En su más íntima entraña, está dialógicamente diseñado. Su inteligencia está dotada con una luz propia exactamente adecuada para lo que necesita, para escuchar al Dios que le habla (Von Balthasar, 1985).

Si el Dios bíblico es comunicación originaria, este por gracia es receptividad histórica (Pikaza, 2006). “La persona humana es siempre y desde el principio relación total a Dios” (Andrade, 1999, p. 103). Es una relación ascendente por esencia: el ser humano busca a Dios como al que es siempre antes y más que él; ante quien le queda escuchar, acoger y responder en obediencia. Cuando Yahveh habla, hay que escuchar y obedecer (Am 3, 8, 13; 4, 1; Is 8, 5; 1, 10, 20; Os 1, 2; Za 1, 9; 16, 13; Jr 1, 7; 20, 8 y ss.; 27, 13). En la dinámica del darse de Dios y del acoger-responder humano, se tejerá la historia salvífica. “Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, Dios habla para ser escuchado (Hb 12, 25) y creído (Hb 4, 2). Para suscitar la única respuesta del hombre: la fe” (Latourelle, Fisichella y Pié-Ninot, 1992, p. 1235). Como dice Pablo: “la fe viene de la audición” (Rm 10, 17). El pueblo de Israel construyó su historia según esa receptividad creyente ante las palabras-acciones de Dios.

2.1. Ante el hablar de Dios es imperativo el escuchar del ser humano

El ser humano bíblico descubrió que estar vivo era lo mismo que haber escuchado a Dios: “Hemos visto en este día que puede Dios hablar al hombre y seguir este con vida” (Dt 5, 24); “Te humilló, te hizo pasar hambre, te dio a comer el maná que ni tú ni tus padres habíais conocido, para mostrarte que no solo de pan vive el hombre, sino que el hombre vive de todo lo que sale de la boca de Yahveh” (Dt 8, 3). Lo que sale de la boca de Dios es su Palabra, su llamado, su invitación, su mandato y su promesa. Alimentarse de esa Palabra es escucharla. Unida al hablar de Dios está la invitación imperativa a escuchar. Palabra repetida en la Biblia: la dice el profeta (Am 3, 1; Jr 7, 2); la dicen los sabios (Pr 1, 8); la invocan al acogerse

37, 4). “Para hacerte saber que no sólo de pan vive el hombre, sino que el hombre vive de todo lo que sale de la boca de Yahveh” (Dt 8, 3b). “Aplicad el oído y acudid a mí, oíd y vivirá vuestra alma. Pues voy a firmar con vosotros una alianza eterna” (Is 55, 3).

a la voluntad de Dios (Dt 6, 4; 20, 3; Mc 12, 29) y el mismo Jesús la repite (Mc 4, 3, 9) (León-Dufour, 1972).

¿Por qué el escuchar tipifica al israelita? Wolf (1997) ilustra al respecto. Explica que el oír o estar sordo identifica la vida humana, o como persona en sí, o en relación con los demás seres humanos, o en relación con su Dios. El oír en la cultura hebrea hace de la comunicación algo típicamente humano. El que está en peligro de quedarse sordo tiene que temer por su propia existencia. Oír es lo que lo constituye al hombre y, consecuentemente, abrir la boca y contestar desde lo escuchado: “Pero yo, me hago el sordo y nada oigo, como un mudo que no abre la boca; soy como un hombre, ni tiene réplica en sus labios” (Sal 38, 14^a, 15); “Quien rechaza la educación se desprecia a sí mismo; quien escucha la reprensión adquiere cordura” (Pr 15, 32).

No es raro mencionar juntos el ojo y el oído: “Oído que escucha y ojo que ve: ambas cosas las hizo Yahveh” (Pr 20, 12); “Haced salir al pueblo ciego, aunque tienen ojos y aunque tienen orejas” (Is 43, 8); para decir que el abrir los ojos se debe a la palabra escuchada. También gracias al oír humano es posible sentirse ubicado, perteneciente a un lugar y por ende a una raza: “He tenido una revelación furtiva, mis oídos han captado su susurro” (Jb 4, 12). “Estas son las leyes que les expondrás” (Ex 21, 1). Se ve cómo el hombre se moviliza completamente por el oído. La audición del sabio cambia la situación total de su cuerpo y, así, el oír determina la conducta y el destino del ser humano en sí (Gn 3, 8-10). Por eso para Salomón es más importante un corazón presto a la escucha que una vida larga (Pr 18, 13) (Wolff, 1997).

El escuchar al Dios que habla, en la antropología bíblica, supone el hecho en sí de la audición, pero incluye el guardar lo oído. Esta finalidad está relacionada en la Biblia con el ejercicio de la función de la memoria para recordar y con la función del corazón para acoger, discernir y adherirse a lo oído: “¡Ojalá escuchéis hoy su voz!” (Sal 95, 8). La finalidad de recuerdo de la Palabra escuchada se cumple cuando el pueblo se siente invitado a adherirse con el corazón a dicha palabra: “Y ahora, Israel, escucha los preceptos y las normas que yo os enseño, para que las pongáis en práctica” (Dt 4, 1). De este modo al escuchar interviene el oído y el corazón (Paschetto, 1997).

En la acogida del corazón, será finalmente donde se dará la aceptación y obediencia a la palabra escuchada: “Una de ellas, llamada Lidia [...] nos escuchaba. El Señor le abrió el corazón para que se adhiriese a las palabras de Pablo” (Hch 16, 14). La Palabra de Dios también tiene la finalidad de observancia y la cumple provocando en el pueblo obediencia tanto desde el corazón como en la práctica: “Guarda los preceptos y los mandamientos que yo te prescribo hoy, para que

seas feliz, tú y tus hijos después de ti" (Dt 4, 40). La fórmula "escucha Israel" está repetida 80 veces solo en el Deuteronomio. La idea central del deuteronomista, "Escucha Israel" (Dt 6, 3, 4), es una exigencia que funda y renueva esencialmente la vida humana ante su Dios, implica a toda la persona, como ratifica Sánchez: "la declaración presente en estos dos versículos (Dt 6, 3, 4) viene a ser una fuerza creadora de identidad: Israel es Pueblo de Dios en la medida en que se mantenga unido a las implicaciones de esta confesión" (Sánchez, 2002, p. 190).

La fe de Israel se basa, ante todo, en la escucha y en la acogida en el corazón de la Palabra venida de Dios. Escucha que es acogida de la llamada de Dios y recepción responsable de sus mandamientos: "Desde el cielo te ha hecho oír su voz para instruirte, y en la tierra te ha mostrado su gran fuego, y de en medio del fuego has oído sus palabras" (Dt 4, 36). "Escucha, Israel, los preceptos y las normas que yo pronuncie hoy a tus oídos" (Dt 5, 1). En esta misma línea, "la fórmula *escucha Israel* se corresponde con la fórmula a menudo usada por el maestro de sabiduría para introducir su enseñanza 'Escucha, hijo mío' (Pr 1, 8; 4, 1, 10; 5, 7; 7, 24; 23, 19). Al puesto de 'Israel' pasa el 'hijo'" (Prévost, 1991, p. 22).

Sobre la reflexión bíblica del corazón unido al tema de escuchar, Mourlon (1984) amplía diciendo que el corazón humano en la Biblia es el asiento de la vida psíquica, la inteligencia, la voluntad, la vida emotiva y la vida social, tanto que lo considera su centro: "el corazón es el centro y el todo de la persona, sede de la vida íntima del hombre: pensamiento, memoria, sentimientos, decisiones. Es ciertamente el centro decisivo de la personalidad" (p. 10). Con la posibilidad, por tanto, de abrirlo a Dios y su hablar (escucharlo) o endurecerlo (no escucharlo).

Igualmente, León-Dufour (1972) añade que el corazón en la Biblia es la fuente misma de personalidad consciente, inteligente y libre del ser humano. Por tal motivo, en toda la Biblia "corazón es el punto donde el hombre se encuentra con Dios" (p. 189), y por eso ante el llamado de Dios (su hablar) el hombre puede salir con dobleces (engaños): "Ved: su oído es incircunciso y no pueden entender. Ved: la palabra de Yahveh se les ha vuelto oprobio: no les agrada" (Jr 6, 10); son incircuncisos de corazón (9, 25; Hch 7, 51). Tal es el pecado de los judíos: "¿Por qué no reconocéis mi lenguaje? Porque no podéis escuchar mi palabra" (Jn 8, 43).

Por su parte, Wolff (1997) descubre que la Biblia usa la palabra *corazón* la mayoría de las veces para relacionarlo con las actividades racionales y por eso dice que *leb* se traduciría mejor por espíritu que por corazón. Pareciera que la abundancia de conocimiento del hombre lo hace proceder de un oír que sabe aprender: "un corazón capaz atento para juzgar a tu pueblo" (1 Re 3, 9). Ello capacita para regir y para distinguir lo bueno y lo malo. El corazón se convierte en tesorería del saber y de los recuerdos: "¿Cómo puedes decir te amo, si tu corazón

no está conmigo?” (Jc 16, 15). Abrir todo el corazón es comunicarle todo su saber (Jc 16, 17, 18). Escuchar con el corazón significa tanto disponerse a escuchar al otro en su intimidad como ofrecer al otro su intimidad. En el corazón también se tomarán las decisiones (2 S 7, 27), desde donde será posible llevar a término los planes de Dios para el hombre (Pr 4, 20-27). Así pues, el hablar de Dios va dirigido al corazón del hombre. Se refiere a algo que pretende alcanzar cambiar la voluntad de este (Os 2, 16 y ss.; Gn 34, 3). Se trata de provocar una decisión (Is 40, 2; 2 Cró 30, 22; 32, 6) para obrar con buena intención (2 S 7, 3) y así presentarse ante Dios e intentar sintonizar con él (1 S, 14, 6 y ss.; Is 10, 7; Sal 24, 4; 17, 3; 139, 23; Pr 21, 2).

En consecuencia, escuchar hace al ser humano discípulo de Dios, puesto que “la palabra divina es la fuente de toda sabiduría, el ideal no es, por tanto, adherirse a un maestro humano, sino ser discípulo de Dios mismo. La sabiduría divina personificada llama así a los hombres a escucharla y a seguir sus lecciones” (Prov 1, 20 y ss.; 8, 4 y ss.) (León-Dufour, 1972, p. 250). Por escuchar es que puede ser modelo de hombre el siervo de Yahveh: el que escucha como discípulo (Is 50, 4 y ss.). “Tener oídos es ser apto para comprender (Hch 2, 14) [...] Es este el sentido que tienen algunas expresiones típicamente semíticas” (Mourlon, 1984, p. 17). Los predicadores deuteronomistas hacen arrancar la vida de la escucha de la Palabra de Yahveh, interpretando de un modo la tradición del maná (Dt 8, 3).

Negarse a escuchar sería renunciar a la vida (Dt 32, 47; Am 8, 11; Is 55, 10 y ss.) y a la salvación escatológica (Is 35, 5). Así, el ser humano se conoce a sí mismo realmente ante el llamamiento que recibe, que escucha y en la promesa que se le hace. Moisés no comprende nada hasta no escuchar y recibir la tarea y la promesa de Dios (Ex 3, 11 y ss.). En el texto de Jeremías: “Yo dije: ¡Ah, Señor Yahveh! Mira que no sé expresarme, que soy un muchacho” (Jr 1, 6), se ve claramente que el ser humano bíblico se sabe existente ante el llamado de Dios. Por ende, “el hombre que cerrando su oído parte de sí mismo y en sí mismo permanece, no solo se hace inhumano entre los hombres; sino que se autodivina frente a Dios. Su piedad se hace impía: Prov 28, 9; Sal 40,7” (Wolff, 1997, p. 110).

2.2. El ser humano escucha para responder a Dios

Dice Latourelle et al. (1992): “Dios habla para ser escuchado (Hb 12, 25) y creído (Hb 4, 2). Para suscitar la única respuesta del hombre: la fe” (p. 1235). Lo que se escucha desde el corazón y llega hasta la profundidad del ser es un oír que invita a dar una respuesta. Si ante la llamada la criatura humana se sabe la existente, con la respuesta se confirma como persona. El privilegio del ser humano, según

el texto yahvista (Gn 2, 18-23), consiste en definitiva en que puede responder, gracias a la preeminente Palabra de Dios pronunciada como llamada. Con la palabra que es respuesta a Dios que le habla, el hombre se hace totalmente hombre (Wolff, 1997).

Un modo de responder a Dios es el hablar humano, es un acto que lo asemeja a Dios. Pero el hablar humano es respuesta razonada, querida y asumida desde abajo (condición frágil). Por tanto, es respuesta obediente a Dios, nunca es iniciativa ante Dios: “Abre, Señor, mis labios, y publicará mi boca tu alabanza” (Sal 51, 17). Una vez que el ser humano escucha de verdad es capaz de responder a la palabra divina porque experimentó que *alguien* (Dios) movió su voluntad (Ex 35, 21; 36, 2). Ante la palabra divina, el hombre se define como el que está disponible a seguirla, a asentirla, a llevarla a cabo: “Pero teniendo aquel espíritu de fe conforme a lo que está escrito: Creí, por eso hablé, también nosotros creemos y por eso hablamos” (2 Co 4, 13).

A esta respuesta humana también se le puede llamar *entrega* consciente de su voluntad a la de Dios (Dt 4, 29; 19, 12; 11, 18). El verdadero sentido de la obediencia es conocer con el corazón y seguir de buena voluntad los deseos de Dios (1 S 15, 6; 1 R 12, 27; Pr 23, 26). “La obediencia lejos de ser una sujeción que se soporta y una sumisión pasiva, es una libre adhesión al designio de Dios todavía encerrado en el misterio, pero propuesto por la palabra de la fe, que permite por tanto al hombre hacer de su vida un servicio de Dios y entrar en su gozo” (León-Dufour, 1972, p. 602). Este es el sentido del imperativo al *shemá* de Israel. Es el amor a Dios en el contexto de la Alianza. “Amor, temor, reverencia y obediencia se colocan en una misma línea, como actitudes básicas del israelita respecto de su Dios. Amar a Dios significa ser fiel y leal (Dt 7, 9; 11, 1; 30, 20), obedecer sus mandatos y servirle (11, 22, 19, 9)” (F. García, 1994, p. 22). En el lenguaje bíblico, los sustantivos corazón, alma y fuerzas son usados para referirse a la totalidad del ser humano, perfección que responde a un compromiso de amor. “El hombre en la totalidad de su existencia vive para amar a un solo Dios, el Señor” (Sánchez, 2002, p. 192).

Por tanto, responder a Dios supone hablar y obrar según Él lo espera. Como esto es imposible solo por el querer humano, la Biblia habla frecuentemente que el corazón que será capaz de responder adecuadamente a Dios es el de “carne”, que el mismo Dios dará a quien se lo pida (Ez 11, 19; 36, 26; 1 S 25, 37; Ez 18, 31; 23, 31 y ss.). Hará falta, pues, un nuevo corazón y un nuevo espíritu para escuchar y responder adecuadamente a la Palabra. Gracias a esta escucha libre de la Palabra, el ser humano puede negarse a responder o responder contrariamente a los deseos de Dios. Ser sordo (Dt 18, 16, 19; Jr 6, 10; 9, 2, 5; Hch 7, 51) o duro

de corazón (Ez 36, 26) será para el pensamiento hebreo necesidad o, en palabras actuales, inhumano. Este aspecto se verá más abajo.

2.3. Cristo: plenitud humana de escucha y respuesta a Dios

La escucha y respuesta obediente a Dios la plenifica Cristo. El misterio de la *kenosis* del Hijo muestra que Jesús se hizo no solo hombre sino siervo (cf. Mt 12, 18) y que “se despojó de sí mismo, tomando condición de esclavo. Asumiendo semejanza humana y apareciendo en su porte como hombre” (Flp 2, 7); además, “aun siendo Hijo, por los padecimientos aprendió la obediencia” (Hb 5, 8). Así se muestra el camino de escucha a la voluntad del Padre hasta aceptar el escándalo de la cruz: “*Abbá*, o sea, Padre, para ti todo es posible, aparta de mí esta copa. Pero no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú” (Mc 14, 36); “se rebajó a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte y una muerte de cruz” (Flp 2, 8). El Hijo de Dios mostró cómo ser plenamente humano escuchando al Padre y haciendo su voluntad. “De la misma manera que el Hijo del Hombre, no ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida como rescate por muchos” (Mt 20, 28).

¿Cómo y dónde escucha, Cristo, para guardar en su corazón lo que el Padre deseaba de él? En las Sagradas Escrituras (Mc 1, 11; Lc 4, 4, 8, 12, 18), en los hechos (Mt 11, 4), en las personas y sus actitudes (Mt 15, 28), en sus padres terrenos (Lc 2, 49-51), en su condición de pobre (Lc 2, 6-15; Mt 2, 1-10), en la tradición y en los superiores (Mt 23, 3; Mc 7, 13; 1, 22), en el dolor (Lc 22, 43-44), en la oración (Lc 5, 16; 6, 12; 9, 18, 28-29; 11, 1). Jesús hace suya, con sus palabras y con sus obras lo que reza el Salmo 40, 7-8: “No has querido sacrificio ni oblación, pero me has abierto el oído; no pedías holocaustos ni víctimas, dije entonces: Aquí he venido. Está escrito en el rollo del libro que debo hacer tu voluntad”.

La condición de oyente del ser humano, por tanto, no solo lo coloca en el plano creatural ante Dios, sino también en su más alta dignidad: la de ser hijos de Dios, gracias a Cristo. Entonces, la finalidad última del diálogo Dios-ser humano no es otra que entrar en comunión con las tres Personas de la Trinidad.

3. El diálogo Dios-ser humano: alianza de humanización

Sin duda, uno de los conceptos fundamentales en la Biblia para hablar de la relación Dios-ser humano es el de Alianza: “He pensado establecer mi Alianza con vosotros y con vuestra futura descendencia” (Gn 9, 9). Entendida básicamente

como una respuesta humana al llamado de Dios (Sal 25, 10, 14). Al manifestarse en la historia, el Dios bíblico desde el primer momento quiere definir su relación como un pacto entre amigos (en hebreo alianza = *berit*), pacto que debe realizarse entre iguales, por eso Dios crea al hombre a su imagen y semejanza. El pacto implica, además, el reconocimiento del carácter personal del otro y, por tanto, el reconocimiento de la libertad y de la voluntad soberana entre las partes, tipo de relación en la que cabe incumplir con el pacto.

Siendo la Alianza el acontecimiento configurador del pueblo israelita, ayudará a descubrir la profundidad del encuentro Dios-ser humano y de los seres humanos entre sí. En la Alianza, sigue la misma concepción bíblica de Yahveh como aquel que toma la iniciativa (Gn 9, 8 y ss.), es él quien promete (Gn 15, 18), por ello puede imponer unas normas (Dt 4, 13) y, en consecuencia, al pueblo le toca el compromiso de fidelidad (Ex 19, 8). Así como Dios inicia esta relación, será el ser humano quien la rompa, provocando el despliegue amoroso del Señor en una continua historia de salvación.

En la reflexión bíblica, se encuentran varias acepciones del término “alianza”. La imagen yahvista de la Alianza en el Sinaí (Ex 24, 9-11) es unilateral, de protección al pueblo. En cambio, la imagen eloista (Ex 24, 3-8) coloca al pueblo frente a una decisión y se concluye con un documento. La ley aparece unida al ofrecimiento de gracia. En la teología deuteronomista, por su parte, alianza es sinónimo de mandamiento (Dt 9, 9, 11, 15; 10, 8; Nm 10, 33), mientras que en la comprensión sacerdotal es puro don salvífico de Yahveh (Gn 6, 18; 9, 1, 9, 11; 17, 1, 2, 6, 19, 21) unido a la promesa: “Yo seré tu Dios” (Von Rad, 1982, pp. 179-183). La reflexión profética le da a la Alianza una carga afectiva muy fuerte con las imágenes de rebaño-pastor, padre-hijo y esposo-esposa, para mostrar una relación de amor (Ez 16, 6-14) entre Dios y el pueblo de Israel (León-Dufour, 1972, p. 62). Dicho amor se debe traducir por parte del pueblo en obediencia y fidelidad una vez que ha elegido entre la vida y la muerte (Dt 30, 15), reflexión que procedía del pensamiento deuteronomista (Dt 4, 37; 6, 5; 7, 8; 10, 12, 15; 11, 1). Finalmente, en el pensamiento neotestamentario, Dios establece una nueva alianza con la humanidad en Jesucristo. Ante el fracaso de la Alianza sinaítica en la que el pueblo ha sido infiel en múltiples ocasiones, comenzó a surgir la idea de una nueva alianza mesiánica (Jr 31, 31-34; 33, 14-22), que será realidad con la venida de Jesús, Mesías enviado por Dios para renovar y plenificar su pacto con todos los seres humanos.

En la base de la teología de la alianza, está la voluntad salvífica de Yahveh, esto es, el profundo y eterno deseo de Dios de invitar a los hombres y a las mujeres, a los pueblos, a vivir en comunión con Él. La alianza es siempre oferta de Yahveh y el pueblo su destinatario. “Dios quiere asociarse a los hombres

haciendo de ellos una comunidad cultural entregada a su servicio, regida por la ley, depositaria de sus promesas” (León-Dufoir, 1972, p. 6). La alianza salvífica no está destinada al dominio despótico de Dios, sino al compromiso liberador de un Dios benevolente. En ella el pueblo descubre el carácter liberador de la obediencia y del servicio a Yahveh. Es alianza de comunión. Por ello, se puede definir el pacto del Dios con el ser humano, y viceversa, como una relación interpersonal, una alteridad interpelante y un evento re-creativo. La teología de la creación como la primera alianza, el Decálogo como dinámica del diálogo divino con su interlocutor (Pueblo) y la visión salvífica de alianza ante su ruptura por el ser humano serán argumentos que sustenten la triple dimensión del diálogo Dios-ser humano, ser humano-ser humano y ser humano-cosmos.

3.1. Relación interpersonal

3.3.1. *El ser humano creado a imagen de Dios es capaz de relacionarse con Él, con los demás y con el mundo*

Como bien lo recordaba Juan Pablo II, “en el contexto de aquel principio bíblico según el cual la verdad revelada sobre el hombre como ‘imagen y semejanza de Dios’ constituye la base inmutable de toda la antropología cristiana” (*Mulieris dignitatem*, n. 6), cada ser humano es imagen de Dios, lo manifiesta una nota esencial de su condición: la dignidad humana, porque refleja la gloria de Dios. Todo ser humano está por encima de los demás seres vivos (Sal 8): su vida es sagrada e inviolable y le pertenece solo a Dios. Es gracias a esta dignidad otorgada que le es posible relacionarse con su creador y responder a su razón de ser y existir: “la relación con Dios es la única plenitud del hombre” (Ladaria, 1997, p. 6). Con razón dice Ruiz de la Peña (1993):

Dios es el tú del hombre; el fondo último de lo humano es la apertura constitutiva, inexorable, a Dios. Pero, además (lo que es más sorprendente), el hombre es el tú de Dios. Cuando Dios mira a esa criatura suya, se encuentra reflejado en ella. Cuando Dios crea a Adán, no crea una naturaleza entre otras, ni una cosa entre otras, sino a su “tú”. Y lo crea llamándolo por su nombre, poniéndolo ante sí como ser responsable (= dador de respuesta), sujeto e interlocutor de un diálogo interpersonal. (p. 66)

En el relato yavhista, crear al hombre no es solo darle vida (Gn 2, 7), es también establecer su entorno físico (Paraíso, Gn 2, 8), asignarle una tarea como ser

activo (Gn 2, 15), recordarle su responsabilidad frente a Dios (Gn 2, 16-17), situarlo en un campo de relaciones con los demás seres (Gn 2, 19-20) y, sobre todo, con su tú más próximo, la mujer (Gn 2, 21-24). “Esta múltiple relación: trabajo de la tierra, la condición mortal del hombre, su vida con la mujer y con los animales a los que dio nombre, está determinada por el vínculo fundamental con su creador [...] pero que con el hombre y su mujer entabla un diálogo como no existe con nadie más” (Wolff, 1997, p. 131). Solo en ese conjunto de relaciones el ser humano está completo. En el relato sacerdotal, el hombre es imagen de Dios porque domina. Como afirma Ruiz de la Peña (1988):

El verso Gn 1, 26 no ofrece una definición de hombre; resuelve el enigma del hombre con una descripción de su ser relacional; el ser humano es, primaria y constitutivamente, relación a Dios, imagen de Dios. Es una relación de dependencia absoluta, puesto que toda imagen recaba su propia consistencia y su razón de ser en el original que reproduce. (p. 45)

Ambos relatos expresan que el ser humano, creado a imagen de Dios, es relación al tú humano con relación de igualdad y, análogamente, en relación al tú divino con relación de dependencia. A la antropología bíblica le es ajena una concepción dualista o dicotómica; es holística, integracionista. Ve a la humanidad hecha de carne (*basar*), con aliento de vida (*nefes*), es receptora del espíritu de Yahveh (*ruah*). El ser humano es una unidad existencial, todo él (carne y espíritu) busca a Dios (quien a su vez le ha buscado primero) o todo lo rechaza, de acuerdo con la posibilidad de elección que le fue dada, porque el ser humano es *ruah*, es quien plasma la relación Dios-ser humano. Como bien dice Wolff (1997): “La manera especial de ser del hombre dentro de la creación hay que entenderla partiendo de su especial relación con Dios” (p. 215).

De la relación interpersonal Dios-ser humano se desprende la relación interpersonal ser humano-ser humano. El ser humano individual desde la creación no está aún completo. Para ejercer su interlocución trascendente, precisa de un interlocutor inmanente. Para ser el tú de Dios, necesita el tú humano, un ser semejante y diferente. El ser humano es carne (*basar*) junto a carne, una ayuda adecuada. Aquel ser que era solo un humano (*Ha-Adam*) irá haciéndose personal al descubrirse y realizarse en compañía, como varón y mujer (Gn 2, 21-25) y descubrirá también la cercanía y compañía de Dios. Se es humano en la comunidad interpersonal no en la soledad existencial, como bellamente lo expresa el texto sapiencial: “El Señor creó al hombre de la tierra [...] los revistió de una fuerza como la suya, a su propia imagen los creó [...] y a cada uno le dio preceptos acerca de su

prójimo" (Si 17, 1, 3, 14). Por tanto, la persona humana se hace tal relacionándose personalmente con Dios y, como reflejo, con sus semejantes, es capaz de relacionarse fraternalmente con sus semejantes.

En el amor al tú humano, se cumple toda la Ley y los profetas. Este acto de amor es simultáneamente el más acrisolado acto de fe. Tal fe se confiesa mirando y tratando al *otro* como la imagen de Dios y mirarlo de otro modo es cosificarlo y por tanto la más evidente incredulidad. El ser del hombre, constitutivamente religado a Dios, hace que este pueda dialogar con otro hombre de tú a tú. Antes de que yo me dirija a él, él es ya un tú, alguien a quien el mismo Dios se ha dirigido (Ruiz de la Peña, 1988). Esta relación interhumana será plenificada en Cristo:

La antropología termina así, topándose con la cristología o se revela como una cristología incoada. Lo que el hombre es se nos descubre en la realización insuperable de lo humano del Dios hecho hombre. Si Cristo es el hombre por antonomasia, del que Adán era simple boceto (Rom 5,14), y si el ser personal de Cristo es puro relación a Dios Padre, el hombre será tanto más hombre cuanto más y mejor realice su relación a Dios en Cristo, es decir en tú humano sacramento de Cristo. (p. 184)

Dios, al crear al ser humano capacitado para dialogar interpersonalmente con Él y con sus semejantes, lo capacita también para relacionarse de modo personal con el cosmos. Está dentro de su dignidad de creado a semejanza de Dios, relacionarse con el mundo al modo como se relaciona el mismo creador con sus creaturas, porque "la criatura es lo que el creador ha querido llegar a ser. Dios no es solo el creador de un mundo distinto de él; Dios es, él mismo, criatura; la forma de existencia definitiva del Dios revelado en Cristo es la encarnación" (Ruiz de la Peña, 1993, p. 31).

Es una visión que comporta una actitud reverente y contemplativa en relación con la naturaleza. Un cosmos penetrado por la acción del Dios personal y dotado de una dimensión cristológica tan radical no puede ser reducido a mero instrumento para el provecho de nadie. El mensaje bíblico de la administración responsable de la naturaleza, "Y los bendijo Dios con estas palabras: Sed fecundos y multiplicaos, y henchid la tierra y sometedla" (Gn 1, 28), debe ir acompañado del respeto, la admiración y la acción de gracias ante un mundo tan rico en contenido simbólico-teológico. La antropología teológica que define al ser humano como un ser dialogante deja vislumbrar que el origen y la meta de esta relación interpersonal Dios-ser humano está en el misterio de la Trinidad:

El diálogo intradivino generador de las tres personas se prolonga a extra-muros de la Trinidad inmanente para desplegarse en el marco histórico

de la creación. Ésta culmina en la producción de un ser “imagen de Dios”, capaz de escucha y respuesta. El hombre es querido y creado por Dios como estructura dialogante; también él es un ser responsorial, comunicativo, capaz de autodonación, cosas todas que el relato yahvista de la creación de Adán y Eva nos ha notificado ya. El ser humano es, en una palabra, un ser relacional; en él volvemos a toparnos con lo que hemos dicho que la relación significaba en la articulación trinitaria del ser divino: el hombre es persona. (Ruiz de la Peña, 1988, p. 157)

3.1.2. Revelación: encuentro personal de Dios con el ser humano

La concepción bíblica de la Revelación de Dios tiene un dinamismo dialógico en el cual Él invita a participar de su vida personal:

Este acontecimiento de la Revelación, sustentado por el Dios trinitario, y cuyos motivos son la bondad, la sabiduría y el amor de Dios, se describe en su índole propia como acontecimiento de encuentro personal que tiene como fin la comunión entre Dios y el hombre, y que, como acontecer personal, asocia los hechos y las palabras. Dios “habla a los hombres como amigos y trata con ellos” (n. 2), sale a su encuentro con amor, entabla diálogo con ellos (n. 21) y habla ininterrumpidamente con ellos (n. 8 y 25). En estrecha relación con esta manera de concebir la Revelación como un diálogo, se halla su fisonomía histórico-salvífica. (Schmitz, 1990, p. 91)

Sostiene Preuss (1999), al referirse a la autorrevelación de Dios: “esta palabra (de Yahveh) sucede, se hace para el encuentro personal con Yahveh” (p. 339). Dios “quiere ser para el hombre un yo que se dirige a un tú, en una relación interpersonal y vital, en resolución de comunicación, de diálogo, de participación” (Latourelle et al., 1992, p. 407), encuentro que provocará un autodescubrimiento del hombre, de su más esencial identidad (Pablo VI, 1968), así como permitirá descubrir la identidad del Dios revelante. La historia de la Revelación es la historia de un diálogo progresivo entre Dios y la humanidad, de una comunicación esencialmente personal. Como decía Pablo VI: “la historia de la salvación narra precisamente este largo y variado diálogo que nace de Dios y teje con el hombre una admirable y múltiple conversación” (*Ecclesiam suam*, n. 28).

La antropología bíblica refleja al hombre contento de serlo, consciente de sus posibilidades. Muestras de ello son los innumerables versos de los salmos

de alabanza, en especial cuando canta el salmista sobre la creación del ser humano: “lo hiciste, coronándolo de Gloria y esplendor” (Sal 8, 6). Por eso se atreve a hablar con Dios confiadamente, basta leer el cuarto capítulo del libro de Job. “El hombre bíblico no es un ser anonadado ante la divinidad o inseguro. Sabe quién es” (Pastor, 1995, p. 41) y sabe que por ello puede acercarse a su Dios como alguien con quien puede relacionarse. “El Cantar de los cantares representa sin duda un momento privilegiado en el empleo de esta modalidad de Revelación. Con palabras de un amor profundamente humano, que celebra la belleza de los cuerpos y la felicidad de la búsqueda recíproca, se expresa igualmente el amor divino por su pueblo” (Ratzinger, 2004, n. 9). La Revelación es, pues, una experiencia del misterio en un encuentro, no solo del pasado:

Es mucho más que todo eso. Revelación quiere decir: arrancar el velo que cubre la realidad, y mostrar así, el rostro de Dios que allí se esconde y nos sonríe [...] Para que los hechos del pasado, narrados por la palabra de la Biblia, puedan arrancar el velo de los hechos de nuestra vida y revelarnos la presencia de Dios, es necesario que nosotros percibamos hoy el sentido que tales hechos del pasado tienen para nosotros. (Mesters, 1988, p. 132)

3.1.1. Dios se revela como Padre

La plenitud de la relación interpersonal que Dios establece con el ser humano es que se da a conocer como Padre. Si bien el Dios bíblico es el Dios soberano, también es Padre, características que explica Jeremías (1983):

Dos aspectos de la noción de padre, la autoridad absoluta y la misericordia, caracterizan al Dios-Padre que nos presenta el antiguo testamento. Este utiliza muy pocas veces (solo en quince ocasiones) el término “Padre” para designar a Dios. Con este nombre se honra a Dios como creador: “¿No es él tu Padre y tu creador?” (Dt 32, 6); “¿No tenemos todos un solo Padre? ¿No nos creó un mismo Dios?” (Mal 2, 10). (pp. 19-20)

Esta ternura paternal de Dios puede ser expresada también mediante la imagen de maternidad (Is 66, 13; Sal 131, 2), que indica más expresivamente la inmanencia de Dios, la intimidad entre Dios y su criatura (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 239). La imagen de Dios y la imagen plena del ser humano la mostrará Cristo:

Si el hombre (Adam) era, en cuanto imagen de Dios, gestor y presidente de la creación, Cristo, la imagen arquetípica, lo es de forma acabada:

“primogénito de toda la creación”, la recapitula y confiere consistencia (Col 1, 15, 17, 18). A partir de aquí el destino del hombre no es ya ser imagen de Dios, sino imagen de Cristo. (Ruiz de la Peña, 1988, p. 79)

Es Jesús quien mostrará cómo está llamada a ser la relación Dios-ser humano-Dios. Esta será una relación filial de un hijo ante su Padre. Para él, Dios es alguien personal, un amor inteligente y libre, al que atribuye una voluntad concreta sobre sí mismo y sobre el mundo. Unas 170 veces Jesús se refiere al Padre en los Evangelios (109 en Juan, 42 en Mateo, 15 en Lucas y 4 en Marcos) (Jeremías, 1983), para decirnos que su primera y fundamental experiencia en el Espíritu es su relación personal y amorosa con su Padre, relación que supone una confianza gozosa y una obediencia radical. El Nazareno vive a Dios con la confianza ante su *Abbá*. En la tradición judía, no era común dirigirse al Padre como *abbá*, sino como *abi* o *abinu* (*padre mío* o *padre nuestro*). *Abbá* era demasiado confidencial (modo como los niños se relacionan con su papá), muy bien comentado por A. García (2003): “podemos perceber como Jesus viveu uma relação com Deus intensamente pessoal. A profunda intimidade afetiva, entranhável, penetrada de ternura [...] unida á irrestrita confiança nesse Deus” (p. 301).

La intimidad de Jesús confiada al Padre le proviene, pues, de su reciprocidad con él: “nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce nadie sino el Hijo” (Mt 11, 27; Lc 10, 22). Jesús afirma que tiene la misma relación de mutuo conocimiento que tiene un hijo con su padre y lo que aprende de él, eso hace (Jn 5, 19). Nunca se calificó directamente del Hijo en sentido absoluto. Dios se le ha mostrado de manera total y, a través de él, se manifiesta definitivamente a la humanidad. El Padre es el símbolo religioso de un Dios comunicativo en el Jesús histórico, quien será portador definitivo y escatológico de esa comunicación divina.

De todo lo dicho en los últimos apartados, se deduce que la fe acontece como encuentro personal: “la Revelación, como la fe, se abre al misterio de una persona y no de una cosa: de un yo que se dirige a un tú; de un yo que, al descubrir el misterio de su vida, descubre al hombre; que todo el sentido de la existencia humana reside en el encuentro con ese yo y en la acogida del don que hace de sí mismo” (Latourelle et al., 1992, p. 1272). La antropología teológica sustenta, pues, con claridad la relación interpersonal del ser humano con Dios, con sus semejantes y con el cosmos, como dinámica propia de la alianza establecida. A continuación, se verá cómo esta misma relación interpersonal está enriquecida por un imperativo ético.

3.2. Relación interpelante

En los términos de la Alianza Yahveh-Israel, la relación Dios-ser humano-ser humano tiene una dimensión ética ineludible. Este dato se encuentra en la ética del Decálogo en el Antiguo Testamento y del Reino que Jesús anuncia, así como en la experiencia de las primeras comunidades cristianas. Los fundamentos bíblicos de la relación interpelante Dios-ser humano y ser humano-ser humano, sin duda, están en la finalidad última de vida y salvación para todos. Como bien dice Von Rad (1982): “con los mandamientos, Yahveh ofreció la vida a su pueblo” (p. 251). Escucharlos y cumplirlos era saberse un pueblo sabio: “ciertamente esta gran nación es un pueblo sabio e inteligente” (Dt 4, 6b). Esta fue la finalidad que Jesús culminó: “Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia” (Jn 10, 10).

Para acercarse al Decálogo viene bien recordar que “el don del Decálogo fue concedido en el marco de la alianza establecida por Dios con su pueblo. Los mandamientos de Dios reciben su significado verdadero en y por esta alianza” (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2077). Así, se puede hablar de una relación interpelante: “Del Yo de Yahveh al tú del prójimo”, como resume F. García (1994) el Decálogo, destacando que, en Ex 20, 2-6/Dt 5, 6-10, se dan los pronombres personales de primera y segunda persona del singular, referidos al *yo* de Yahveh y al *tú* de Israel, para señalar que Yahveh tiene la iniciativa y el pueblo escucha las pretensiones y exigencias de Yahveh (p. 15).

3.2.1. El Decálogo en el Antiguo Testamento: salvaguarda de la ética de la fraternidad

“Israel se concibe a sí mismo como una comunidad en alianza con Yahveh. Los que han sido objeto de la elección divina no son los individuos sino el pueblo: Dt 7, 6; 9, 26-29; 30, 15-20” (Ruiz de la Peña, 1988, p. 207). Con esto Israel se concebía indisolublemente unido entre sí por un vínculo: “Israel aprendió a interpretarse como una hermandad del Pueblo de Dios” (Wolff, 1997, p. 249). La comunidad es un organismo interlocutor de Dios, mediador de la salvación, depositario de las promesas. Dios, al proponer a los israelitas un pacto de amistad, pide de ellos el compromiso de vivir como hermanos y Dios por su parte se compromete a ayudarles a cumplirlo. Dios propone: “Yo seré el Dios de ustedes. Y ustedes serán mi pueblo” (Ex 6, 7; Jr 24, 7; 30, 22; 31, 1, 33; 32, 38; Ez 36, 28; Za 13, 9; Os 2, 23). Y ellos aceptan diciendo: “Haremos todo cuanto ha dicho el Señor” (Ex 19, 8). La Palabra de Dios se convierte en una interpelación ética para el pueblo a vivirse como tal.

En los primeros mandamientos, Yahveh quiere dejar claro que la razón del compromiso que le pide al pueblo es honrar su Nombre y reconocerlo como su único Dios: “Yo soy Yahveh, que te ha sacado de la casa de la esclavitud” (Ex 20, 2; Dt 5, 6). Se identifica con autoridad por su intervención en la historia: “la acción salvífica divina fundamenta las exigencias de los mandamientos” (F. García, 1994, p. 17). Dios, centro de todo, se presenta con el título más grande que tiene ante los ojos del pueblo: su libertador. Dios no podía dialogar si no con un pueblo libre, para hacer una alianza voluntaria con él. Los esclavos no pueden formar un pueblo de hermanos.

En los siguientes mandamientos (Ex 20, 12-17), se leen las leyes fundamentales de la vida en común. Los israelitas, liberados de toda esclavitud, podrán vivir como hermanos y harán posible una sociedad donde no reine la ley del interés propio de cada individuo, más bien como fundamento de la sociedad se pone a la familia (20, 12). Los otros fundamentos son el respeto a la vida ajena (20, 13), el respeto a la vida matrimonial (20, 14), el respeto a la pequeña propiedad ajena (20, 15) y el respeto a la fama del prójimo (20, 16). Respeto que ha de llegar hasta la profundidad de nuestros pensamientos (20, 17). Todo lo que conforma el “Código de la alianza” (Ex 20, 22-23, 19) se refiere a las leyes fundamentales de la vida comunitaria. Con ejemplos prácticos, enseña el respeto hacia toda persona humana (21, 2-11), el respeto a la vida (21, 12-32), el respeto a la pequeña propiedad de cada uno (21, 33 al 22, 15), el respeto a la mujer (22, 15-16). De lo que más habla es del derecho de los pobres (22, 20 al 23, 13). Manda insistentemente ayuda a los pobres: a todos se debe tratar como hermanos aun a los enemigos.

Todo este espíritu de servicio mutuo fue resumido en una frase: ama a tu prójimo como a ti mismo (Lv 19, 34). La comparación es entre el prójimo y sí mismo, aquí se supera toda regla legal de la vida con los semejantes y se fundamenta una hermandad personal con cercanos y lejanos (Wolff, 1997). Israel aprendió a interpretarse como una hermandad del Pueblo de Dios. Esta interpretación tuvo consecuencias para la relación humana. El imperativo del Decálogo viene del otro, es causa de justicia que hace suya el Dios israelita. Esto no puede ser entendido sino en la gratuidad de la gracia y del amor misericordioso de Dios y de la respuesta generosa y fraterna del hombre, que será plenificada en Jesucristo a través del anuncio del Reino.

3.2.2. El Reino en el Nuevo Testamento: un compromiso de humanización

En el Nuevo Testamento, se vislumbra el nuevo Israel: la Iglesia, comunidad de la Nueva Alianza basada en el amor (Rm 12, 3-8; 1 Co 12, 12-30; Ef 4, 15-16). La

ética del Decálogo fue consumada y plenificada por la ética del Reino. El Reino es para Cristo, principalmente, una respuesta de vida a la urgencia de los *otros* de su tiempo en coherencia con su misión de fiel Hijo del Padre. “Jesús no ha sido un racionalista crítico o un filósofo social, sino un profeta mesiánico, que, a la luz del anuncio del Reino, ha interpretado la voluntad de Dios con su vida hecha palabra, principio de transformación humana” (Pikaza, 2006, p. 214). Esta es la antropología bíblica del Reino: un compromiso de humanización.

Los Evangelios hablan de la centralidad del Reino en la vida de Jesús, básicamente como una realidad que engloba su persona y su misión. Los sinópticos, cuando quieren resaltar lo central de la vida y del mensaje de Jesús, lo resumen en el Reino de Dios: *Basileía tou Theou*. Muchas veces identifican al Reino de Dios con el Evangelio (Mc 1, 14-15; Mt 4, 23; 9, 35; 24, 14). Mateo usa las palabras *Evangelio* y *Reino* para expresar que lo que predicaba, vivía y obraba Jesús (Mt 26, 13) era Buena Noticia. En continuidad con el Antiguo Testamento: “El símbolo Reino evocaba en Israel la memoria de la actividad de Dios [...] Es el Dios que actúa en favor de su pueblo, y en última instancia a favor de la creación entera” (Fuellenbach, 1992, pp. 1116-1117). Entonces, se tienen que explicar las palabras junto a las obras de Jesús y descubrir en ellas la dimensión del significado del Reino de Dios. Jesús, consagrado por el Espíritu, proclamará el contenido de su misión: “me ha ungido, me ha enviado a anunciar a los pobres la Buena Nueva” (Lc 4, 18), como una realidad en su Persona y en la historia. “Esta Escritura, que acabáis de oír, se ha cumplido hoy” (Lc 4, 21). Se trata, pues, de la Buena Nueva del Reino, su itinerario de vida y misión, “la proclamación y la instauración del Reino de Dios son el objeto de su misión: ‘porque a esto he sido enviado’ (Lc 4, 43)” (*Redemptoris missio*, n. 13).

El mensaje de Jesús quiere acentuar la dimensión histórica del actuar divino y de manera especial acercarse al mundo social injusto y hacerlo su proyecto de vida. Esto es un proyecto interpelador y liberador en la misma dinámica del Dios del Antiguo Testamento: “Jesús asume el papel de anunciador de la próxima llegada liberadora de Dios rey que sigue siendo el único protagonista del acontecimiento esperado. Pero con esta particularidad: que él muestra una solidaridad afectiva con los oprimidos que proclama bienaventurados” (Barbaglio, 1994, pp. 76-77). De ahí que los milagros y las bienaventuranzas, como las parábolas, llevan consigo una interpelación a quienes, en nombre de su religión, apartan a las personas de su vida, de la sociedad. Jesús, en sus palabras y obras, respondía a algo que el pueblo deseaba y hasta necesitaba de manera apremiante y satisfacía aspiraciones y esperanzas hondas de los más pobres, ignorantes y marginados de aquella sociedad:

El Reino de Dios llega a los seres humanos, ante todo, como liberación del sufrimiento, de la indignidad y de la muerte [...] el mandato de “anunciar que ya llega el Reino de Dios” va unido siempre al mandato paralelo de “curar enfermos” (Mt 10, 7; Lc 9, 2; 10, 8). Es decir esas curaciones son los “signos que prueban la realidad del Reino del Dios”. (Castillo, 2001, pp. 65-66)

En última instancia, para Jesús, lo que hace posible captar la interpelación del otro es el amor, en el que resume y plenifica el Decálogo del Antiguo Testamento y se entiende el anuncio y la realización del Reino: “Os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros. Que como yo os he amado, así os améis también vosotros los unos a los otros” (Jn 13, 34). Y más adelante repite: “Este es el mandamiento mío: que os améis los unos a los otros como yo os he amado” (Jn 15, 12). Y vuelve a repetir por tercera vez: “Lo que os mando es que os améis los unos a los otros” (Jn 15, 17). Para Jesús, solo el amor al otro como otro es lo que verifica la fe en Dios y no al revés: “Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es Amor [...] pues quien no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve” (1 Jn 4, 7, 20). “La ‘espiritualidad’ expuesta por Jesús no era de carácter individualista, sino eminentemente social, orientada hacia la vida en comunidad” (Arens, 2010).

De esta enseñanza de compromiso con los otros hasta lograr la comunión fraterna, muy bien entendida y vivida, da testimonio la vida de los primeros cristianos que narra los Hechos de los Apóstoles (2, 4). De ellos se dijo, como menciona la carta a Diogneto: “cuál es ese amor que se tienen unos a otros” (*Carta a Diogneto*, n. 1), era porque lo vieron como una propuesta colectiva difícil para encarar una sociedad en conflicto y persecución, haciéndose “signo de contradicción”. El testimonio de fidelidad personal se extendería a un testimonio de fidelidad comunitaria.

El diálogo Dios-ser humano se da como interpelación hacia la justicia y fraternidad, en una dinámica divino-humana de compromiso con la comunión Dios-ser-humano y entre los seres humanos. Esta dinámica, por el elemento de libertad y amor que conlleva, no puede dejar de contar, por un lado, con la fragilidad y el límite del ser humano, que pudiendo permanecer en alianza armoniosa con su Dios rompe muchas veces con el pacto establecido. Por otro lado, esta dinámica supone también el sorprendente e incansable reanudar la alianza de parte de Dios.

3.3. El ser humano rompe el diálogo con Dios y se deshumaniza

En la dinámica de escucha, el ser humano como ser creado con inteligencia y voluntad puede *hacerse sordo*, rechazar la Palabra de Dios y negarse al diálogo con Dios. Por eso la antropología del Antiguo Testamento presenta dos caminos posibles para el ser humano, quien deberá elegir, muy bien destacada en la literatura deuteronomista: “pongo delante de ti la vida y la muerte, elige pues la vida” (Dt 30, 15). En Gn 2, 4b-24, se asegura que el futuro de la vida es don de Dios (vv. 15-16) y los seres humanos solo podrán conseguirlo en confianza dialógica con su creador. La plenitud del ser humano dependerá de entablar un “diálogo gratuito con Dios” y esta plenitud ha de expresarse en formas de vida social (Pikaza, 2006).

3.3.1. Ruptura del diálogo con Dios

La experiencia primera de infidelidad del pueblo israelita la vivió prevaricando contra Dios cuando lo quiere cambiar por un ídolo: “Anda, haznos un dios que vaya delante de nosotros, pues no sabemos qué ha sido de ese Moisés, que nos sacó del país de Egipto” (Ex 32, 1b). Israel prefiere un dios a su alcance a quien pueda manipular, prefiere no escuchar a Dios y por tanto rompe el diálogo en los términos propuestos por Dios. En lugar de mantener su lugar como criatura, quiere precederle, se niega a obedecerlo y a abandonarse en él confiadamente, se ha rebelado (Dt 9, 7). En el fondo, el pecado de idolatría significaría básicamente rechazar la presencia constante, protectora y liberadora de su Dios, para buscar otros que no le pidan responder responsablemente a mantener la amistad con Dios.

Este mismo sentido del rechazo del ser humano a Dios, más ampliamente descrita, se encuentra en la narración del pecado de Adán y Eva. El autor yahvista (Gn 3, 11) no hace teoría del pecado, “su interés se concentra más bien en mostrar una cadena de sucesos reales, un camino que recorrieron los hombres y los condujo a una situación irreparable [...] No deberíamos llamar míticas estas narraciones que van desde el pecado original hasta la torre de Babel” (Von Rad, 1982, pp. 204-205). La Biblia ve en el conjunto de estas narraciones un elemento común: la ruptura de las relaciones originales con Dios: “la relación con Dios se encuentra negativamente afectada en las diversas nociones del mal, injusticia (opuesta a la justicia divina), ruptura con Dios” (Ladaria, 1997, p. 58).

De ahí que el árbol del conocimiento de lo bueno y lo malo es figura de un discernimiento de madurez del ser humano ante Dios, de buscarlo y hallarlo para

su plenitud de vida como tal (Gn 2, 17). Este, por su primera opción (tomar del árbol del bien/mal), conoció el fruto de una decisión que le llevó a una ruptura fundante de otras sucesivas, “intentó ensanchar su naturaleza hacia Dios, buscando un aumento de la vida divina más allá de sus límites creados” (Von Rad, 1982, p. 206). Al elegir el camino que rompe el diálogo, el hombre prefiere el monólogo. Es suficiente su propio juicio, no importa el querer de Dios:

Esta es nuestra grandeza y pequeñez. El hombre puede trascenderse, recibiendo así por gracia el ser (amor) de lo divino. Pero también puede cerrarse en su interior, haciendo de su juicio un absoluto [...] El hombre es grande porque puede rechazar el amor. El pecado es la expresión invertida de esa grandeza: sin libertad no existe gracia; sin riesgo de pecado no habría salvación. (Pikaza, 1993, p. 94)

Pero ¿qué hay en el ser humano que lo condujo y conduce al monólogo? Sin duda, aquí hay que ponderar la diferencia de la palabra divina con la humana. Aquí la figura de la serpiente (Gn 3, 1) muestra esta diferencia claramente. Siguiendo la reflexión de Pikaza, la serpiente no es una criatura, es un momento siempre amenazante y posible en el mismo diálogo del ser humano con Dios.

3.3.2. Ruptura del diálogo con sus semejantes

El ser humano pretende vivir separado de Dios, en contra de su plan, construir otra historia, pretensión que lo conducirá a su continua deshumanización:

Nuestra vida se podía haber desarrollado de otra forma y que las cosas del hombre no son lo que podían haber sido. En el fondo de la historia (del diálogo de Dios y de los hombres) se ha inscrito una ruptura. Por eso, el ser humano que hallamos al fin de ese relato (la caída) no es un ser “natural” (neutral) que vive conforme a sus valores y posibilidades, sino el hombre caído que ha quebrado el diálogo con Dios y corre el riesgo de romperse o destruirse como humano. (Pikaza, 1993, p. 79)

La Biblia ve el pecado como ruptura de esa relación fundante con Dios, que será también y a la vez ruptura de la relación interhumana:

Adán inocente había acogido a Eva para ser una carne con ella, pero Adán pecador se distanciará de ella responsabilizándola de su culpa (Gn 3, 12); Caín responde al ¿dónde está tu hermano? Con una declaración de afectada ignorancia que rechaza la idea de que el hombre solo puede ser responsable de sí mismo en tanto que se corresponsabiliza

de su prójimo (Gn 4, 9); Lamec proclama jactanciosamente la ley del más fuerte (Gn 4, 23-24); la humanidad de Babel se fragmenta en una multitud que ya no puede comunicarse (Gn 11, 6-9). (Ruiz de la Peña, 1988, pp. 208-209)

Con la ruptura de la buena relación con Dios y con sus semejantes, el ser humano se estaba condenando a quedarse aislado, en la individualidad infecunda y deshumanizante. Optó por la violencia interhumana en lugar de una existencia compartida. En la ruptura, se conjugan varios mecanismos que conducen al monólogo: la desobediencia, la mentira, la envidia, la autojustificación, la autodiviniación, la soledad ansiosa, la vergüenza que no soporta la mirada y el afán de independencia que aísla y separa del otro.

3.3.3. Ruptura del diálogo para Jesús

En el Nuevo Testamento, se ve que la raíz del pecado es no acoger el amor de Cristo. Jesús dirá con fuerza: “en lo referente al pecado, porque no creen en mí” (Jn 16, 9). “Todo el que permanece en él, no peca. Todo el que peca, no le ha visto ni conocido” (1 Jn 3, 6). Romper con Jesús es no querer mantener un diálogo amical y de discípulo. Eso es creer en Él: es adherirse a su persona, tenerlo como lo único importante (Lc 10, 42; Jn 8, 47); es llamarlo “Señor” solo si practicas lo que has oído de sus palabras, de lo contrario eres un insensato, un “agente de iniquidad” (Mt 7, 21, 23, 26; Lc 6, 46). Por eso criticará con fuerza el tipo de adhesión a Dios de los fariseos: “¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas!” (Mt 23, 27), cuyo pecado fue no comprender quién es Dios realmente y qué tipo de relación les ha estado pidiendo a lo largo de su historia, concretada en Jesús.

El Nuevo Testamento muestra con mayor claridad que la ruptura del diálogo con Dios se manifiesta en la ruptura con el hermano. ¿A quién censura Jesús? Al que defendiendo la Ley quiere quitar la vida a sus semejantes (Jn 8, 4-11; 39-40); al que creyendo cumplir los mandamientos de Dios no se porta como prójimo (Lc 10, 36-37; Mt 25, 41 y ss.); a quien defendiendo las normas del culto no da la mano al necesitado (Mc 2, 27; 3, 4; Lc 6, 5, 9; 13, 14 y ss.; Jn 5, 9, 10; 7, 23; 9, 14). A todos los que no entendieron que la medida del amor a Dios es el amor que Dios tiene por sus hijos: “que os améis los unos a los otros como yo os he amado” (Jn 15, 12). Ya que se es mentiroso al decir que se ama a Dios y no se ama al hermano (1 Jn 4, 8; 2, 11; 3, 15; 4, 20). Todo esto para darse cuenta de que la comunión cristiana es el meollo y el eje transversal del Evangelio y por ende el no Reino es la no hermandad.

Aunque el principio de comunión y de gracia sea interrumpido por el pecado (querer hacerse divino por sí mismo, cerrarse en sí y romper el diálogo con Dios y con su prójimo), la historia no se cierra aquí, sino que Dios vuelve a ofrecer su gracia como un llamado constante a la salvación, a la reconstrucción del diálogo. En Cristo muerto y resucitado, Palabra recreadora del Padre, se tiene la posibilidad de recobrar el diálogo interrumpido y restaurar la comunión con Dios y con los hermanos.

3.3.4. Relación recreadora: humanidad resucitada

Está en la espiritualidad de la antropología bíblica la visión de Dios que creó al ser humano para dialogar con Él y por su iniciativa amorosa le fue ofreciendo su amistad continua y progresivamente. Este, por su parte, fue acogiendo y rechazando las ofertas de Dios. En esta dinámica de la alianza rota y restablecida, es posible ubicar cómo se fue dando, junto a la relación interpersonal e interpelante, una relación recreadora.

La redención de Israel no es solo un perdón, sino un acto de creación. En toda obra salvífica, Dios es creador: “Así dice Yahveh tu creador” (Is 43, 1; 44, 24-26). Para describir la salvación, el Deuteronomio utiliza un vocabulario de creación. La creación inicial es una garantía, porque es ya principio de una salvación que Dios realizará más tarde en plenitud. La obra se consumará en el Espíritu [que] es soplo que resucita a los muertos (Ez 37, 1-14) [...] Israel será purificado por creación divina, en el poder y santidad del Espíritu. (Durrwell, 1979, p. 20)

La Biblia habla de Dios que viene a salvar (Is 35, 4). “La fe en Yahveh, es antes que nada fe en la elección, y por consiguiente fe en la salvación. Israel conoce a su Dios Yahveh y dio testimonio de él, principalmente como un Dios Salvador cuya Revelación consistió en una liberación” (Preuss, 1999, pp. 406-407). “A lo largo de su historia, Israel pudo descubrir que Dios solo tenía una razón para revelarse y escogerlo entre todos los pueblos como pueblo suyo: amor gratuito (Dt 4, 37; 7, 8; 10, 15). Israel comprendió, gracias a sus profetas, que también por amor Dios no cesó de salvarlo (cf. Is 43, 1-7)” (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 218). La experiencia de relación con Dios de los israelitas era de un encuentro salvífico: “Yahveh, mi roca y mi baluarte, mi liberador, mi Dios; la peña en que me amparo, mi escudo y fuerza de mi salvación, mi ciudadela y mi refugio” (Sal 18, 3). Los profetas anunciarán una “nueva alianza” en espera de una salvación más profunda que alcance dimensiones más hondas que la del Sinaí. Una alianza que

“actúa sobre el corazón del hombre y obra una verdadera y auténtica renovación interior” (Paschetto, 1997, p. 74), en el corazón y no en la Ley: “Y os daré un corazón nuevo, infundiré en vosotros un espíritu nuevo, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne” (Ez 36, 26).

Dios seguirá siendo Padre, a pesar de las debilidades, pequeñeces, miserias y rebeldías humanas. Seguirá llamando a vivir como hijos en la casa paterna y como hermanos entre sí (Is 63, 16; Sal 89, 21-22, 25, 28). Es desde este amor que promete su guía y su fuerza a través de su ley paterna, pues conducen por sus caminos (Sal 31, 3-4) que conllevan la misión de la fraternidad, centro del mensaje de la Alianza (Ex 19), que el hijo no deberá olvidar (Pr 3, 1; Gal 3, 24). La Revelación divina habla, pues, de un Dios Padre-Madre, que ama con ternura, consuela y refuerza la esperanza (Is 42, 1-2; 49, 14-16). Un Dios cuyas *entrañas* se conmueven (Jr 31, 20; Sal 25, 6-7).

La esperanza del Pueblo judío en el Dios que salva se cumplirá y plenificará en Cristo, prototipo del *hombre nuevo* y restaurador de la imagen desfigurada del ser humano por el pecado. Como bien describe largamente Pikaza (2006), Jesús es la realización de la nueva alianza entendida como salvación y gracia. Jesús, Palabra de Dios cumplida, ha ofrecido su experiencia y mensaje de gracia, abierta a la responsabilidad del amor que vincula a todos los seres humanos. Los cristianos entienden la vida y la muerte de Jesús como Revelación suprema de la gracia de Dios que ofrece su amor a los seres humanos precisamente allí donde estos quieren destruirla. Jesús había prometido el Reino de Dios y Dios ha mantenido su promesa al resucitarlo. El sepulcro vacío de Jesús es principio de una humanidad que ya no puede fundarse sobre la justicia de la ley, sino sobre la gracia.

Es desde el marco de la nueva y eterna alianza sellada por Jesús que es posible entender más claramente la tercera dimensión relacional de ella: una relación recreadora entre Dios-ser humano y ser humano-ser humano. Es, sobre todo, después de la experiencia pascual de Cristo que se entiende el sentido recreativo de la comunicación Dios-ser humano. Solo después de la Pascua, con la cristofanía, los discípulos (Lc 24, 31 y ss.) pueden tener una comprensión adecuada de la rica personalidad e identidad del maestro y por ello pueden relatar su vida en los Evangelios desde una mirada retrospectiva (Castillo y Estrada, 2004). Dios resucita a Jesús (Hch 2, 24; 3, 15; 4, 10; 10, 39-40) venciendo al pecado, a la muerte humanamente insuperables. Así la experiencia pascual se presenta como una nueva creación, Dios regala su propia vida en plenitud. “La pascua es, por tanto,

el primer principio antropológico: para los cristianos la vida es don de amor que supera la muerte, es comunicación creadora” (Pikaza, 2006, p. 351).

Por ello, Pablo, testigo de haber sido recreado por Cristo resucitado, insistirá en decir que solo la experiencia pascual hace posible el hombre nuevo, solo Él da un significado cualitativamente distinto de la historia humana. Por eso el apóstol invita: “revestíos del Hombre Nuevo, creado según Dios, en la justicia y santidad de la verdad” (Ef 4, 24); “Así pues, si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios” (Col 3, 1). La experiencia pascual no es un hecho aislado ni un evento que saca de la historia, sino que coloca en ella, al ser humano, con nueva capacidad de lucha, de crítica y de esperanza. Vivir la esperanza cristiana es, pues, estar aguardando testimoniando a la vez ya en la historia el encuentro con el Cristo pascual e ir construyendo con Él los significados nuevos que hagan posible una comunidad cristiana resucitada siendo día a día: “Un solo Cuerpo y un solo Espíritu, como una es la esperanza a que habéis sido llamados” (Ef 4, 4).

Conclusión

La antropología cristiana ha ofrecido suficientes fundamentos teológicos sobre la dimensión dialógica del ser humano tanto con Dios como con los demás seres humanos. A partir de la experiencia de Dios que vivió el pueblo escogido, se ha constatado la raíz de la experiencia espiritual del diálogo. Dios entra en la historia hablando y siendo proximidad amistosa con el ser humano, proximidad que llega a su plenitud en el Verbo encarnado. El ser humano bíblico es definido así como el que escucha y responde a Dios y, en ello, halla su plenitud. Entonces acoge la palabra divina, la guarda en el corazón y la obedece como discípulo. Desde esta escucha responde como portavoz de Dios, se entrega como siervo y tiene la posibilidad de negarse o rechazar la Palabra. Así, será Cristo la plenitud del ser humano que escucha y responde a Dios como este lo espera de aquel.

Con todo lo cual, si el ser humano hace de su vida una continua escucha y respuesta obediente al plan salvífico de Dios, indefectiblemente se humanizará-divinizará a sí mismo y ayudará en la humanización-divinización de la sociedad y del mundo. Esta es la espiritualidad verdadera que se consigue experimentando el diálogo como experiencia de encuentro pleno con el Señor y con el ser humano.

Referencias

- Andrade, B. (1999). *Dios en medio de nosotros: esbozo de una teología trinitaria kerigmática*. Salamanca, España: Secretariado Trinitario.
- Arens, E. (2010). *Jesús, fundamento de la espiritualidad cristiana*. Recuperado de <https://es.scribd.com/document/138600351/Arens-Jesus-fundamento-de-la-espiritualidad>
- Balthasar, H. U. von (1985). *La oración contemplativa*. Madrid, España: Encuentro.
- Barbaglio, G. (1994). *Espiritualidad del Nuevo Testamento*. Salamanca, España: Sígueme.
- Castillo, J. M. (2001). *El reino de Dios por la vida y la dignidad de los seres humanos*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.
- Castillo, J. M. y Estrada, J. A. (2004). *El proyecto de Jesús*. Salamanca, España: Sígueme.
- Catecismo de la Iglesia Católica*. (1992). Madrid, España: Asociación de Editores del Catecismo.
- Dartigues, A. (1993). "La Revelación como autocomunicación divina en el misterio". En C. Izquierdo, J. J. Albiar, V. Balaguer, J. L. González-Alió, J. M. Pons y J. M. Zumaquero (Eds.), *Dios en la palabra y en la historia: XIII Simposio Internacional de Teología* (pp. 241-256). Pamplona, España: Universidad de Navarra.
- Dei Verbum*. Recuperado de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html
- Durrwell, F. X. (1979). *La resurrección de Jesús: misterio de salvación*. Barcelona, España: Herder.
- Fuellenbach, J. (1992). Reino de Dios. En R. Latourelle y R. Fisichella (Dirs.). *Diccionario de teología fundamental* (pp. 1115-1126). Madrid, España: Paulinas.
- García, A. (2003). A fé cristã em Deus Pai e a crítica freudiana da religião. *Atualidade Teológica*, 15, 296-322.
- García, F. (1994). *El decálogo*. Navarra, España: Verbo Divino.
- Jeremías, J. (1983). *Abba: el mensaje central del Nuevo Testamento*. Salamanca, España: Sígueme.
- Ladaria, L. F. (1997). *Teología del pecado original y de la gracia: antropología teológica especial*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Latourelle, R., Fisichella, R. y Pié-Ninot, S. (Eds.) (1992). *Diccionario de teología fundamental*. Madrid, España: Paulinas.
- Legido López, M. (1987). *Misericordia entrañable: historia de la salvación anunciada a los pobres*. Salamanca, España: Sígueme.
- León-Dufour, X. (1972). *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona, España: Herder.

- Mesters, C. (1988). *Por detrás de las palabras*. Cuenca, Ecuador: Imprenta del Arzobispado.
- Mulieris dignitatem*. Recuperado de https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html
- Mourlon, P. (1984). *El hombre en el lenguaje bíblico*. Navarra, España: Verbo Divino.
- Pablo VI. (1964). *Ecclesiam suam*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html
- Pablo VI. (1968). *Jesucristo, Iglesia y fe: comentarios de teología pastoral a la luz del Concilio Vaticano II*. Salamanca, España: Sígueme.
- Pablo VI. (1998). *Encíclicas de Pablo VI*. Madrid, España: Edibesa.
- Pasquetto, V. (1997). *Llamados a una vida nueva: temas de espiritualidad del Antiguo Testamento*. Ciudad de México, México: Carmel Maranatha.
- Pikaza, X. (1993). *Antropología bíblica: del árbol del juicio al sepulcro de pascua*. Salamanca, España: Sígueme.
- Pikaza, X. (2006). *Antropología bíblica: tiempos de gracia*. Salamanca, España: Sígueme.
- Preuss, H. D. (1999). *Teología del Antiguo Testamento. Volumen VI: Yahveh elige y obliga*. Bilbao, España: Descleé de Brouwer.
- Prévost, J.-P. (1991). *Diccionario de los salmos*. Navarra, España: Verbo Divino.
- Rad, G. von. (1982). *Teología del Antiguo Testamento. Vol. 1*. Salamanca, España: Sígueme.
- Rahner, K. (1967). *Oyente de la palabra: fundamentos para una filosofía de la religión*. Barcelona, España: Herder.
- Ratzinger, J. (2004). *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo*. Recuperado de: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_sp.html
- Redemptoris missio*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html
- Ruiz de la Peña, J. L. (1988). *La imagen de Dios: antropología teológica fundamental*. Santander, España: Sal Terrae.
- Ruiz de la Peña, J. L. (1993). *Creación, gracia y salvación*. Santander, España: Sal Terrae.
- Sánchez, E. (2002). *Comentario bíblico iberoamericano: Deuteronomio*. Buenos Aires, Argentina: Kairós.
- Schmitz, J. (1990). *La Revelación*. Barcelona, España: Herder.
- Sicre, J. (1992). *Profetismo en Israel. El profeta. Los profetas. El mensaje*. Navarra, España: Verbo Divino.

Vergauwen, G. (1993). *Revelación y narración*. Navarra, España: Univerisdad de Navarra.

Wolff h, W. (1997). *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca, España: Sígueme.



Cristología integral y cruz de Jesús: aportes a la teología de la cruz desde Karl Rahner y su “Curso fundamental sobre la fe”*

Andrés Mauricio Quevedo Rodríguez**

Recepción: 20 de diciembre de 2017 • Aprobación: 22 de febrero de 2018

Todo encuentro con el hombre concreto Jesús en su seguimiento siempre singular, que no es imitación, sino siempre llamada individual desde su vida concreta, en la participación del misterio de la vida de Jesús desde su nacimiento hasta su muerte es a la vez, siempre y en todas partes, consagración a su muerte y su resurrección.

(Rahner, 2007, p. 362)

Resumen

Karl Rahner es uno de los teólogos más importantes del siglo pasado. De hecho, su trabajo acerca de la antropología trascendental ha permitido revisar los lugares comunes de la teología, con el fin de darles nuevos significados. Consecuentemente, a partir de la cristología integral propuesta en el libro *Curso fundamental sobre la fe: introducción al concepto de cristiano*, este artículo muestra cómo es posible pensar la pasión de Jesús desde una perspectiva que incluya no solo el momento de la muerte, sino el conjunto de su vida. Para lograrlo,

* Artículo producto del proyecto de investigación “La teología de la cruz como horizonte crítico hermenéutico de la esperanza: perspectivas y actualización del Principium Crux”, desarrollado en la Universidad de San Buenaventura.

Citar como: Quevedo Rodríguez, A. M. (2018). Cristología integral y cruz de Jesús: aportes a la teología de la cruz desde Karl Rahner y su “Curso fundamental sobre la fe”. *Revista Albertus Magnus*, IX(1), 43-63. Doi: <https://doi.org/10.15332/s2011-9771.2018.0001.02>

** Universidad Santo Tomás. Bogotá, Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7915-6491>. Correo electrónico: andresmquevedor@gmail.com

hace un acercamiento biográfico al autor, explica el fundamento de la cristología trascendental y relea la cruz desde esta opción teológica.

Palabras clave: Karl Rahner, cruz, cristología integral, cristología trascendental, teología trascendental.

Integral christology and the cross of Jesus: Contributions to the theology of the cross from Karl Rahner and his “Foundatios of Christian Faith”

Abstract

Karl Rahner is one of the most important theologians of the last century. In fact, his work about transcendental anthropology has opened new ways to revise theology’s common places, aiming to give them new meanings. In consequence, following the integral christology proposed in the book *Foundatios of Christian Faith. An Introduction to the Idea of Christianity*, this article shows how it would be possible to think the passion of Christ from a perspective that might not only include the moment of his death, but also his life as a whole. To manage this, the text takes a biographical approach about the author, explains the foundations of fundamental christology, and re-reads the cross from this theological option.

Keywords: Karl Rahner, cross, integral christology, transcendental cristology, transcendental theology.

Cristologia integral e cruz de Jesus: contribuições para a teologia da cruz de Karl Rahner e seu “Curso fundamental de fé”

Resumo

Karl Rahner é um dos teólogos mais importantes do século passado. De fato, seu trabalho sobre a antropologia transcendental tem permitido revisar os lugares comuns da teologia, com o fim de dar-lhes novos significados. Consequentemente, a partir da cristologia integral proposta no livro *Curso fundamental de Fé. Introdução ao conceito de cristianismo*. Este artigo mostra como é possível pensar a paixão de Jesus de uma perspectiva que inclui não somente o momento da morte, mas o conjunto da sua vida. Para consegui-lo, o texto faz

uma aproximação biográfica ao autor, explica o fundamento da cristologia transcendental e relê a cruz desde a opção teológica.

Palavras-chave: Karl Rahner, cruz, cristologia integral, cristologia transcendental, teologia transcendental.

Introducción

La muerte de Jesús ha sido uno de los temas que más ha llamado la atención a lo largo de la historia del cristianismo. Reflexionar respecto de ella resulta importante en cuanto la interpretación de la Pasión repercute directamente en la noción que se tenga de Dios y en la manera de vivir el discipulado cristiano. Asimismo, la praxis de la fe implica una manera de entender el acontecimiento pascual. En consecuencia, con el correr del tiempo, la llamada teología de la cruz ha conocido múltiples aristas que muestran la riqueza que reside en la diversidad de pensamiento. Esto queda evidenciado con las muchas corrientes que existen: desde las propuestas emanadas de la pasiología hasta las que nacen en el contexto de América Latina (Varone, 1988).

Sin embargo, hay que decir que muchas de dichas teologías comparten una limitación común: se han circunscrito a pensar la muerte de Jesús de manera aislada. Pareciera que gran parte de la tradición cristiana occidental ha enfocado sus ojos, exclusivamente, en los hechos acaecidos en el huerto de Getsemaní, el Gólgota y la tumba vacía. El problema de tal visión estriba en que se abandona la comprensión integral del ministerio de Jesús, el cual empieza desde la encarnación del Logos y se desarrolla a través de su infancia y predicación pública, hasta llegar a la experiencia pascual (Moltmann, 2010).

Como reacción a lo descrito, el presente artículo pretende evidenciar que la propuesta cristológica de Karl Rahner permite repensar el acontecimiento de la cruz en una cristología integral. Por un lado, se ha elegido al teólogo alemán, puesto que, a pesar de las diversas críticas que ha recibido (Moltmann, 1992), su teología tiene todavía mucho por decir en la actualidad, entre otras cosas, porque las líneas generales de ella vieron la luz en medio de una época en la que la modernidad había relegado la vivencia de la fe al cumplimiento privado de ciertas exigencias eventuales y los modelos cientificistas hacían ver la religión como algo propio de gente inculta. Rahner asumió sin vacilación el reto que suponía el giro antropológico en la cultura y lo afrontó con la mayor rigurosidad académica posible sin dejar de lado la vivencia profunda de la espiritualidad.

No en vano “Rahner está ya, por sí mismo, entre los clásicos de la teología de los que uno sigue aprendiendo incluso cuando considera que debe contradecirlos” (Metz, 2002, p. 122).

Por otro lado, la reflexión se centra mayoritariamente en la sección cristológica del *Curso fundamental sobre la fe: introducción al concepto de cristianismo* (2007). Según el mismo Rahner, tal libro “parte de la persuasión —e intenta fortalecerla desde sí misma— de que entre una fe sencilla de catecismo, por una parte, y el estudio de todas las ciencias mencionadas —y algunas más—, por otra, hay un medio de justificación de la fe cristiana con honradez intelectual” (p. 10).

Así las cosas, con el fin de cumplir con el objetivo planteado, este texto cuenta con cuatro momentos diferentes. En primer lugar, se encuentra una presentación general de Karl Rahner y su pensamiento teológico. Posteriormente, hay una exposición de algunos de los puntos principales de su cristología presente en el libro seleccionado. El tercer paso es la presentación de varios elementos que permiten entender la cruz en un marco integral a partir de las intuiciones del teólogo jesuita, en relación con otras apuestas teológicas contemporáneas. Por último, se presenta de manera breve el balance de las posibilidades y los límites del trabajo realizado.

1. Karl Rahner: el cristiano, el teólogo

Karl Rahner nació el 5 de marzo de 1904 en Friburgo. En 1922, entró en la Compañía de Jesús, donde fue ordenado como presbítero diez años más tarde. En 1934, adelantó sus estudios de Filosofía de la mano de Margot Honecker y Martin Heidegger. Dos años después fue designado profesor de Teología Fundamental en Innsbruck, Austria. En 1939, trabajó junto a Hans Urs von Balthasar en un proyecto que tenía por mira renovar la teología dogmática a partir de los desafíos que mostraba la época. Sin embargo, dicha labor se vio interrumpida por la incursión del régimen nazi. Tras su participación como perito en el Concilio Vaticano II, su pensamiento teológico traspasó fronteras. Entre 1964 y 1966, reemplazó a Romano Guardini en la cátedra de Cosmovisión Cristiana. Después de un tiempo de docencia en Münster, se trasladó a Innsbruck, ciudad en la que murió en 1984 (Ludlow, 2000).

Entre la extensa lista de libros que escribió, cabe destacar cuatro (Endean, Lehemann, Sobrino y Wassilowsky, 2004): a) *Espíritu en el mundo* (1939), tesis doctoral en la que hace una relectura de la metafísica del conocimiento finito en Tomás de Aquino; b) *Oyente de la palabra* (1941); compendio de las lecciones que

impartió durante un tiempo respecto de la relación existente entre teología y filosofía de la religión; c) *Escritos de teología* (desde 1954), conjunto de 16 volúmenes en los que trata diversos temas de la dogmática cristiana; d) *Curso fundamental sobre la fe: introducción al concepto de cristianismo* (1976), recopilación de su enseñanza en la clase llamada *Introducción al concepto del cristianismo* durante el tiempo de docencia en Münster. En esta obra, escrita hacia la última parte de su vida, Rahner sintetizó la búsqueda de su quehacer teológico, es decir, el “esfuerzo del concepto” (2007, p. 9). Su intención con el curso fue presentar las bases epistemológicas necesarias para que sea posible abrazar la fe con honestidad intelectual, por lo cual se enfoca en los fundamentos de algunos de los principales temas teológicos, como, además del de Cristo, la antropología teológica, la Revelación, la Iglesia y la culpa.

El pensamiento de Rahner hunde sus raíces en campos de los más variados. A nivel teológico, se acerca de manera crítica tanto a la Sagrada Escritura como a la Tradición. En cuanto a la primera, es cierto que en sus escritos no abundan citas bíblicas directas, pero esto obedece al rechazo que el autor tiene hacia aquellas reflexiones que acomodan a su conveniencia el sentido real del texto sagrado. Respecto de la segunda, es un gran conocedor de la teología de los Padres de la Iglesia y de los maestros de la escolástica. Su espiritualidad es alimentada por los escritos de Teresa de Ávila, Juan de la Cruz e Ignacio de Loyola (Metz, 2013).

A nivel filosófico, sus principales influencias son Kant, Hegel y Heidegger. Rahner no hace filosofía, pero retoma de ella intuiciones a las que va a dar un sentido novedoso a partir de la fe. Retoma la idea kantiana de entender la trascendentalidad como la estructura interna por la cual era posible conocer los objetos presentes en el mundo, pero da un paso más allá al afirmar que el ser humano no solo está abierto al misterio sagrado. Efectivamente, el misterio es el origen y fundamento del ser humano con su libertad y capacidad de conocimiento, razón por la cual preguntarse por Dios es evidencia de la noción que se tiene de Él. Adopta parte de la visión de Hegel al establecer la conexión entre Creador y Creación basado en la alteridad divina. Con todo, el punto de partido de Rahner es la plenitud y la posibilidad absoluta de Dios para entrar en relación con alguien más. De Heidegger hereda, entre otras cosas, la relación que permite una unión permanente de teología (para el filósofo será la metafísica) y antropología (Kilby, 2004).

A la luz de lo anterior, resulta valioso reconocer las cuatro grandes líneas en torno a las cuales gira el pensamiento de Rahner. Primero, la analogía como el único lenguaje teológico posible debido a la naturaleza propia de Dios: la experiencia trascendental de Dios no puede expresarse adecuadamente en el lenguaje categorial (histórico). Segunda, la autocomunicación de Dios presentada como

el centro de la teología: la palabra humana que habla del Misterio es siempre un acto segundo, un acto de respuesta ante aquel primer movimiento proveniente de Dios por el cual Él ha dado a conocer lo que es. Tercera, la necesidad que tiene la teología de entrar en diálogo con otras disciplinas: el pensamiento actual está transido por el secularismo y las nuevas posibilidades de conocimiento, razón por la cual la teología debe salir del anquilosamiento en el que se ha sumido. Cuarta, la espiritualidad ignaciana: la teología de Rahner es considerada mística en el sentido de que, apoyada en los ejercicios espirituales, afirma la posibilidad de tener una relación de inmediatez con Dios (Gibellini, 1998).

La experiencia trascendental es uno de los ejes temáticos que atraviesa todo el método de Rahner. Gracias a ella es posible que el conocimiento de Dios se manifieste, no como el acercamiento intelectual a un objeto cualquiera, sino como la vivencia más originaria de Dios, que es la esencia misma de la trascendencia (Berrios, 2004). Por un lado, se constituye *experiencia* en cuanto es un saber no temático que en sí mismo es condición de posibilidad para cualquier otra experiencia del ser humano. Por otro, lo *trascendental* está dado en virtud de que dicha experiencia hace parte de la estructura interna del sujeto. La trascendentalidad entonces hace referencia a las condiciones con que el ser humano cuenta y que, al presentarse en su existencia como *a priori*, lo hacen abrirse a aquello que Dios quiere comunicar. De la misma manera que la gracia divina precede y presupone la naturaleza, el acontecimiento de la autocomunicación divina precede y presupone que haya en el receptor la capacidad de aceptar el mensaje (Endean et al., 2004).

2. La cristología trascendental: una cristología

Se escapa al propósito del presente artículo exponer en detalle la cristología de Rahner. Sin embargo, es menester esbozar sencillamente algunos elementos que permitan adquirir una comprensión global del pensamiento del teólogo jesuita. Por lo mismo, este segundo título cuenta con tres subtítulos: “Preliminares”, que ofrece ideas generales para la reflexión; “Cristología trascendental”, donde se relaciona la teología trascendental con la cristología; y “Salvador absoluto”, el cual recoge los puntos más importantes de lo que el autor entiende por tal categoría.

2.1. Preliminares

“Llegamos ahora a lo simplemente cristiano del cristianismo, a Jesucristo” (Rahner, 2007, p. 214). Así empieza Rahner el sexto grado de su *Curso fundamental*

sobre la fe. Y es que hablar de Jesús, reconocido y aceptado en la fe como el Cristo es referirse al eje fundamental y diferenciador de la experiencia cristiana. La reflexión sobre el Logos encarnado es esencial en cuanto de Él se afirma que es la revelación plena de Dios, lo cual se entiende en dos sentidos. Primero, el sentido teológico: el ser humano alcanza el conocimiento de Dios gracias y por medio de Cristo. Ocurre un cambio de perspectiva, ya que no es que el ser humano conozca a Cristo por creer en Dios, sino que conoce a Dios por tener acceso a Cristo. Segundo, el antropológico: en Cristo el ser humano conoce lo que él es respecto del misterio inefable de Dios.

El capítulo, que es el más largo de todo el libro, tiene por propósito establecer las condiciones de posibilidad que le permiten al ser humano escuchar y relacionarse con el mensaje que se manifiesta en el Dios-hombre. Conforme a esta intención, Rahner clarifica que su disertación no se limita a exponer la doctrina católica. Más bien, su pensamiento se desarrolla a la luz de la necesidad de poner en diálogo la fe en Cristo con los diferentes sistemas de pensamiento nacidos de la modernidad:

Se trata, pues, en primer lugar simplemente de la pregunta sobre la demostración de la posibilidad de acomodar un enunciado a un complejo de otros enunciados, de horizontes de inteligencia, de persuasiones y no de enunciados sobre esto o lo otro por sí solo. (Rahner, 2007, p. 216)

Para lograr su cometido, articula sus postulados alrededor de dos opciones metodológicas, a saber: la implicación existencial de las afirmaciones de fe y la integración entre cristología ascendente y descendente.

A juicio del autor, es insuficiente responder a la pregunta de quién es Jesús. El hecho de esclarecer por diferentes medios la personalidad y naturaleza de Cristo no implica una influencia directa de tales postulados en la vida del creyente. Al contrario, aísla la figura del Redentor al convertirlo en un objeto más del conocimiento humano. En contraste, la pregunta que se debe intentar responder está referida a quién es Jesús para el ser humano concreto, ya que, “por una parte, no nos ocuparíamos de Jesús si él no tuviera ninguna ‘significación para nosotros’ y, por otra, toda afirmación sobre la significación para nosotros es una afirmación de un ‘en sí’” (p. 245). Efectivamente, ella tiene dos momentos que se relacionan internamente: esclarece la figura de Cristo y la coloca en relación con el devenir histórico humano. Al ampliar la idea, no es desfasado sostener que toda formulación dogmática ha de tener una afectación en la persona.

El teólogo alemán reconoce que los muchos modelos de cristologías se han enmarcado, o bien en una dinámica *desde abajo*, empezando por un acercamiento

al Jesús histórico hasta llegar al Cristo de la fe (cristología ascendente); o bien *desde arriba*, comenzando con la reflexión sobre la preexistencia del Logos y su posterior encarnación en el Jesús histórico (cristología descendente). Esto ha llevado a una polarización en la disciplina que no es del todo adecuada. Por eso, la metodología rahneriana integra ambas cristologías. En lo ascendente, la fe cristiana es justificada a causa del reconocimiento del Jesús histórico como paso previo a la idea de encarnación de Dios como punto de llegada. En lo descendente, la afirmación y confesión de Cristo lleva implícitamente la realidad de la inserción de Dios en la historia humana (Schickendantz, 2004).

2.2. Cristología trascendental

La cristología de Rahner se entiende como parte de su propuesta de teología trascendental. Consecuentemente, la pregunta por las condiciones de posibilidad que el ser humano tiene para recibir el mensaje de Cristo no es algo que deba pasarse por alto. La importancia de tal cuestionamiento queda justificada en el hecho de que, si se llegase a ignorar, se corre el riesgo de “valorar las afirmaciones de la teología tradicional simplemente como exaltaciones mitológicas (en el mal sentido) de sucesos históricos, o de no poseer ningún criterio por medio del cual pueda distinguirse, de acuerdo con la cristología tradicional, entre auténtica realidad de la fe, por una parte, y su interpretación, por otra” (2007, p. 248).

Pero la relevancia que tiene la cristología trascendental no la exime de que se esgriman en contra de ella algunas objeciones. El mismo Rahner señala tres límites fácilmente identificables (p. 247): a) historicidad: la relación con Jesús, además de la dimensión trascendental, debe contar con el ámbito histórico del creyente; b) condición aposteriorística: al ser una reflexión que ocurre como segundo momento del acto de fe, presupone la comprensión de nociones que fundamentan dicha fe; c) problema especulativo: resulta muy difícil, acaso imposible, dar crédito a la especulación frente a los enunciados relacionados, por ejemplo, con la Encarnación o la Resurrección.

Ahora bien, siendo consciente de los cuestionamientos mencionados y tratando de resolverlos, el teólogo jesuita sintetiza lo que entiende por cristología trascendental en cinco ideas principales (Rahner, 2007, pp. 250-251):

- a. El ser humano es un ente dotado de tensión hacia lo trascendental, lo cual hace que cada acto categorial se dirija hacia el misterio inabarcable.
- b. El misterio sagrado, Dios, se autocomunica al ser humano, pero no en el sentido de una manifestación de verdades, sino como la donación de sí mismo.

- c. La autocomunicación de Dios se desarrolla por medio de lo categorial, razón por la cual se puede afirmar la existencia de una mediación histórica.
- d. La donación de Dios trae consigo la consumación de la historia, la cual debe ser entendida como relacionada con el concepto de *irrevocable* y no de *acabada*.
- e. Solo el Salvador absoluto puede lograr hacer presente la irrevocabilidad de la historia.

Al hablar de la cristología de la trascendental, es necesario tocar uno de los puntos más distintivos y conocidos de ella: el cristianismo anónimo. Dicha tesis es la expresión de la radicalidad con la que Rahner asume la cuestión de la salvación de los no cristianos. Reconoce dos características de la autocomunicación trascendental de Dios (Bueno de la Fuente, 1984). Por un lado, es una condición existencial, esto es, una permanente donación de Dios a la existencia particular de cada ser humano. Por otro, reconociendo que es un momento de aquella autocomunicación que libremente Dios ha querido realizar hacia el mundo, tiene como punto de llegada la persona del Hijo.

La estructura teológica rahneriana permite que sea válido afirmar que tanto la revelación de Dios como el encuentro con Cristo se realiza en un primer momento en lo trascendental (en el interior del ser humano, por las condiciones de posibilidad que él tiene) y solo posteriormente en lo categorial (confesión explícita del cristianismo). Por su misma esencia, el nivel trascendental está dado para todo hombre y mujer de manera gratuita, ya que su fundamento es la autocomunicación de Dios. Por tanto, aunque alguien no haya hecho una relación concreta involucrando en su historia personal la fe que sostiene la Iglesia, puede ser cristiano, aunque anónimo, siempre y cuando exista en él la opción de hacerse cargo sin reservas de sí mismo y de su existencia:

En el curso de nuestras reflexiones hemos tenido que acentuar con mucha frecuencia que se da y debe darse una relación en cierto modo anónima y, sin embargo, real del hombre particular con la historia concreta de la salvación, y en consecuencia también con Jesucristo, en aquel que no ha hecho todavía la experiencia entera, concreta, histórica, explícita y reflexiva en la palabra y el sacramento con esta realidad histórico-salvífica, sino que solo posee la relación existencialmente real de manera implícita en la obediencia a su referencia gratuita al Dios de la autocomunicación absoluta, la cual se hace presente históricamente, por cuanto este hombre asume sin reservas su existencia, y la asume en aquello que no puede pasar desapercibido ni administrarse en el riesgo de la libertad. (Rahner, 2007, p. 357)

Pero el cristianismo anónimo no se limita a ser parte de una experiencia interna, sino que encuentra su manifestación más clara en el amor al prójimo (Metz y Rahner, 1979). Si todo ser humano es portador de la autodonación de Dios, entonces cada acto que se realice hacia otro está referido, en último término, a ese Dios que se revela. De hecho, la relación del ser humano con Dios es tan estrecha que el mismo evangelista coloca en boca de Jesús una expresión que la deja ver tu toda su radicalidad: “lo que habéis hecho al menor de mis hermanos, me lo habéis hecho a mí” (Mt 25, 40). Por eso, no es descabellado pensar que “el hombre a quien Cristo no ha alcanzado todavía en el testimonio histórico explícito [...] puede encontrar, sin embargo, a Jesús en su hermano y en el amor a él, en el cual Jesucristo se deja encontrar por así decir anónimamente” (Rahner, 2007, p. 363).

2.3. El salvador absoluto

El actuar de Jesús fue un actuar profético: sus hechos y palabras sirvieron para identificarlo como el portador de un mensaje particular. Empero, no fue un profeta como los demás. De hecho, el cristianismo no ve en Jesús *una* palabra entre otras palabras, sino que sostiene que el nazareno es *la* Palabra dicha una vez para siempre. Al ser la encarnación del Logos mismo de Dios, su hablar, lejos de ser algo transitorio o superable, es el culmen de todo el lenguaje divino. Entonces, “una acción absoluta (escatológica) de la salvación debe, por tanto, tener una relación realmente distinta con Dios que las demás acciones salvíficas de Dios en la historia todavía abierta de la salvación” (p. 351).

Por Salvador absoluto, Rahner entiende a “aquella personalidad histórica que, apareciendo en el espacio y el tiempo, significa el principio de la autocomunicación absoluta de Dios que llega a su fin, aquel principio que señala la autocomunicación para todos como algo que acontece irrevocablemente y como inaugurada de manera victoriosa” (p. 233). Es necesario aclarar que el atributo de principio no se debe entender en sentido temporal, es decir, como si solo con el advenimiento del Salvador hubiera comenzado la autocomunicación de Dios. De hecho, el teólogo alemán reconoce que, al ser paralela a la historia humana, la Revelación aconteció también antes de la Encarnación del Logos. Por eso, la cualidad de principio debe entenderse como una expresión de la fe que cree que el Salvador es irrevocable, cognoscible y punto cimero.

La categoría mencionada permite responder de alguna manera a la inquietud que el autor manifiesta en varios lugares de su libro respecto de la posibilidad de la existencia del Dios-hombre. En perspectiva cristiana, la plenitud de la donación de Dios no podía ser simplemente un acto específico que el Creador

realizara de manera externa en lo creado. Por el contrario, la autocomunicación debía encontrar asidero en un trozo mismo del cosmos, debía ser un momento en la historia humana para que así pudiera plenificarla desde su interior. Esto lleva a reconocer a Jesucristo como verdadero hombre en toda su radicalidad. Creer que Jesús, en palabras de Pablo, nació de una mujer (cf. Gal 4, 4) implica aceptar que Él, como cualquier ser humano, “recibe aquella comunicación gratuita de Dios mismo que afirmamos en relación con todos los hombres y el cosmos entero como el punto cumbre de la evolución en la que el mundo llega absolutamente a sí mismo y absolutamente a la inmediatez con Dios” (p. 235).

Pero la comprensión de Jesús como salvador absoluto no es meramente un enunciado teórico que nada tiene que ver con la existencia de la persona. Al contrario, la categoría rahneriana permite establecer una vía de conexión eficaz entre lo humano y lo divino: Jesucristo queda constituido como el puente entre Dios y cualquier ser humano, incluso de quien no confiese un credo específico. Pero quien toma conciencia de Jesús como el mediador que hace posible la inmediatez con Dios abre su vida para acoger de manera explícita la fe cristiana. Tal toma de conciencia se realiza por medio del encuentro con Cristo a través de su palabra y la acción divinizante y reconciliadora de su muerte y Resurrección (p. 245).

3. La cruz: un momento de la cristología

A partir del camino recorrido, es posible ahora esbozar para el lector algunos elementos que permitan pensar una teología de la cruz dentro de una cristología integral. Estos elementos, enraizados en el pensamiento teológico de Rahner evidenciados en el *Curso fundamental sobre la fe*, pueden convertirse en los andamios sobre los que se construyan posteriores reflexiones. De ahí que se establezcan, al mismo tiempo, relaciones con el trabajo de otros autores.

3.1. Historia trascendental

Aunque en ciertas ocasiones pueda parecer lo contrario, Rahner desecha por entero de su teología el dualismo tanto en su comprensión de la historia como en la manera en la que entiende al ser humano. La diferenciación entre lo trascendental y lo categorial no pretende expresar la existencia de una realidad mundana y una celeste. Más bien, quiere mostrar la relación estrecha que tienen dos dimensiones de una única realidad. Lo trascendental, que se presenta como necesario en cuanto es fundamento, se encuentra íntimamente unido a lo categorial, que es

lo condicionado concretamente en la historia. En palabras del autor: “Lo trascendental es siempre una condición interna de lo histórico mismo y lo histórico, a pesar de su posición libre, funda juntamente la existencia como tal” (p. 249). Por eso, no puede haber entre ambas algún tipo de reducción o exclusión.

Consecuentemente, Rahner entiende la historia en perspectiva evolutiva, es decir, interrelacionada por la materia, el ser humano y la vida. Pero su pensamiento va más allá, hasta el punto de descubrir en ella una fuerza motriz que la empuja hacia la consumación, hacia la inmediatez de la creación, especialmente del ser humano, con el Creador: “Tal historia una no excluye diferencias esenciales, sino que las incluye en su concepto, pues precisamente la historia no es la permanencia de lo mismo, sino el devenir de lo nuevo, el devenir de un ‘más’ y no simplemente de lo otro” (p. 225). Este es precisamente su fin, entendido aquel como finalidad y no como punto de terminación: la inmediatez de la auto-comunicación de Dios. Precisamente, la acción dinamizadora e interna de Dios posibilita que el mundo se autotranscenda a sí mismo para que así se encuentre con el misterio que le circunda y fundamenta. Así, la historia no está abocada al devenir sin sentido, ya que su *telos* descansa sobre la acción del Dios que se dona a la humanidad a la espera de ser acogido por ella (Metz, 2002).

3.2. Antropología trascendental

La complejidad que encierra el ser humano hace que sea imposible ofrecer una definición de él, razón por la cual habrá que decir que cada persona es ante todo un misterio. Pero para el teólogo jesuita la categoría misterio tiene una connotación especial. A lo largo del *Curso fundamental sobre la fe*, Rahner advierte que el misterio no es aquello que no se puede conocer o entender, sino que es lo inabarcable, lo incontenible. Al ser un misterio para sí mismo, el ser humano es también misterio en referencia a Dios:

El hombre en su esencia, en su naturaleza misma, es el misterio, no porque sea la plenitud infinita del misterio en sí que le afecta, la cual es inagotable, sino porque él en su esencia auténtica, en su fundamento originario, en su naturaleza es la pobre —pero llegada a sí misma— referencia a esa plenitud. (p. 258)

El misterio que es el ser humano se concretiza en los dos elementos que lo componen: la materia y el espíritu. Para Rahner, el primer componente es la condición de posibilidad de la relación inmediata con los demás seres que existen paralelamente en la historia, mientras que el segundo es la experiencia que hace el

ser humano de sí mismo (2007, p. 222). El mencionado rechazo al dualismo lleva a Rahner a buscar nuevas formas de adopción de la realidad humana. Reconoce que, a pesar de las múltiples diferencias que hay entre todos los elementos que conforman la naturaleza, en ella hay una unidad garantizada por el hecho de ser obra creada por Dios. Por lo mismo, si lo diverso y lo multiforme no se excluyen mutuamente, la dimensión material y espiritual del ser humano tampoco lo deben hacer (Ruiz de la Peña, 1996).

Por último, es valioso subrayar el papel que desempeña la libertad en la antropología trascendental. Como se señaló, el ser humano, en cuanto es un elemento integrador del cosmos, se descubre dinamizado hacia la inmediatez con la autocomunicación de Dios. Este proceso no se desarrolla de manera forzada e imparable. Existe una correspondencia entre la libertad que mueve a Dios a autocomunicarse al mundo y la libertad con la que el ser humano se relaciona con tal autocomunicación. Frente a la manifestación divina, que es al mismo tiempo permanente y gratuita, cada persona está en la capacidad, ya sea de mostrar aceptación, lo cual desembocaría en la justificación del individuo, ya sea de mostrar rechazo, que se expresaría en la incredulidad o el pecado: “Hemos acentuado siempre que esa comunicación divina existe con necesidad bajo el modo de un previo estar dado en sí y para la libertad, o bien bajo el modo de aceptación (llamada generalmente justificación), o bien bajo el modo de repulsa (llamada incredulidad, pecado)” (p. 233).

3.3. Articulación de las etapas de la vida de Jesús

La historia de Jesús cuenta con cuatro etapas: Encarnación, ministerio prepascual, muerte y Resurrección. Entre ellas existe una relación de dependencia tal que lo que se afirme en una afectará la comprensión de las otras tres. Por eso, la adecuada articulación de estos momentos ha de considerarse como primordial en la construcción de una cristología.

3.3.1. Encarnación

El esfuerzo por el concepto y la búsqueda por la honestidad intelectual llevan a Rahner a preguntarse por las condiciones de posibilidad de la encarnación del Logos, sobre todo para evitar interpretaciones mitológicas del dogma. El punto de partida, una vez más, es la conciencia de que el ser humano cuenta en su estructura interna con un llamado que lo mueve a alcanzar la plenitud de lo infinito. Este llamado, además de ser posibilitado por Dios y sostenido por su

gracia como existencial, cuenta con una dimensión activa en la que la persona es protagonista. La tensión entre lo divino y lo humano se presenta entonces como permanente en cuanto cualquier persona se encuentra referida de una u otra forma hacia el encuentro con el misterio sagrado. Dicho esto, se puede pensar con el autor que “la encarnación se presenta como el principio necesario y permanente de la divinización del mundo en conjunto” (p. 220).

Ahora bien, no se puede entender la esencia de la Encarnación de manera aislada a todo el proceso de autocomunicación de Dios (Abdelmalak, 2016). Ya en el acto creador, aunque de manera parcial, el Padre salía de sí mismo, *hablaba*, por medio de su Logos. Esta primera forma en la que Dios asume lo diferente a su naturaleza recorre un camino histórico que desemboca en su punto culmen con la ocurrencia del advenimiento del Logos al mundo. En consecuencia, la Encarnación no es un suceso por el cual se yuxtapone una realidad divina en medio de la realidad humana. Por el contrario, la Encarnación, al estar relacionada de manera muy cercana al constante proceso creativo de Dios, llega a ser una etapa más de la consecución de momentos por la que el misterio absoluto se autocomunica al ser humano (p. 237).

¿Cómo es posible que Dios, de quien se afirma el carácter de inmutabilidad, llegue a devenir en lo que no es Él mismo? En otras palabras, ¿cómo el Infinito y Eterno puede llegar a constituirse en lo finito y temporal sin anularse? La solución al problema se desencadena a partir de los elementos presentes en la antropología trascendental y su descripción del ser humano como misterio. El hecho de que Dios se torne en carne humana no implica que se haga algo cien por ciento diferente de Él. La Encarnación es pensable en virtud de la analogía que existe entre el misterio de Dios y el del ser humano. En el Logos encarnado, se halla la respuesta que Dios le da a la pregunta humana por su identidad: “Cuando Dios quiere ser no-Dios, surge el hombre” (p. 267).

El misterio infinito no colapsa ante la Encarnación, ya que este acto de autoalienación, más bien, conlleva la plenificación del misterio finito de la persona. Aquí ha de recordarse lo dicho acerca de la verdadera condición humana que adoptó el Salvador absoluto. En este sentido, el dogma de la Encarnación significa que “Dios es verdaderamente hombre con todas sus implicaciones, con su finitud, mundanidad y materialidad, con su participación en la historia de este cosmos en la dimensión del espíritu y de la libertad, en la historia que conduce a través del desfiladero de la muerte” (p. 237).

3.3.2. Ministerio prepascual

El cambio de pregunta mencionado en los preliminares del segundo título de este artículo desemboca en la inquietud por la forma en que el creyente se responsabiliza de su fe en Jesús. La respuesta a este interrogante compone dos dimensiones específicas, a saber, la historicidad, que es acercarse a la identidad del Jesús histórico, y la significación, entendida como el descubrimiento de dilucidar las implicaciones que tiene la persona de Jesús en la existencia del creyente. Pero es evidente que hay una disparidad entre ambas dimensiones. Efectivamente, los estudios críticos de los textos neotestamentarios dejan ver que es muy poco lo que se sabe acerca del Jesús histórico (Piug, 2006), sin embargo, el cristianismo exige una entrega total a este hombre que resulta estar velado tras las cortinas del desconocimiento.

Son claras las dificultades de fijar como exactas muchas de las afirmaciones que se refieren al nazareno. Con todo, tal dificultad no exime que se tome en serio la dimensión histórica de Jesús. Y esto no solo porque la historicidad es un rasgo fundamental en la vida de cualquier ser humano, sino porque el Nuevo Testamento entiende a Cristo como un suceso histórico concreto y no como el resultado exclusivo de un proceso interpretativo posterior a la Resurrección (Rahner, 2007, p. 281). Es necesario que se revalorice entonces tanto la vida privada (Saldaña, 2013) como el ministerio público de Jesús (Ratzinger, 2008), para que así se le comprenda como un ser humano libre y responsable que tomó opciones contundentes ante el cumplimiento de lo que reconocía como su misión, es decir, la predicación del Reino de Dios.

Por tanto, las pocas seguridades que existen acerca de Jesús prepascual son herramientas fundamentales en el proceso de acercamiento y adhesión existencial a Él. Se pueden afirmar principalmente cinco cosas del Jesús histórico:

- a. Convivió naturalmente con el entorno religioso en el que se encontraba y cumplió los preceptos que el judaísmo de su tiempo tenía.
- b. Fue un reformador religioso radical que se enfrentó contra la interpretación legalista de la religión y luchó por establecer una ética que fuera más allá de las actitudes piadosas externas.
- c. Aunque esperó que su ministerio tuviera éxito, descubrió progresivamente que el choque con el poder religioso y político de la época se convertía en una amenaza para su vida.
- d. Tuvo al Reino de Dios como el centro de su predicación y quiso congregarse alrededor suyo a personas que se adhirieran a su mensaje.
- e. Aceptó la muerte impuesta por las autoridades de la época como signo de fidelidad a la misión que le había sido encomendada por Dios.

3.3.3. *Pasión y muerte*

Las ideas mencionadas respecto del Jesús prepascual permiten redimensionar el acontecimiento de su muerte en la cruz. Sentirse parte esencial de la misión concreta del Reino hace que prevea su muerte como consecuencia lógica de un actuar profético marcado por el anuncio y el denuncia. Así lo dejan ver los textos evangélicos cuando, por ejemplo, narran la manera en que el Maestro huye de las autoridades o cuando los jefes judíos planean la forma de arrestarlo. Evidentemente, la Buena Noticia de la que Jesús era portador llegó a ser incómoda en muchos espacios de la sociedad de la época. Sin embargo, al sentirse acogido por la intención divina en virtud de su singular relación de identidad y confianza para con el Padre, Jesús mantiene a la hora de la muerte la esperanza radical de que su obra será legitimada y reivindicada de alguna manera (Moltmann, 2006).

Bajo estos presupuestos, la cruz pasa a ser un paso más en el camino que emprende el Hijo de Dios con miras al cumplimiento de su tarea. Entonces, los términos “fidelidad” y “radicalidad” brillan ahora con una luz renovada en cuanto la muerte no se impone como un designio divino que busca pagar el precio de un antiguo pecado (Borg y Crossan, 2007). Más bien, la muerte es el signo por excelencia de aquel que, siendo fiel al querer de quien lo envió, vive con radicalidad aceptando incluso las consecuencias más nefastas. Así, la cruz puede ser considerada punto culmen en la medida en que en ella se pone de manifiesto la entrega absoluta a un ideal que fue madurando en la historia personal de Jesús. Por eso, desligar la crucifixión de todo lo que la precedió sería abstraerla de la vida humana del Logos, convirtiéndola en un fetiche (Metz, 2007).

Ahora, si bien es cierto que se puede afirmar que Jesús presintió el final trágico que le esperaba, queda la pregunta abierta sobre si le atribuyó a su muerte algún tipo de significación expiatoria. Hay que tomar en cuenta que la reflexión paulina, que es la primera de la que se tiene noticia, resulta ser bastante posterior al acontecimiento del calvario (Rahner, 2007, pp. 300-301). Esto podría indicar que el trasfondo soteriológico de la muerte en la cruz sería producto de la interpretación de la comunidad postpascual, es decir, que respondería más a la realidad del Cristo de la fe que a la del Jesús histórico (Ratzinger, 2012).

Otro escollo que se debe señalar es la interpretación de la muerte de Jesús a la luz del concepto de *sacrificio*. En efecto, la manera clásica en la que las religiones entienden el sacrificio no encaja adecuadamente en el sistema de creencias del cristianismo (Varone, 1988). Pensar que se puede cambiar la actitud que tiene Dios hacia el ser humano, que, entre otras cosas, se presupone en muchas ocasiones como negativa, tiraría por tierra la fe en un Dios que es amor permanente

y gratuito que realiza siempre el primer movimiento respecto del ser humano (Rahner, 2007, p. 331). Por eso, es necesario hacer una debida inteligencia del concepto para así armonizar tradición con analogía de la fe (Gesché, 2010).

3.3.4. Resurrección

La Resurrección de Jesús está unida intrínsecamente a su muerte: esta desemboca en aquella. Es el suceso por el cual, gracias a la perspectiva de la autocomunicación trascendental de Dios, se hace posible descubrir la realidad entera del salvador absoluto. Mediante la Resurrección, su misión queda confirmada dentro de la historia humana. Jesús es el profeta cuya palabra ha llegado a tener tal validez que llega a reunir en ella cualquier otra palabra. Por tal motivo, la Resurrección no puede ser pensada sencillamente como la revivificación biológica de un cuerpo físico. Su significación última debe ser entendida como la salvación definitiva de la existencia humana particular realizada por parte de Dios y ante Dios (Thiede, 2008).

Se puede comprender que hablar de Resurrección trasciende la frontera de lo temporal y se suscribe a lo concreto del presente:

La resurrección no significa el comienzo de un nuevo periodo de la vida de Jesús, llenado con algo nuevo, que lleve adelante el tiempo, sino precisamente la definitividad permanente y salvada de la única vida singular de Jesús, que precisamente a través de la muerte libre y obediente logró este permanente carácter definitivo de su vida. (Rahner, 2007, p. 13)

En consecuencia, el ser humano puede participar de esta Resurrección en la medida en que abra su existencia a Dios y permita que Él la acoja y la salve ya en la vivencia del hoy.

Redescubrir el sentido de la Resurrección conlleva repensar el concepto de *eternidad*, el cual se convierte en el fruto maduro del tiempo mismo. Una afirmación de tal naturaleza deja atrás la interpretación de que la eternidad es una larga duración incalculable que se experimenta más allá del tiempo propio de la vida mortal (Staniloae, 1984). Paralelamente, abre la puerta a entender la eternidad como una forma de espiritualidad y de libertad que le permiten al ser humano separarse del tiempo para entrar en una dinámica diferente:

Quien una vez ha tomado una decisión moralmente buena de vida y muerte, y la ha tomado en forma radical y sin atenuantes, de modo que de allí no salga para él más que la bondad aceptada de esta decisión

misma, en ello ha experimentado ya aquella eternidad a la que nos referimos aquí. (Rahner, 2007, p. 320)

Balance final

Para ofrecer al lector algunos lineamientos en la construcción de la teología de la cruz en una cristología integral a partir de la teología de Rahner, el presente artículo contó, además de este balance final, con tres momentos principales. En el primero, se presentaron ciertas generalidades acerca de la figura del teólogo jesuita y sus intuiciones teológicas fundamentales para acercarse a su pensamiento. El segundo abordó en tres pasos las ideas más representativas de la cristología trascendental contenida en la obra *Curso fundamental sobre la fe: introducción al concepto de cristianismo*. El último momento consistió en la profundización de tres elementos que sirven como herramienta para la elaboración de una cristología integral.

Empero, por la naturaleza y por el propósito del trabajo, el artículo encuentra su principal limitación ante la experiencia pastoral de las comunidades cristianas. Es de reconocer que en varias ocasiones el lenguaje usado puede sonar extraño en ambientes ajenos a la racionalidad propia de la teología académica. Además, la carga especulativa que caracteriza la propuesta rahneriana a la hora de abordar la dogmática cristiana puede parecer un asunto que no tenga que ver con la cotidianidad de las comunidades de base, los grupos parroquiales y los cristianos en general.

Aun así, los límites mencionados pueden ser superados por las posibilidades del escrito, las cuales se apoyan en el camino de ida y vuelta que la experiencia cristiana debe recorrer. Es cierto que el primer momento de la fe está dado por la autocomunicación de Dios y su reconocimiento por parte del creyente. Pero esta vivencia debe llevar a la reflexión sobre sí misma, de tal modo que se elabore una conceptualización seria de aquello que se ha tenido como constitutivo del acto de creer (viaje de ida). Aquí encuadra el aporte de este trabajo, en cuanto él pretende ofrecer algunas herramientas que fortalezcan la edificación del armazón conceptual de la experiencia de Cristo. Es menester de posteriores disertaciones dilucidar los rasgos que, de manera más explícita, permitan al concepto enriquecer la vida cotidiana del creyente en lo concreto (viaje de vuelta).

Una de las principales posibilidades que tiene el acercamiento a la teología de Rahner consiste en la apertura cognoscitiva a partir de la diferenciación entre lo trascendental y lo categorial. La separación de ambas dimensiones, que se lleva

a cabo solo en el ejercicio reflexivo y no en la realidad, permite repensar la comprensión del ser humano como sujeto histórico en relación con Dios. Así, mientras la historia acogida como guiada por una finalidad renueva la esperanza en una consumación que tendrá por objeto la inmediatez con Dios, la noción de un ser humano que es unidad de materia y espíritu ofrece nuevos caminos de estudio.

Las intuiciones acerca del cristianismo anónimo pueden llevarse más allá para llegar a tener nuevas luces respecto de la aceptación o negación de los dogmas y de la vivencia o del rechazo de las prácticas litúrgicas y de piedad. La pastoral de la Iglesia tendría así un nuevo punto de vista desde el cual plantear sus lineamientos, ya que su interés no sería, en primer momento, lograr la adhesión a una serie de estructuras dogmáticas, sino ofrecer caminos para que las personas se hagan responsables de su existencia y, en consecuencia, tengan experiencia del misterio sagrado. De lo anterior se desprende una actitud renovada abierta al diálogo que erradique la discriminación y facilite la relación con todos los que no confiesan el cristianismo católico de manera expresa.

Finalmente, la argumentación que se ofreció ante la cruz como consecuencia lógica de un acto de fidelidad y radicalidad se convierte en un punto clave para la interpelación del seguidor de Cristo hoy. Realmente, el compromiso cristiano no se limita a la adopción intelectual de un conjunto de proposiciones religiosas que tienen armonía entre ellas. Más bien, ha de ser la manifestación del encuentro vivo, real e indescriptible con la persona del resucitado que ya está posibilitado por la misma estructura interna de la persona. En palabras de Rahner, "la vida cristiana no es mero cumplimiento de normas generales, proclamadas por la Iglesia oficial, sino en ello y más allá de esto la llamada siempre singular de Dios, la cual, sin embargo, está mediada por el concreto encuentro amoroso con Jesús en una mística del amor" (p. 363).

Referencias

- Abdelmalak, A. (2016). *Haciéndose obediente hasta la muerte y una muerte de cruz: R. Guardini y H. U. von Balthasar ante el sentido teológico de la muerte en cruz de Jesucristo*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- Berrios, F. (2004). El método antropológico-trascendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis. *Teología y Vida*, 45(1), 411-437. Doi: <https://doi.org/10.4067/S0049-34492004000200011>.
- Borg, M. J. y Crossan, J. D. (2007). *La última semana de Jesús: el relato día a día de la semana final de Jesús en Jerusalén*. Madrid, España: PPC.

- Bueno de la Fuente, E. (1984). El cristianismo anónimo, momento constitutivo del proceso de integración teológica en el pensamiento de Karl Rahner. *Burgense: Collectanea Scientifica*, 25(1), 191-236.
- Endean, P., Lehmann, K., Sobrino, J. y Wassilowsky, G. (2004). *Karl Rahner: la actualidad de su pensamiento*. Barcelona: Herder.
- Gesché, A. (2010). *El mal*. Salamanca: Sígueme.
- Gibellini, R. (1998). *La teología del siglo XX*. Santander: Sal Terrae.
- Kilby, K. (2004). *Karl Rahner: Theology and philosophy*. Londres, RU: Routledge. Doi: <https://doi.org/10.4324/9780203505007>
- Ludlow, M. (2000). *Universal salvation: Eschatology in the thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*. Oxford: Oxford University Press. Doi: <https://doi.org/10.1093/0198270224.001.0001>
- Metz, J. (2002). *Dios y tiempo: nueva teología política*. Madrid, España: Trotta.
- Metz, J. (2007). *Memoria passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander, España: Sal Terrae.
- Metz, J. (2013). *Por una mística de ojos abiertos: cuando irrumpe la espiritualidad*. Barcelona, España: Herder.
- Metz, J. y Rahner, K. (1979). *Invitación a la oración: solidaridad en el dolor y el compromiso*. Santander, España: Sal Terrae.
- Moltmann, J. (1992). *¿Qué es teología hoy? Dos contribuciones para su actualización*. Salamanca, España: Sígueme.
- Moltmann, J. (2006). *Teología de la esperanza*. Salamanca, España: Sígueme.
- Moltmann, J. (2010). *El Dios crucificado: la cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*. Salamanca, España: Sígueme.
- Piug, A. (2006). *Jesús: una biografía*. Barcelona, España: Destino.
- Rahner, K. (2007). *Curso fundamental sobre la fe: introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona, España: Herder.
- Ratzinger, J. (2008). *Jesús de Nazaret*. Bogotá, Colombia: Planeta.
- Ratzinger, J. (2012). *Jesús de Nazaret: desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*. Madrid, España: Encuentro.
- Ruiz de la Peña, J. (1996). *La pascua de la creación: escatología*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Saldaña Mostajo, M. (2013). *Rutina habitada: vida oculta de Jesús y cotidianidad creyente*. Santander, España: Sal Terrae.
- Schickendanz, C. (2004). El "Curso fundamental de la fe" de Karl Rahner: objetivo, génesis y significado de un "experimento". *Teología y Vida*, 45(1), 137-156. Doi: <https://doi.org/10.4067/S0049-34492004000100007>

- Staniloae, D. (1984). *Dios es amor*. Salamanca, España: Secretariado Trinitario.
- Thiede, W. (2008). *El sentido crucificado: una teodicea trinitaria*. Salamanca, España: Sígueme.
- Varone, F. (1988). *El dios "sádico": ¿ama Dios el sufrimiento?* Santander, España: Sal Terrae.



Vatican II: intégrer en morale son apport nouveau*

Pierre-André Métivier**

Recepción: 25 de enero de 2018 • Aprobación: 4 de marzo de 2018

Abstrait

L'*autre* éthique de Thomas d'Aquin, c'est-à-dire l'*autre* structure possible de notre idéal de vie, permet d'accueillir l'enseignement de Vatican II, qui définit notre rapport au monde. En plus d'appuis textuels, elle bénéficie d'assises sûres, celles de l'amour et de la charité qui sont au fondement de nos vies. Elle s'inscrit dans un double mouvement, – celui de la manifestation (le plus riche en nous se médiatise dans des actions et leur communique sa richesse) et – celui de l'émergence (ces actions développent dans le sujet ce qui devient leur source plus profonde). Cette *autre* présentation de notre idéal de vie manifeste un Dieu déjà présent en nous, qui nous rend complices de son amour pour notre monde. Elle correspondrait dans nos vies à l'étape de la maturité: nos agirs alors rectifiés sont unifiés dans un amour qui les porte.

Mots-clés: Thomas d'Aquin, éthique, Vatican II, manifestation de l'être, émergence de l'être.

* Artículo producto de la investigación en torno a la vida, obra y teología de Tomás de Aquino. Citar como: Métivier, P. (2018). Vatican II: intégrer en morale son apport nouveau. *Revista Albertus Magnus*, IX (1), 65-87. Doi: <https://doi.org/10.15332/s2011-9771.2018.0001.03>

** Collège Universitaire Dominicain, Canadá. Correo electrónico: pajbm@yahoo.fr.

Vaticano II: integrar en la moralidad un nuevo aporte

Resumen

La *otra* ética de Tomás de Aquino, es decir, la *otra* estructura posible de nuestro ideal de vida, nos permite acoger la enseñanza del Vaticano II, que define nuestra relación con el mundo. Además del apoyo textual, ella se beneficia de estar cimentada sobre las sólidas bases del amor y de la caridad, que son el fundamento de nuestras vidas. Esta ética apunta a un doble movimiento, el de la manifestación (aquello más valioso en nosotros se mediatiza en acciones y les comunica a ellas toda nuestra riqueza) y el del surgimiento del ser (estas acciones se desarrollan en el sujeto mismo del cual provienen). Esta *otra* presentación de nuestro ideal de vida manifiesta a un Dios que ya está presente en nosotros, que nos hace cómplices de su amor por el mundo. Correspondería a la etapa de la madurez en nuestras vidas: nuestras acciones, una vez rectificadas, son unificadas en el amor que las lleva.

Palabras clave: Tomás de Aquino, ética, Vaticano II, manifestación del ser, surgimiento del ser.

Vatican II: Integrating into morality its new contribution

Abstract

The *other* ethics of Thomas Aquinas, that is to say the other possible structure for our life ideal, offers a unique way to receive and welcome the teaching of Vatican II, which defines our relationship to the world. In addition to textual support, it rests on solid foundations, those of the love and charity at the basis of our lives. It follows a double movement, that of manifestation (the richest in us is mediated through the actions to which it communicates its richness) and that of emergence (these actions develop in the subject that which becomes their deeper source). This *other* presentation of our life ideal manifests a God already present within us and who makes us accomplices in his love for our world. It reflects in our lives the stage of maturity: when our actions thus rectified are unified in the very love which drives them.

Keywords: Thomas Aquinas, ethics, Vatican II, manifestation of being, emergence of being.

Introduction

Vatican II a redéfini le rapport de l'Église au monde, particulièrement dans sa constitution pastorale *Gaudium et spes*¹. Dans l'esprit du Concile et à sa suite, Paul VI et Benoît XVI nous ont précisé ou rappelé à quelles tâches l'agir du chrétien devait s'attacher dans le monde d'aujourd'hui et dans quel esprit il devait les accomplir. Certaines de leurs invitations, magnifiques par leur ouverture, avaient un caractère nouveau, ne serait-ce que par leur formulation forte et incisive. Rappelons d'abord, par quelques extraits, *Gaudium et spes*.

... plus grandit le pouvoir de l'homme, plus s'élargit le champ de ses responsabilités, personnelles et communautaires. On voit par là que le message chrétien ne détourne pas les hommes de la construction du monde et ne les incite pas à se désintéresser du sort de leurs semblables: il leur en fait au contraire un devoir plus pressant (*Gaudium et spes*, n. 34).

Constitué Seigneur par sa résurrection, le Christ [...] agit désormais, dans le cœur des hommes par la puissance de son Esprit; il n'y suscite pas seulement le désir du siècle à venir, mais par là même anime aussi, purifie et fortifie ces aspirations généreuses qui poussent la famille humaine à améliorer ses conditions de vie et à se soumettre à cette fin la terre entière (*Gaudium et spes*, n. 38).

1 Le Père Yves Congar nous donne la vision de Vatican II sur le rapport de l'Église et du monde, dans *L'Église dans le monde de ce temps* (1967), "Le rôle de l'Église dans le monde de ce temps", tome II, p. 305-328, et "Église et monde dans la perspective de Vatican II", tome III, p. 15-41.

"*Gaudium et spes* change profondément la façon de considérer les rapports entre spirituel et temporel héritée du Moyen Âge" (p.311), dont il tourne la page (p 312); il pose la question en termes du présent et non du passé (pp.27-28). Le Concile délaisse le schéma dualiste Église-État (de type juridique, en termes de pouvoirs) et orienté vers la finalité surnaturelle de l'humanité (p.30), – schéma qui avait prévalu dans la chrétienté du Moyen Âge; il définit le rapport de l'Église au monde comme un service de l'homme (pp.27.32.34), cherchant "à faire réussir l'homme, et avec lui le monde" (p.31). Dans un cadre plus large, celui de l'Église et de l'Histoire (p.313), le Concile affirme la beauté de l'humain, il ne fait plus du monde "un pur moyen pour obtenir le ciel" (p.314, 30), mais il lui reconnaît sa valeur positive et son autonomie (p.314) –à l'intérieur d'un même plan divin de salut et d'épanouissement des êtres humains (pp. 25.30-31).

Dans *Gaudium et spes*, les rapports de l'Église et du monde sont envisagés d'une tout autre manière que concurrentielle et ils posent un défi à la tradition théologique. Nous sommes en présence d'une Église qui ne se rapporte pas à elle-même et tout le reste à soi, mais qui "désire être tout entière au Christ, dans le Christ, par le Christ, tout entière également des hommes, parmi les hommes et pour les hommes" (*Gaudium et spes*, n.27).

...Ils s'éloignent de la vérité ceux qui, sachant que nous n'avons point ici-bas de cité permanente, mais que nous marchons vers la cité future, croient pouvoir, pour cela, négliger leurs tâches humaines, sans s'apercevoir que la foi même, compte tenu de la vocation de chacun, leur en fait un devoir plus pressant (*Gaudium et spes*, n. 43).

La construction du monde et ce qu'elle implique font partie du dessein de Dieu, de sa création, qui établit toute chose selon sa consistance et son excellence propres². Loin de s'en désintéresser sous prétexte qu'il n'a pas ici-bas de cité permanente, le chrétien a le devoir de s'y engager avec la charité qu'il a reçue. Sa foi lui révèle qu'il travaille ainsi à quelque ébauche du siècle à venir, dans une fraternité universelle³.

Deux ans après le Concile, Paul VI lançait dans *Populorum progressio* (26 mars 1967) un "appel solennel à une action concertée pour le développement intégral de l'homme et le développement solidaire de l'humanité" (n.5):

Communiant aux meilleures aspirations des hommes et souffrant de les voir insatisfaites, elle (l'Église) désire les aider à atteindre leur plein épanouissement, et c'est pourquoi elle leur propose ce qu'elle possède en propre: une vision globale de l'homme et de l'humanité (n. 13).

Ce développement ne peut se situer que dans un humanisme vrai et ouvert à l'Absolu, où "l'homme ne se réalise lui-même qu'en se dépassant" (n. 42), en ayant de la vie humaine l'idée vraie (*ibid.*).

Emplissez la terre et soumettez-la»: la Bible, dès sa première page, nous enseigne que la création entière est pour l'homme, à charge pour lui d'appliquer son effort intelligent à la mettre en valeur, et, par son travail, la parachever pour ainsi dire à son service (n. 22).

2 L'autonomie des réalités terrestres, "non seulement elle est revendiquée par les hommes de notre temps, mais elle correspond à la volonté du Créateur. C'est en vertu de la création elle-même que toutes choses sont établies selon leur consistance, leur vérité et leur excellence propres, avec leur ordonnance et leurs lois spécifiques" (*Gaudium et spes*, n.36, 2).

3 "... l'attente de la nouvelle terre, loin d'affaiblir en nous le souci de cultiver cette terre, doit plutôt le réveiller: le corps de la nouvelle famille humaine y grandit, qui offre déjà quelque ébauche du siècle à venir. [...] ce progrès (terrestre) a cependant beaucoup d'importance pour le royaume de Dieu, dans la mesure où il peut contribuer à une meilleure organisation de la société humaine" (*Gaudium et spes*, n. 39).

Il s'agit de construire un monde où tout homme, sans exception de race, de religion, de nationalité, puisse vivre une vie pleinement humaine, affranchie des servitudes qui lui viennent des hommes et d'une nature insuffisamment maîtrisée; un monde où la liberté ne soit pas un vain mot et où le pauvre Lazare puisse s'asseoir à la même table que le riche (n. 47).

Il invitait plus particulièrement les chrétiens à s'y engager (n. 75, 81). *Caritas in veritate* parut le 29 juin 2009. Le monde n'avait pas cessé de se développer, de se complexifier, avec de nouveaux défis: la mondialisation, jadis entrevue, était largement présente et engagée. Le texte de Benoît XVI en témoigne. *Caritas in veritate*, parce que "la charité est la voie maîtresse de la doctrine sociale de l'Église" (n. 2) et parce que cette doctrine est "un service de la charité mais dans la vérité" (n. 5). Deux critères vont donner à ce principe une forme opératoire: la justice et le bien commun (n. 6). Voici quelques expressions plus pertinentes pour notre propos.

On aime d'autant plus efficacement le prochain que l'on travaille davantage en faveur du bien commun qui répond également à ses besoins réels. (*Caritas in veritate*, n. 7)

Quand elle est inspirée et animée par la charité, l'action de l'homme contribue à l'édification de cette *cité de Dieu* universelle [...] au point de donner forme d'unité et de paix à la *cité des hommes* , et d'en faire, en quelque sorte, la préfiguration anticipée de la cité sans frontières de Dieu. (n. 7)

Paul VI établissait un rapport clair entre l'annonce du Christ et la promotion de la personne dans la société. *Le témoignage de la charité du Christ à travers des oeuvres de justice, de paix et de développement fait partie de l'évangélisation* car, pour Jésus Christ, qui nous aime, l'homme tout entier est important (n. 15).

Si nous cherchons à situer ces affirmations dans un cadre d'ensemble qui leur donne toute leur portée, nous devons nous tourner vers les grandes traditions morales et nous interroger sur leur aptitude à intégrer cet apport nouveau du Magistère de l'Église. C'est un beau défi qui leur est proposé et qui enrichira sans doute toute tradition qui se veut vivante. Nous nous intéresserons ici à la tradition issue de Thomas d'Aquin. Non pour corriger ou compléter son Maître mais pour mieux recevoir son oeuvre aujourd'hui, avec les défis nouveaux de notre temps.

À l'origine et au coeur de cette tradition se trouve le chef d'oeuvre de la *Somme de théologie*. Deux questions se poseront alors à nous. L'enseignement nouveau dont nous parlons pourrait-il s'insérer dans les perspectives et la structure de cette *Somme*? De manière subséquente, comment alors se définirait la tâche de la tradition vivante issue de frère Thomas?

1. La Somme de théologie comme structure d'accueil?

La première question nous invite à prendre un recul avant de lui apporter une réponse. Est-ce qu'il n'y aurait pas, à côté de la morale que propose Thomas d'Aquin, une *autre* morale non développée et implicite chez lui? Nous trouvons en effet dans la *Somme de théologie* deux schèmes qui partant de la charité peuvent organiser sous elle l'ensemble des réalités morales et composer une morale. Donnons-leur une illustration. Tout va se jouer dans le rôle assigné à la charité vis-à-vis des autres vertus.

1.1 La charité: source de deux intégrations et de deux morales

La charité comme architectonique

Thomas d'Aquin nous dit de la charité qu'elle est *architectonique*⁴; ce mot fait image, il nous renvoie à l'architecte qui met à contribution divers corps de métiers pour la réalisation du projet qu'il a en vue. De même la charité commandera les actes des autres vertus pour la fin qu'elle poursuit. En plus d'engager divers artisans, l'architecte les valorise et en fait des parties prenantes de son projet. De même, sera-t-il dit, la charité donne un complément d'être aux vertus qu'elle engage en les faisant participer à sa fin. La charité organise ainsi depuis l'amour de Dieu le chemin qui nous conduira à lui et qui sera notre béatitude. Nous avons là en termes de fin et de moyens la structure de la morale chez Thomas d'Aquin.

4 " ...cum per caritatem homo disponatur ut bene se habeat ad ultimum finem, necesse est ut habeat alias virtutes, quibus bene disponatur ad ea quae sunt ad finem. Est ergo caritas alia ab his quae ordinantur ad ea quae sunt ad finem, licet illa quae ordinatur ad finem, sit principalior, et architectonica, respectu earum quae ordinantur in his ea quae sunt ad finem..." (*De caritate*, a. 5) – Voir aussi *Ia IIae* q.114 a.4 ad 1; *Ila IIae* q.23 a.4 ad 2; *Ila IIae* q.23 a.8 ad 3; *Ila IIae* q.26 a.7; *De caritate* a.3 et a 9.

La charité comme mère des vertus

Voici l'autre schème. Il est dit de la charité qu'elle est la *mère* des vertus (*Ia IIae* q.62 a.4; q.65 a.5 ad 2; q.71 a.4; q. 84 a.1 ad 1; *Ila IIae* q.23 a.8 ad 2 et 3; q.139 a.2 ad 2; q.186 a.7 ad 1); encore ici le mot fait image. Elle est mère des vertus parce qu'elle les suscite, qu'elle en est l'origine. Non seulement elle les suscite, elle se manifeste encore à travers les autres vertus et leurs actes. Ainsi l'amour que nous avons pour Dieu se dit et se manifeste dans des actes de dévotion comme la prière. En retour ces actes viennent développer notre amour de Dieu, tout comme l'amitié suscite des actes, qui la développent en même temps. Nous sommes ici dans une autre perspective que celle de la charité dite *architectonique*. De plus, nous sommes en présence d'un *autre* schème organisateur que celui de la fin et des moyens: il est présent dans la *Somme de théologie* mais il n'a pas été développé comme tel.

Si la charité comme *architectonique* nous conduit à une morale du chemin, la charité qui suscite les autres vertus et se manifeste dans leurs actes nous oriente vers une *autre* morale, celle de la manifestation. Dieu n'est pas qu'au terme de nos vies présentes, il est déjà en nous par la grâce et la charité et les multiples dons divins. Ne sommes-nous pas invités à manifester sa présence dans des actes que son amour suscitera et qui le manifesteront? Ainsi aurions-nous une morale de la manifestation de Dieu en nous à côté de celle du chemin vers lui.

1.2 La morale de la *Somme de théologie* comme structure d'accueil?

Revenons à notre question initiale: est-ce que la tradition issue de Thomas d'Aquin peut accueillir de plein pied, et non comme une simple addition, les enseignements nouveaux issus de Vatican II sur le chrétien dans le monde d'aujourd'hui? Tout d'abord dans la morale reçue de la *Somme de théologie* de frère Thomas.

Cette morale est articulée à la béatitude de l'être humain, – bonheur suprême qu'il ne peut se donner à lui-même mais qu'il reçoit de son Dieu et auprès de lui. Il se dispose cependant à ce don divin par des actes vertueux animés par la grâce et la charité, qui dans la bienveillance de son Dieu ont valeur de mérite. Cette structuration téléologique reflète bien le donné biblique⁵ et la lecture que

5 Entre autres textes, citons-ceux-ci. – "Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père; autrement, vous aurais-je dit que je vais vous préparer une place?" (*Jean* 14, 2) – "Mon royaume n'est pas de ce monde." (*Jean*, 18, 36) – "Vous êtes ressuscités avec le Christ. Recherchez

l'on faisait au Moyen Âge du temps et de l'histoire humaine⁶. Par ailleurs cette morale a un contexte, celui de la chrétienté, avec la distinction du spirituel, confié à l'Église, et du temporel, dont la responsabilité appartient aux princes; un tel contexte laisse peu de place pour un souci de l'ici-bas et du terrestre dans leur autonomie et dans leur valeur propre.

La polarisation vers la fin ultime de l'homme est exprimée par le schème de fin et de moyens. Ce schème est emprunté au monde des *technai* (chez Aristote, techniques et arts), et c'est là, dans les oeuvres de l'homme, qu'il trouve son application parfaite. Transposé au domaine moral, il a ses limites; tout ce qui contribue à la fin que l'on poursuit prend le caractère de moyen, de ce qui est voulu pour cette fin, de ce qui a valeur dans cette perspective. Déjà Aristote avait perçu cette limite: comment les actes de vertu (qui ont valeur en eux-mêmes) peuvent-ils être voulus pour le bonheur que l'on poursuit? Mais le Philosophe avait-il un autre schème disponible que celui-là? Un éminent commentateur de Thomas d'Aquin, le Père Jean-Pierre Torrell, note comme pour amoindrir cette limite du schème que la catégorie de moyen ne doit pas être prise dans un sens strict⁷. Mais comment alors la considérer? À la décharge de frère Thomas, lui non plus n'avait pas d'autre schème à portée de main que celui de la fin et des moyens.

La morale de la *Somme* nous donnerait-elle la structure d'accueil pour l'enseignement nouveau issu de Vatican II? Fidèles à son cadre et à son schème organisateur, pourrions-nous affirmer que le bonheur simplement humain est une préparation à la béatitude de l'homme auprès de Dieu? Ou une pierre d'attente? Et encore pourrions-nous affirmer que la construction d'une société juste et fraternelle est de l'ordre d'un moyen pour la venue du règne de Dieu parmi nous? De telles réalités ne sont pas du même ordre, et ne peuvent pas non plus être liées comme le sont l'amour de Dieu que nous vivons ici-bas et la plénitude de cet amour auprès de Dieu, – l'un étant en appel de l'autre, comme l'*imparfait* l'est vis-à-vis du *parfait*.

donc les réalités d'en haut; c'est là qu'est le Christ, assis à la droite de Dieu." (*Col.*, 3,1) – "... nous n'avons pas ici-bas de cité permanente, mais nous sommes à la recherche de la cité future" (*Hé.*, 13, 14).

6 Voir plus loin, 3.2 En lien avec une lecture du temps et de l'histoire humaine, p.17-18.

7 Jean-Pierre Torrell, dans sa magnifique *Initiation à saint Thomas d'Aquin* (2002), n'hésite pas à traduire les *ea per quae* par *moyens*, tout en reconnaissant que cette catégorie de moyens est vaste (p.217) et qu'elle ne s'identifie pas au simple pur moyen ("– ce serait faire trop bon marché d'authentiques valeurs qui sont à leur manière de véritables fins –, mais cela signifie certainement que ces valeurs elles-mêmes ne prennent tout leur sens que par rapport à cette fin dernière" (Torrell, 1996, p.106).

Même si la pensée de Thomas d'Aquin marquait des avancées sur plusieurs points, elle demeurerait de son temps, qui était celui de la chrétienté où tout était finalement au service de la vocation chrétienne de l'homme. Personne ne pourra le lui reprocher, mais reconnaîtra que nous n'en sommes plus là. D'où la difficulté qu'il y aurait à inscrire dans son oeuvre des thèmes marquant ouvertement l'autonomie du monde et la valeur pour elles-mêmes des réalités terrestres.

1.3 L'autre morale possible comme structure d'accueil?

Par contre, se pourrait-il que l'enseignement nouveau issu de Vatican II trouve tout naturellement sa place dans cette *autre* morale demeurée implicite, non développée dans la *Somme*? Nous le croyons. Dieu est déjà en nous, et nous sommes invités à manifester son amour, sa tendresse et son souci. Dieu aime ce qu'il a créé, il s'extasie devant son oeuvre (*Gn* 1,4 s) ; il n'aurait pas créé s'il avait haï quoi que ce soit (*Sg* 11,14). Au coeur et au sommet de son oeuvre, Dieu a voulu des êtres à son image, doués d'intelligence et d'amour; il leur a confié sa création, les priant de la développer, d'être heureux dans un vivre juste et fraternel. Son amour et son souci s'étendent, au delà des individus, aux divers peuples dont il désire non moins la promotion. Pour Dieu la création entière, et pas seulement les êtres humains, a valeur en elle-même, elle est sortie de son coeur et de ses mains, elle porte sa gloire.

2. L'autre morale: textes et appuis

Si cette *autre* morale nous offre une structure intéressante pour accueillir de plein pied les nouvelles perspectives morales de Vatican II, n'importe-t-il pas de nous y arrêter, d'indiquer les textes qui la fondent et les appuis doctrinaux qui en légitimeraient le déploiement? Ce faisant, nous définissons en ébauche ce qui serait la tâche d'une tradition vivante issue de Thomas d'Aquin.

2.1 Les textes fondateurs dans la *Somme de théologie*

Tout d'abord, ce sont deux courts textes qui n'attirent pas l'attention et qui vont permettre d'en repérer bien d'autres. Les voici.

La charité est la source immédiate de cette remise qu'on fait de soi-même à Dieu, en adhérant à lui par une union spirituelle. Mais se livrer à Dieu pour des oeuvres de culte, cela se rapporte immédiatement à la

[vertu de] religion, et de façon médiate à la charité, qui est principe de la religion (*Ila Ilae*, q. 82, a.2, ad 1).

“[...] de manière semblable la charité engendre la dévotion, car à partir de l’amour on est rendu prompt au service de l’ami; et par ailleurs la dévotion nourrit la charité: de même que toute amitié se conserve et s’accroît par des gestes amicaux et par l’attention” (*Ila Ilae*, q. 82, a.2, ad 2).

Ces deux textes sont complémentaires. Dans le premier, il s’agit des liens entre la charité et la vertu de religion, plus précisément des liens entre l’amour par lequel nous adhérons à Dieu (charité) et l’acte de dévotion par lequel nous présentons à Dieu des gestes de culte (religion). Ces *oeuvres* de culte viennent immédiatement de la vertu de religion mais en fin de compte ils jaillissent de la charité, principe et source de cette vertu. Dans le second texte, si la charité suscite l’acte de dévotion parce que l’amour dispose à servir celui que l’on aime, cet acte lui-même nourrit la charité et l’amour, et les augmente.

Ces deux textes nous présentent ainsi un admirable mouvement de vie, de manifestation et d’émergence. Décomposons-le pour le mieux saisir.

Mouvement de vie en ses deux lignes

– Une première ligne va de la charité à la religion et aux actes de culte, ici la dévotion.

Parce que la charité est la réalité la plus profonde et la plus intérieure, la plus riche et la plus enveloppante, elle se suscite à elle-même, dans la religion et la dévotion, des médiations qui l’expriment; ces médiations sont porteuses de la charité elle-même et sont revêtues de sa valeur et de sa richesse.

– L’autre ligne va en sens inverse: tout comme les gestes amicaux conservent et développent l’amitié qu’ils expriment, ainsi la dévotion et les actes de culte nourrissent en retour la charité et la développent.

Tant chez Aristote que chez Thomas d’Aquin l’acte fort vient développer la vertu qu’il exprime.

Ces deux lignes d’un mouvement de vie font voir que les réalités engagées – la charité et la religion et leurs actes – ne sont plus extérieures les unes aux autres mais qu’elles s’enveloppent et se compénètrent; aucune de ces réalités n’est dévaluée, et toutes deux s’enrichissent, – la charité dans un engagement qui la manifeste, et la religion dans une insertion qui lui donne sa richesse.

Reprenant les mots de Vatican II nous pourrions dire: c’est la charité qui se manifeste dans des activités humaines de justice, de paix, de développement;

elle donne à ces activités une valeur salvifique et théologique, tout en les faisant concourir à la construction de la *cité des hommes* qu'elle anime. En s'engageant de la sorte, la charité se déploie elle-même et émerge dans son insertion chez l'être humain. Si on croit au règne de Dieu, – un règne de justice et d'amour, d'unité et de paix –, il ne suffira pas de l'appeler de ses vœux et prières, on voudra agir, suivant notre attachement à ces valeurs, pour ce qui dépend de nous; il dépend de nous de leur donner déjà une ébauche de leur présence effective.

Nous avons là une clef intéressante qui pourrait être une alternative, selon les cas, à la conceptualisation de fin et de moyens, de fin primaire et de fins subordonnées. La finalité ne serait pas écartée, comme la direction dans un développement, mais elle s'élaborerait dans des échanges qui prennent la forme d'une dialectique interne plutôt que celle d'une construction, où les éléments sont dans une extériorité les uns par rapport aux autres, comme dans les *technai* .

Le schème de manifestation-émergence nous fournit ainsi une magnifique structure d'accueil des évolutions de notre temps. Si ce schème se trouve dans la *Somme de théologie* , ce n'est pas une présence occasionnelle, en passant: on peut le discerner à plus d'un endroit et même lui découvrir les assises théoriques appropriées lui permettant d'offrir comme une autre structuration de la morale.

2.2 Autres textes

D'autres textes dans la *Somme* témoignent de ce schème de manifestation-émergence. Ils nous présentent soit la ligne de la manifestation, soit la ligne d'émergence, qui ensemble forment un mouvement de vie.

Textes dans la ligne de la manifestation

Des lieux ont un lien direct avec la morale⁸.

– c'est la religion qui est dite une *protestation* , une *manifestation* , de la foi, de l'espérance et de la charité; c'est la piété qui est, elle aussi, une *protestation* , une *manifestation* de la charité (*IIa IIae* , q. 101, a. 3, ad 1);

8 La manifestation et le *manifester* ont de nombreux emplois dans la *Somme* . Ainsi, dans un contexte de dévoilement, ce qui est caché est exprimé par des signes et communiqué à autrui. Il y a le dévoilement d'une vérité mais non moins celui des êtres. C'est dire que la thématique de la manifestation est loin d'être étrangère à Thomas d'Aquin; on la retrouve souvent dans la *IIIa pars* , autour des pôles de Dieu et des personnes divines.

la piété, qui relève du culte divin, *manifeste* notre foi ; comme elle *manifeste* aussi la sagesse (*Ila Ilae*, q. 45 a. 1 ad 3);

– c’est la foi qui, par la charité, *suscite* extérieurement toute activité des vertus en se servant d’elles comme des médiations (*Ila Ilae*, q. 3, a. 1 ad 3);

la foi se *manifeste* dans des actes d’espérance (*Ila Ilae*, q. 17 a. 6 ad 2);

la foi *manifeste* à l’homme qu’il doit obéir à Dieu (*Ila Ilae*, q. 4, a. 7, ad 3);

l’acte de foi *manifeste* la vie spirituelle, qui lui est attribuée (*De veritate*, q. 28 a. 1 ad 5);

– c’est la grâce de l’Esprit saint qui se *manifeste* dans la foi agissant par la charité (*Ia Ilae*, q. 108, a. 1, c; aussi q. 110, a. 3, ad 1);

les charismes sont ordonnés à la *manifestation* de la foi et de l’enseignement spirituel (*IIIa*, q. 7, a.7, c);

le martyr *manifeste* la charité et la force (*Ila Ilae*, q. 124, a. 2, ad 2);

– c’est la foi et la charité qui *agissent* primordialement dans l’acte de pénitence et dans la justification de l’impie (*IIIa*, q. 86, a. 6, ad 2. Voir aussi *IIIa*, q.8 5, a. 6, c);

– c’est l’amitié qui se *manifeste* en se réjouissant avec celui qui est dans la joie et en ayant de la peine avec celui qui est dans l’affliction (*Ia Ilae*, q. 38, a. 3, ad 1).

– et plus largement ce sont les actes qui *manifestent* tous les habitus⁹;

– nous pouvons ajouter le côté diffusif de l’amour, l’amour qui s’étend de l’amour de Dieu au prochain et à tous ceux qui lui sont liés¹⁰.

– Sur le plan de l’affectivité sensible, le mouvement va également de l’amour aux autres passions: elle en est la cause. Toute action venant de l’une des passions a dans l’amour sa cause première et dans l’autre passion sa cause prochaine, si bien qu’on peut dire que l’amour est cause de tout ce qu’on fait quand on aime (*Ia Ilae*, q. 28, a. 6, ad 2).

9 “...sicut et in nobis omnes habitus per actus manifestantur” (C.G., IV, cap. 12, n. 4). Aussi “virtus veritatis, et per consequens opposita vitia, in manifestatione consistit, quae fit per aliqua signa” (*Ila Ilae*, q. 110, a. 1, c) — “Aliud vero est considerandum in operatione fortitudinis quantum ad manifestationem virtuosi habitus” (*Ila Ilae*, q. 123, a. 9, c.).

10 “... in dilectione enim proximi includitur etiam Dei dilectio, quando proximus diligitur propter Deum” (*Ia Ilae*, q. 99, a. 1, ad 2) — “Ratione autem alterius diligimus aliquem quando diligimus ipsum quia attinet illi quem diligimus. Ex hoc enim ipso quod diligimus aliquem secundum se, diligimus omnes et familiares et consanguineos et amicos ipsius, in quando ei attinent; sed tamen in omnibus illis est una ratio formalis dilectionis, scilicet bonum illius, quem ratione sui diligimus, et ipsum quodammodo in omnibus aliis diligimus” (*De caritate*, a. 4) — “... actus caritatis est maxime delectabilis et maxime promptus existenti in caritate; et per eundem omnia quae agimus vel patimur, delectabilia redduntur” (*De caritate*, a.1).

Textes dans la ligne d'émergence

L'autre ligne de cette dialectique, celle de l'émergence, est solidement attestée dans l'acte fort et intense qui accroît l'habitus (la vertu) qui en est la source¹¹, et dans l'acte de charité qui dispose à l'accroissement de la charité¹².

L'agir n'est pas qu'un acte ponctuel: il laisse en nous des traces et fait émerger des qualités d'être. Tant au plan affectif qu'au plan cognitif, l'expression n'est pas que communication à l'extérieur de ce qui serait déjà en nous tout précis ou tout riche; l'expression est en même temps une clarification, un enrichissement. Comment le "plus" peut-il jaillir du "moins"? Mieux, à l'occasion du "moins"? Comment à partir d'actes, ponctuels et précis, on peut développer un état durable et beaucoup plus riche? Comment l'intuition est-elle possible?

Nous sommes renvoyés, non pas à une réminiscence à la manière de Platon, mais à un dynamisme qui nous habite déjà, qui s'ouvre et s'exprime dans des actes.

En sens inverse, la répétition qui devient de la routine produit l'effet opposé: celui d'un appauvrissement.

2.3 Assises théoriques du schème de la manifestation-émergence

Pour ce schème de manifestation-émergence nous trouvons chez Thomas d'Aquin des assises sûres.

11 "...similes actus similes habitus causant [...] Quia vero usus habituum in voluntate hominis consistit, ut ex supradictis patet; sicut contingit quod habens habitum non utitur illo, vel etiam agit actum contrarium; ita etiam potest contingere quod utitur habitu secundum actum non respondentem proportionaliter intensioni habitus. Sic igitur intensio actus proportionaliter aequetur intensioni habitus, vel etiam superexcedat; quilibet actus vel auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius; ut loquamur de augmentum habituum ad similitudinem augmenti animalis [...] Ita etiam, multiplicatis actibus, crescit habitus" (*Ila Ilae*, q.52, a. 3, c).

12 "... caritas viae potest augeri. Ex hoc enim dicimur esse viatores quod in Deum tendimus, qui est ultimus finis nostrae beatitudinis. In hac autem via tanto magis procedimus quanto Deo magis propinquamus, cui non appropinquatur passibus corporis, sed affectibus mentis. Hanc autem propinquitatem facit caritas: quia per ipsam mens Deo unitur. Et ideo de ratione caritatis viae est ut possit augeri: si enim non potest augeri, jam cessaret viae processus. Et ideo Apostolus caritatem viam nominat, dicens I ad Cor 12,31: *adhuc excellentiorem viam vobis demonstro*" (*Ila Ilae*, q. 24, a. 4) — Voir aussi *Ila Ilae*, q. 24, a. 6, c et ad 1, 2, 3; *Ila Ilae*, q. 24, a. 4, c et ad 3.

L'amour et la charité

Si nous parlons d'assises pour un autre schème moral, il y a surtout la place qui est faite à l'amour et le rôle tellement décisif, unificateur, qui est reconnu à la charité.

L'amour n'est pas une des passions principales du psychisme humain: elle est la passion fondamentale, celle qui se retrouve en tout autre passion, mais sous un visage qui peut la masquer¹³. Au plan de l'affectivité humaine spirituelle, l'amour est l'acte propre et premier de notre volonté¹⁴, et dans ses étapes, il est complaisance vis-à-vis du bien, désir de se porter vers lui et joie en sa présence. De plus, à cause de l'amplitude de son objet formel – le bien comme tel et sans limitation – la volonté porte tous les désirs particuliers qui sont dans l'homme, et même le désir de l'homme comme totalité, en recherche de son maintien et de son épanouissement (*Ia IIae*, q. 10, a. 1, c).

Ajoutons que l'amour humain spirituel est présent en toute vertu morale¹⁵; si la vertu comporte une discipline, une rectification de l'appétit sensible¹⁶ vis-à-vis des biens qui entraînent spontanément chez lui une réponse non proportionnée à leur qualité de bien, c'est que la vertu porte en elle-même un *quelque chose* de plus premier, un amour spirituel de l'agir bon et équilibré¹⁷, qu'elle irradie dans l'affectivité sensible en transformant celle-ci¹⁸.

Quant à l'amitié véritable, naissant chez des êtres épris du vrai bien, elle est le fleuron des relations interpersonnelles: elle crée entre les amis une communauté

13 *Ia*, q. 20, a. 1; *Ia IIae*, q. 25, a. 2 et 3; q. 27, a. 4; q. 56, a. 3 ad 1; q. 65, a. 1, ad 3, etc. – "...cujulibet affectionis est amor principium" (*Exposition super Job*, I, 439-440; *Ia*, q. 20, a. 1; *Ia IIae*, q. 26, a. 1, ad 2 et a. 2, ad 1; q. 27, a. 4^o q. 28, a. 6 ad 2, etc).

14 Voir note précédente et *Ia IIae*, q. 56, a. 3, ad 1; *Ia IIae*, q. 25, a. 1, 2, 3.

15 "... quae ex amore fiunt, et firmiter et prompte et delectabiliter fiunt. Ad virtutem requiritur amor boni ad quod virtus operatur" (*De caritate*, a. 2).

16 "... virtus dicitur ordo vel ordinatio amoris, sicut id ad quod est virtus: per virtutem ordinatur amor in nobis" (*Ia IIae*, q. 55, a. 1, ad 4).

17 Pour Thomas d'Aquin, à la suite d'Augustin, toute vertu prise au sens absolu est un amour. Quand à la vertu intellectuelle, si elle n'est pas purement et simplement un amour, elle dépend en quelque manière de l'amour, dans la mesure où elle dépend de la volonté (*Ia IIae*, q. 56, a. 3, ad 1) dont la première affection est l'amour (*Ia IIae*, q. 25, a. 1, a. 2, a. 3; q. 27, a. 4).

18 "Appetitivus sensitivus se habet ad voluntatem, quae est appetitus rationis, sicut motus ab ea. Et ideo opus appetitivae virtutis consummatur in appetitu sensitivo" (*Ia IIae*, q. 56, a. 5, ad 1).

de valeurs, de partage et de vie. Thomas d'Aquin n'hésite pas à caractériser la charité comme une amitié, c'est-à-dire un amour réciproque entre Dieu et nous.

De la charité il est affirmé qu'elle est la racine et la mère de toutes les vertus¹⁹, leur forme et leur perfection²⁰, incluant la foi et l'espérance. Elle l'est parce qu'elle situe toute vertu dans son dynamisme, qui est premier et le plus fondamental, et dans sa fin, qui est suprême et ordonnant à elle toutes les autres fins. Tous les préceptes moraux se fondent dans sa loi (*IIIa*, q. 47, a. 2, ad 1). Elle est la perfection de la vie spirituelle²¹, ce qui par excellence rapproche le *viator* de son but²².

À ce point de notre démarche, il est aisé de saisir que nous avons dans l'amour et la charité les assises idéales tout autant pour le schème de la manifestation-émergence que pour celui de la fin et des moyens chez Thomas d'Aquin. Quand on assigne à l'amour et à la charité une telle place, première et fondamentale dans l'être de l'homme et dans sa participation à Dieu, quand on leur

19 *Ia IIae*, q. 62, a. 4; q. 65, a. 5, ad 2; q. 71, a. 4; q. 84, a. 1, ad 1; *Ila IIae*, q. 23, a. 8, ad 2 et 3; q. 139, a. 2, ad 2; q. 186, a. 7, ad 1 – Elle est dite également le moteur de toutes les vertus (*De caritate*, a. 3 et 4).

20 "...Dans les actes de toutes les vertus est formel ce qui est de la part de la charité et pour autant elle est dite la forme de toutes les vertus, c'est-à-dire que tous les actes de toutes les vertus sont ordonnés vers le bien suprême aimé..." (*De caritate*, a. 3; voir *Ia IIae*, q. 62, a. 4; *Ila IIae*, q. 4, a.3; 23, a. 8; q. 24, a. 12, ad 4).

21 "Consistit autem principaliter spiritualis vita in caritate, quam qui non habet nihil esse spiritualiter reputatur... Simpliciter igitur in spirituali vita perfectus est qui est in caritate perfectus;" (*De perfectione spiritualis vitae*, 2, Léon., t. 41, p. B 69. Voir aussi *Quodlibet III*, q. 6, a. 3; *Ila IIae*, q. 184, a. 1 et 3).

22 *Ila IIae*, q. 24, a. 4. – Dans *Three Thomist Studios*, "Complacentia and concern in the thought of St. Thomas", Toronto, 2000, pp. 71-187, Frederick Crowe a bien établi qu'il y a chez Thomas d'Aquin deux actes de l'amour (pp.75-78). L'un de ces actes se situe comme au terme de la *via receptionis*, c'est-à-dire la voie selon laquelle l'affectivité reçoit de l'intelligence son objet: l'amour est ici une *complacentia boni*, une complaisance, une connaturalité, une harmonie avec l'objet connu (p.96 s. – *Ia IIae*, q. 23, a. 4; q. 25, a. 2; q. 26, a. 1; q. 26, a.2, ad 3; q. 27, a. 1; q. 28, a. 5; q. 28, a.5; q. 29, a.1 et 2; q. 32, a. 3, ad 3; q. 62, a. 3). L'autre acte est le principe de la *via motionis*, c'est-à-dire la voie selon laquelle l'affectivité se meut et meut toute chose vers un bien: l'amour est ici une *intentio boni*, l'acte de se porter vers l'objet aimé (p.91). Pour Crowe, il est évident que la *complacentia boni* précède et rend possible l'*intentio boni*; en d'autres mots, l'amour affectif vient naturellement avant l'amour effectif. Présente dans les textes dans le traité des passions (*Ia IIae*, q. 25, a. 2, c; q. 26, a. 1, c; q. 26, a. 2, c), cette *complacentia*, l'est beaucoup moins par la suite: au niveau de la charité, c'est l'amitié qui occupe la scène (*Ia IIae*, q. 65, a. 5; q. 66, a. 6 ad 2; *Ila IIae*, q. 23, a.1; q. 24, a. 2).

Nous comprenons mieux maintenant que ce rôle de la charité se rattache explicitement chez elle à l'*intentio boni*, celle d'un être en quête de sa béatitude auprès de Dieu. Pour autant, la *complacentia boni* n'est pas écartée, elle est présupposée, tout en demeurant à l'arrière-plan. Chez Thomas d'Aquin, ces deux actes, celui de la *complacentia boni* et celui de l'*intentio boni*, ne sont pas intégrés dans une théorie d'ensemble. Il en résulte un certain flottement dans sa pensée.

reconnaît une telle influence et une telle action, englobantes et décisives²³, il s'ensuit que les autres réalités morales deviennent, de manière directe ou indirecte, leur manifestation.

3. Deux schèmes et deux déploiements de la morale

Les deux schèmes, – l'un de la fin et des moyens, l'autre de la manifestation d'une réalité et de son émergence dans un agir –, peuvent donner lieu à deux structurations, donc à deux morales possibles: celle du **chemin** et celle de la **manifestation**.

À la logique de la fin et des moyens, nous pouvons comparer une autre logique, dite de la manifestation. Au lieu que la charité ordonne à sa fin tout autre réalité bonne et positive et la situe dans une poursuite du bonheur auprès de Dieu, cette même charité, selon une autre perspective, peut se manifester et se vivre en toute autre réalité qu'elle anime, tout en appelant ainsi son accomplissement auprès de Dieu²⁴.

23 Chez Thomas d'Aquin, la façon habituelle de traduire l'influence et l'action de la charité, c'est d'affirmer qu'elle peut se servir de toute autre vertu en *impérant* leurs actes pour les ordonner à sa propre fin, qui est fin ultime. Si la doctrine des actes *impérés* par la charité est très souvent rappelée, Thomas d'Aquin n'est cependant pas absolument constant à s'y référer. Des expressions comme les suivantes: – *ex amore aliquis redditur promptus ad serviendum amico* (IIa IIae, q. 82, a. 2, ad 2); – *actus a caritate procedens potest etiam ad aliam virtutem specialem pertinere* (IIIa, q. 85, a. 2, ad 1); – *actus poenitentiae virtutis est contra peccatum ex amore Dei* (IIIa, q. 85, a. 6); – *ut omnia exteriora nostra, verba et opera ex divina caritate deriventur* (*De perfectione spiritualis vitae*, 6), semblent impliquer une action spontanée de la part de la charité, une causalité directe, beaucoup plus qu'un acte impéré ou commandé. L'expérience et l'observation nous indiquent bien qu'il y a une différence entre les actes qui jaillissent d'un amour et les actes que l'on s'impose à soi-même à partir d'un amour ou commandés par lui.

D'une part des expressions chez Thomas d'Aquin semblent oublier la théorie des actes impérés au profit d'une action directe de la charité sur des agirs. D'autre part une diffusion de la charité et une transformation par la charité des autres vertus et de leurs actes indiquent une présence qui compénètre et enrichit. Ne faudrait-il pas concevoir l'influence et l'action de la charité d'une autre manière que par celle des actes commandés, impérés, avec l'extériorité qui lui est associée? Ou encore, est-ce que la nette distinction entre la charité et les autres vertus ne tend pas à s'estomper quand une vie s'unifie dans un amour profond?

24 Une telle structuration est plus liée au monde de la vie qu'à celui du faire et des techniques, d'où est tiré à son origine le schème de la fin et des moyens. Les réalités alors engagées sont plus intérieures et plus compénétrées les unes dans les autres, que dans l'univers du construire, où les rapports sont ceux de l'extériorité et de l'instrumentalité.

3.1 Comparaison des deux morales

Nous pouvons rapidement qualifier ces deux morales à partir de leurs accents. La première morale est celle d'une vie vers Dieu: c'est son axe d'organisation, sous le thème de la béatitude. Nous sommes séparés de Dieu, à distance de lui, et le but de notre vie est de nous préparer à le rencontrer dans la patrie et de vivre avec lui une pleine amitié; c'est là que nous connaissons la vraie vie, le vrai bonheur, ici-bas nous ne sommes que de passage, *in via*. L'essentiel pour nous dans notre agir présent est de parcourir le chemin qui nous conduira auprès de Dieu, la voie étroite qui nous mènera à lui. Tels des voyageurs avisés et prêts au sacrifice, nous n'aurons d'autres bagages que ceux qui nous seront nécessaires²⁵, et nous évitons tout ce qui nous dérouterait du but fixé²⁶. Ce but étant hors de notre portée, nous le poursuivrons par la grâce qui nous est donnée dans le Christ et dans l'Esprit, et en communion avec les croyants.

La deuxième morale, structurée sur le deuxième schème, obéit à une différence: Dieu est déjà en nous par son Fils et son Esprit, et non seulement dans un au-delà. Nous qui sommes renés de l'eau et de l'Esprit, nous avons déjà reçu la vraie vie, –la vie éternelle est déjà commencée pour nous–, et nous cherchons à vivre dès maintenant de Dieu. Notre vocation, c'est de manifester et d'exprimer cette vie et cet amour de Dieu qui sont en nous²⁷; c'est en les manifestant et en les engageant que l'être humain les découvre en leurs richesses, les développe, tout en émergeant lui-même dans une nouvelle qualité d'être. Il mène en lui une vie *divine*, une vie qui s'ouvre de l'intérieur à son accomplissement auprès de Dieu lui-même. Plutôt que d'être sur terre des *voyageurs* qui se préparent à la rencontre de Dieu, nous sommes des *vivants de Dieu* qui manifestons sa gloire, son amour et sa tendresse en les incarnant.

Chacune des deux morales a aussi un temps différent qu'elle privilégie. Comme on le sait, toute vie humaine et chrétienne engage à la fois des réalités

25 "Ce que nous avons d'abord à considérer, c'est la fin ultime de la vie humaine. On devra se demander ensuite par quels moyens l'homme parvient à cette fin ou s'en détourne; car c'est d'après la fin qu'on doit se faire une idée des moyens qui y conduisent" (*Prologue, la IIae*).

26 "Tendentibus autem ad aliquem finem tria sunt necessaria: primum est ut in nullo alio cor suum figant per quod retardari possint a fine, sed festinent ad finem consequendum, [...] Secundo requiritur quod tendens in aliquem finem acquirat sibi illa per quae possit ad finem pervenire, sicuti qui vult sanari oportet quod acquirat medicinas quibus sanetur; similiter qui vult ad verum bonum pervenire oportet quod acquirat virtutes quibus illud consequi possit [...] Tertium restat consecutio inis..." (*Expositio super Job, IX, lignes 593-630*).

27 *Jean 13, 35.*

présentes et des réalités à venir; les unes et les autres constituent deux aspects inséparables de nos vies. S'il ne faut pas isoler ces réalités présentes et ces réalités à venir, il importe également de ne pas les fusionner.

Les deux morales dont nous parlons privilégient, l'une, les réalités à venir, et l'autre, les réalités présentes, mais leur accent n'est pas une exclusion²⁸. De là viennent leurs logiques qui articulent différemment la vie humaine et chrétienne, avec des équilibres qui sont propres à chacune des lectures qu'elles en font. La morale que présente Thomas d'Aquin articule, – sous l'animation première de la charité–, toute réalité présente et bonne vers l'à *venir* de la vraie vie, celle qui est à rechercher avant tout le reste. L'autre morale inverse le rapport, elle le fait plus intérieur: la vie de Dieu en nous s'exprime, par la charité, en toute réalité bonne, elle la traverse d'un amour premier, et s'oriente ainsi vers son accomplissement, par une manifestation qui la développe²⁹.

3.2 En lien avec une lecture du temps et de l'histoire humaine

Les deux morales dont nous parlons sont liées à deux lectures du temps et de l'histoire humaine. Quand la vie était courte et que le travail était rude et absorbant, quand les maladies terrassaient vite et que la pauvreté était le lot commun des mortels³⁰, on reportait tout normalement dans un au-delà son aspiration à

28 Un accent met en lumière un point ou un aspect, mais il n'est pas l'oubli d'un ensemble plus riche et plus complet. – Si nous pouvons désirer voir Dieu et être heureux en sa présence, c'est que le Seigneur est déjà en nous et que nous sommes habitués de vie divine. – Si nous manifestons dans des oeuvres cette vie divine, si nous l'engageons dans la construction d'un monde plus fraternel, nous n'oublions que notre attente se porte sur un autre monde que celui-ci, qui n'en est qu'une ébauche. – Ainsi, ce qu'une morale met en évidence nous renvoie de manière implicite à ce que l'autre privilégie.

29 Ces deux mouvements, l'un est transcendant, en ce sens qu'il oriente toute vie de l'être humain vers son au-delà, dans la rencontre de Dieu, alors que l'autre se fait plus immanent, en ce sens qu'il exprime une présence actuelle de Dieu, au coeur de l'être humain, dans les réalités de ce monde.

30 Le temps moyen d'une vie se situait chez les hommes entre 30 et 39 ans, et un peu moins chez les femmes. La mortalité infantile est élevée, il y a encore des disettes et des épidémies, et des maladies nouvelles apparaissent, comme la lèpre et la variole dont la virulence est extrême. La diète et l'hygiène font difficulté, et la première, surtout quant à l'apport des viandes et des poissons, sépare cruellement les pauvres et les riches (D'Haucourt, 1993, p.104) (Peters, 1977, p.500).

Voir aussi, sur le plan religieux, les *Ps* 89, v. 3-10, *Ps* 143, v. 4 et le livre de *Job* 7, 1-4, 14, 1-6. Et le commentaire de Thomas d'Aquin sur *Job* (*Expositio super Job ad litteram*, Romae, ad Sanctae Sabinae, 1965), VII, lignes 20-53, 58-96, XIV, lignes 1-61 et 435-489.

vivre³¹. Ne trouverait-on pas enfin le repos éternel et une tout autre vie, exempte de peines et de souffrances et éternellement bienheureuse? On devait alors s’y préparer. La vie présente était ainsi vécue dans la perspective de sa fin et de son ouverture sur un monde meilleur qui la suivrait et qu’elle nous donnait de bien mériter. Mais quand la vie s’allonge et qu’elle jouit de meilleures conditions, quand le loisir prend une belle part et apporte une joie de vivre, tout naturellement nous sommes beaucoup plus attachés à notre vie présente, et la valorisons-nous pour elle-même. Et tout aussi naturellement sommes-nous tournés vers des tâches immédiates d’aménagement de nos rapports humains et de notre monde.

Les 5,000 ou 6,000 ans auxquels au Moyen Âge on faisait remonter la création du monde sont devenus des milliards d’années qui nous distancent du *Big Bang*, et l’évolution probable du système solaire n’indique ni la fin prochaine de notre monde ni la proximité du Jugement dernier. Et qui peut affirmer que nous sommes arrivés à la dernière phase de l’histoire du monde, qui serait marquée par la décadence, comme on le croyait au Moyen Âge. L’incroyable agrandissement du temps s’accompagne d’un éclatement de l’univers, dont les frontières échappent à tout calcul astronomique.

Avec de telles échelles en tête, l’ordination du temps et du monde à l’éternité de Dieu est beaucoup moins immédiate qu’avec l’échelle qu’avaient à l’esprit les penseurs du Moyen Âge. Cette ordination n’est pas niée, mais elle plus que jamais hors de nos représentations. Par ailleurs, la création est devenue encore plus prodigieuse à nos yeux qu’elle pouvait l’être pour un Thomas d’Aquin, et nous sommes invités à être les artisans de son développement. Si elle témoigne

Résumons ici ce que frère Thomas nous dit dans son commentaire sur Job. L’homme né d’une femme, comme d’un être fragile, grandit comme une fleur et bientôt se fane; il vit peu de temps et fuit comme l’ombre dont il n’y a plus de trace; il est rempli de bien des misères de sorte que si parfois il jouit de la prospérité et du bonheur il n’est jamais dans le même état. Ne durent pour lui ni la beauté du corps dont il jouit en sa jeunesse, ni la renommée qui est de peu de durée, ni la puissance et le talent par lesquels il cherche à se conserver ainsi que ses biens (*Expositio super Job*, XIV, lignes 435-459).

La vie de l’homme n’a pas en elle-même sa fin dernière, elle est comparée à cette fin comme le mouvement au repos, comme la route à son terme. *C’est un combat que la vie de l’homme sur terre et comme d’un mercenaire sont ses jours*. C’est que l’homme sur cette terre doit résister aux obstacles et aux dangers et se procurer les choses utiles à sa fin (*Expositio super Job*, VII, lignes 20-37) – Voir aussi, d’une manière complémentaire, III, lignes 82-90, et VII, lignes 88-96.

31 “... dans la joie on pense moins à l’avenir, mais davantage quand on est triste... à cause de ces douleurs, le présent m’est (Job) en dégoût et je désire plutôt l’avenir” (*Expositio super Job*, VII, lignes 88-96).

Croyants à l’immortalité de l’âme et à l’existence de la vie éternelle, les gens du Moyen Âge tenaient pour transitoires leurs lots de difficultés et de misères; ils étaient régulièrement invités à les accepter pour la rémission de leurs péchés et à porter leur croix à la suite du Christ.

de la bonté et de la générosité de Dieu, comme de sa toute-puissance, il nous est cependant plus difficile d'articuler cette création, de l'ordonner dans un quelconque plan, même si les sciences physiques et biologiques trouvent des convergences significatives entre leurs résultats de recherche quant au développement de l'univers et l'apparition de la vie.

Convenons que cette lecture de notre temps et de notre histoire humaine nous place en situation de rupture par rapport à une morale toute faite d'ordinations en vue de ce qui est suprême et polarisant toute notre vie vers un à *venir*. Il y alors défi à relever si nous ne voulons pas passer à côté de ce qui a dorénavant pleine valeur et pleine autonomie. La deuxième morale ne pourrait que nous aider dans ce défi.

Les deux morales, celle du chemin et celle de la manifestation, appartiennent ainsi au temps. Elles relèvent de lectures différentes que l'on fait du temps et de l'histoire humaine au XIII^e siècle et au XX^e siècle, et elles reflètent des sensibilités et des préoccupations qui sont autres.

4. Comment situer les deux morales

4.1 Les deux morales à l'image de nos vies et de ses étapes

Il s'agit ici d'articuler les deux morales, de voir comment nous pourrions les situer dans un englobant. Nos morales ne sont-elles pas pour une part à l'image de nos vies? Ne connaissent-elles pas comme celles-ci des étapes majeures qui les marquent?

Nos vies en effet ne sont pas une simple suite de jours et de diverses activités: elles comportent des périodes qui les définissent. Il y a ainsi l'étape de nos formations et de nos études, de nos recherches d'emploi, du choix de nos états de vie, de notre désir de vivre en couple. Ce qui caractérise cette période sur ses divers plans, c'est qu'on se prépare et qu'on se dispose à ce qui sera plus tard notre vie, notre champ d'activité, notre couple et notre famille. Puis vient le temps où effectivement nous y sommes rendus: c'est la période de la maturité et des engagements, celle où nous vivons nos choix de vie et de carrière, celle où nos vies se sont unifiées autour d'un idéal qui les porte. Ces deux périodes, celle des préparations et celle de la vie engagée, ont des temps et des préoccupations privilégiés, mais elles ne représentent pas un découpage ferme, établi une fois pour toute; s'il y a des avancées, il y a aussi des retours en arrière et des chevauchements.

Les deux morales ne seraient-elles pas à l'image de ces deux grandes périodes de nos vies? Nous le croyons. La morale proposée dans la *Somme de théologie*

nous indique quel est notre itinéraire de vie nous conduisant à Dieu, comment rectifier nos conduites sous l'animation des vertus, comment vivre en Église la charité à la suite du Christ et sous la conduite de l'Esprit³². Voilà le programme auquel nous devons nous initier pour y conformer ensuite nos vies et nos agirs: nous sommes dans la morale du chemin. Mais il y a aussi la maturité humaine et chrétienne et l'unité de nos vies dans un amour; nous sommes alors invités à porter le regard et l'amour de Dieu sur sa création, sur les êtres humains en recherche de bonheur et d'un vivre ensemble juste et fraternel. Ce regard et cet amour ont leur fin en eux-mêmes et dans leur expression, même s'ils nous ouvrent et nous conduisent, dans la bienveillance de Dieu, au partage de son intimité et de son bonheur. Ici, ne sommes-nous pas directement dans une morale de la manifestation?

4.2 Les morales au plan concret de nos vies

Sur le plan concret de nos vies, plusieurs facteurs ont leur impact sur la représentation que nous nous faisons de notre idéal de vie. Outre les deux lectures du temps et de l'histoire humaine, comme indiquées précédemment, nous devons tenir compte des accents majeurs de la charité, de son évolution dans l'être humain et non moins du développement du coeur de l'homme. Comme ces facteurs ne sont pas nécessairement en symétrie les uns avec les autres, nous passons, suivant les domaines et nos types d'activités, d'une morale à l'autre, sans que nous soyons définitivement fixés sur l'une d'elles.

La charité, au nom même de l'amour de Dieu, se présente à la fois comme le désir de le voir, d'être en sa présence et d'être bienheureux, et comme l'invitation de manifester cet amour et de l'engager dans des services et des tâches. Ce sont là deux accents mais d'une unique réalité: le don nous est fait d'un amour qui nous dépasse, qui nous ouvre à Dieu et à tous les gens dont nous nous faisons proches. La morale dans son élaboration concrète ne peut que s'articuler prioritairement

32 Sous sa structure unitive en trois parties, et qui est le retour de l'homme à Dieu, se cache une complexité. Il s'agit de trois points de vue. – L'un est objectif. Thomas d'Aquin nous présente le dessein de Dieu pour l'homme créé à son image: notre finalité dernière est auprès de notre créateur et Seigneur, notre *oui* à la grâce de Dieu et à la charité du Christ en est le chemin (dans nos actes et dans notre vie en Église) – Un deuxième point de vue est subjectif. C'est à un être doué d'intelligence et de libre arbitre que ce dessein est présenté et soumis à sa libre appropriation et à ses motivations – Puis il y a le point de vue contextuel. L'ensemble de ce retour de l'homme à Dieu se présente suivant le schème d'organisation alors disponible, mais étroit, de la fin et des moyens, et avec les accents d'une lecture du temps et de l'histoire humaine.

sur l'un de ces accents et le mettre en lumière. Nous avons alors soit la morale dite du chemin vers Dieu, soit celle de la manifestation de sa présence agissante en nous.

Par ailleurs, la charité n'aurait-elle pas des étapes, des développements? C'est ce que pensait Bernard de Clairvaux (Traité de saint Bernard sur l'amour de Dieu, chap. VIII-X)? Au commencement on aimerait Dieu parce qu'il est celui qui nous pourvoit de ses biens et qui nous donnera la béatitude, puis nous l'aimons finalement pour lui-même et nous en lui, tout en sachant que la rencontre de notre Dieu sera notre bonheur. Nous ne trouvons chez Thomas d'Aquin aucun indice ni appui de cet enseignement³³. Par contre, voici l'avis du fr. Thierry-Marie Hamonic qui exprimerait la pensée de frère Thomas: si la grâce et la charité n'ont pas en elles-mêmes des degrés, leur réception dans le coeur de l'homme, les obstacles qu'elles doivent surmonter, se font par étapes³⁴. Concrètement, nous sommes avec Bernard et Thomas renvoyés à des développements, – qui sont ou bien ceux de la grâce et de la charité, ou bien ceux de leur insertion dans le coeur humain; la perspective centrée sur nous-mêmes qui marque au départ notre amour de Dieu s'ouvre sur une perspective nettement désintéressée. Ces développements impliquent non moins qu'il y aura chez le chrétien une lecture différente des traités de la béatitude et de la charité, suivant l'équilibre qui se fera entre son désir du bonheur et son amour de Dieu.

Le coeur humain évolue lui aussi. En son psychisme, l'être humain est d'abord tout tourné vers lui-même, et s'il pense à Dieu c'est pour en recevoir les bienfaits qu'il désire. C'est une sagesse qu'il en soit ainsi, car nous sommes d'abord dans un état de faiblesse et nous avons besoin de nous construire en

33 Thomas d'Aquin admet, lui aussi, par analogie avec notre développement corporel, des évolutions dans notre charité: par exemple, le passage de la charité des commençants, préoccupés de nourrir la charité et d'éviter le péché, à la charité des parfaits, désirant s'unir à Dieu, mourir et être avec le Christ. (*Illa Ille*, q.24, a.9 – voir aussi ad 2 et ad 3 du même article) – L'idée de degrés est souvent présente dans la *Somme*: par exemple dans les êtres créés et dans leur bonté, dans la connaissance humaine, dans la contemplation, chez les bienheureux, au plan des actes vertueux et des péchés, ainsi que dans les prophéties.

34 Dans son article *Dieu peut-il être légitimement convoité?* (1992), le fr. Thierry-Marie Hamonic, o.p., pose ce problème. La solution qu'il présente diffère de celle de saint Bernard, avec ses étapes dans l'amour de Dieu. Il affirme que la charité est d'abord amour de Dieu pour lui-même, au titre de vertu infuse déjà parfaite. Le dynamisme premier de cette charité va conduire l'homme à purifier ses affections, et donc son amour de soi, et non moins son espérance. Là où saint Bernard voit une évolution dans notre amour de Dieu, le fr. Hamonic distingue entre la charité en elle-même et son rayonnement qui nous transforme. N'en va-t-il pas de même pour notre nature humaine: déjà présente à notre naissance, elle ne révèle toutes ses virtualités que dans notre développement?

ramenant tout à nous-mêmes. L'évolution nous conduit à nous ouvrir progressivement aux autres et finalement, dans l'amour authentique, à leur donner la première place dans notre coeur. Notons que le désir de Dieu suit de son côté une même courbe: s'il est d'abord tourné vers notre bénéfice, il peut s'ouvrir dans une gratuité remarquable.

Les lectures du temps et de l'histoire humaine, les accents majeurs de la charité, son évolution en elle-même ou dans le coeur humain, et le développement de ce coeur, sont autant de facteurs qui conditionnent la morale dans son élaboration.

Lorsque nous vivons dans un monde où seuls comptent le surnaturel et notre destinée auprès de Dieu, lorsque nous traversons des situations difficiles qui nous tournent vers l'au-delà de notre ici-bas, et encore lorsque demeurons centrés sur nous-mêmes, notre morale pourra s'élaborer dans un schème de la fin et des moyens. – Mais au contraire, lorsque nous sommes dans un vaste monde où jouent le temporel et la création à développer, lorsque nous cherchons à exprimer dans des tâches et des services le *trop plein d'amour* qui nous habite, et encore lorsque notre coeur s'est définitivement ouvert aux autres, notre morale s'élaborera plutôt dans un schème de manifestation-émergence. Comme si d'une morale à l'autre nous passions d'une formation initiale – et ce qui est immédiatement en nous – à la maturité d'une vie. Le cadre d'ensemble permettant de situer les deux morales serait celui de la vie en ses deux étapes majeures.

Références

- Benoît XVI. (200). *Lettre Encyclique Caritas in Veritate*.
- Congar, Y. (1967). *L'Église dans le monde de ce temps*. Paris: CERF.
- Crowe, F. (2000). *Complacentia and concern in the thought of St. Thomas*. Toronto: Jesuit Seminary.
- D'Haucourt, G. (1993). *La vie au Moyen Âge*. Paris: Que sais-je.
- Hamonic, T. (1992). Dieu peut-il être légitimement convoité? *Revue thomiste*, (92), 239-266.
- Peters, E. (1977). *Europe. The World of the Middle Ages*. New Jersey: Prentice-Hall. Doi: [https://doi.org/10.1016/0014-2999\(77\)90019-X](https://doi.org/10.1016/0014-2999(77)90019-X)
- Torrell, J. (2002). *Initiation à saint Thomas d'Aquin*. Paris: CERF.
- _____. *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*. Paris: CERF.



El bien común en la esfera de la teología, la ética y la moral social*

Carlos Justino Novoa Matallana**
Santiago Andrés Sierra González***

Recepción: 3 de febrero de 2018 • Aprobación: 11 de marzo de 2018

Resumen

Este artículo busca explicitar la noción de *bien común* desde los desarrollos de la ética social como instrumento para el teólogo moral, que intenta establecer la relación entre la fe y la vida pública. En la arena de la discusión pública y de la teología moral, se develan profundas relaciones entre los documentos eclesiales, el Evangelio y las ciencias humanas. Estos diálogos pueden ser puestos al servicio del mundo actual, en una perspectiva ética, de respeto y de construcción de soluciones comunes.

Palabras clave: teología moral, doctrina social de la Iglesia, bien común, dignidad humana, derechos humanos.

* El artículo está inscrito en la línea de investigación *Desarrollos de los principios de la Doctrina Social de la Iglesia y del magisterio latinoamericano*, del Grupo Pensamiento Social de la Iglesia en el Centro de Formación Teológica de la Pontificia Universidad Javeriana. Citar como: Novoa Matallana, C. J. y Sierra González, S. A. (2018). El bien común en la esfera de la teología, la ética y la moral social. *Revista Albertus Magnus*, IX(1), 89-108 Doi: <https://doi.org/10.15332/s2011-9771.2018.0001.04>

** Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5766-4535>. Correo electrónico: cnovoa@javeriana.edu.co

*** Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1251-7651>. Correo electrónico: s.sierra@javeriana.edu.co

The common good in the sphere of theology, ethics and social morality

Abstract

It seeks to explain the notion of the common good, from the development of social ethics as an instrument for the moral theologian, who tries to establish the relationship between faith and public life. In the public discussion of moral theology, are revealed deep relationships between ecclesial documents, the Gospel and the human sciences. These dialogues can be placed at the service of the current world, in an ethical perspective, respect and construction of common solutions.

Keywords: moral theology, social doctrine of the Church, common good, human dignity, Human Rights.

O bem comum na esfera da teologia, ética e moralidade social

Resumo

Procura explicar a noção de bem comum, a partir do desenvolvimento da ética social como instrumento do teólogo moral, que procura estabelecer a relação entre fé e da vida pública. Na arena da discussão pública e da teologia moral, se revelam relações profundas entre os documentos eclesiais, o Evangelho e as ciências humanas, estes diálogos podem ser colocados a serviço do mundo atual, numa perspectiva ética, respeito e construção de soluções comuns.

Palavras-chave: teologia moral, doutrina social da Igreja, bem comum, dignidade humana, Direitos Humanos.

Introducción

El problema más vivo que experimentan hoy en día los cristianos consiste en encontrar la mejor manera para relacionar adecuada y comprometidamente su fe en Jesucristo con la vida moral, de tal forma que se integre la fe con la reflexión moral, talante compartido con la ética misma. Uno de los aportes por tener en cuenta para responder a este problema es la Doctrina Social de la Iglesia (DSI)

o Enseñanza Social Católica, entendida como una colección de documentos que aplica las creencias católicas a problemas sociales actuales, que incluye las cuestiones económicas en particular.

Como parte de la teología moral, la Enseñanza Social Católica trata de mostrar las implicaciones prácticas del Evangelio, aplicadas a una variedad de cambios económicos, políticos y sociales que afrontan los creyentes de hoy. Estos documentos del magisterio eclesial católico deben ser considerados como parte de la comunicación divina solidaria, salvífica, actuante, actual, dinámica y verdadera, que ofrece profundas discusiones en el ámbito moral, ético y social. De ahí que se haga necesario tomar algunas de las categorías contenidas en dichos textos, para proponer su aplicación en algunos de los contextos específicos de la vida contemporánea para el bien común.

1. El Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia: discernir el marco para el bien común

En 2005, se publica el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, el cual brinda un cuadro completo de las líneas fundamentales del corpus doctrinal de la enseñanza social católica,

de manera completa y sistemática, aunque de forma sintética [...] que es fruto de la sabia reflexión del Magisterio y expresión del compromiso constante de la Iglesia, en fidelidad a la gracia de la salvación de Cristo y en amorosa solicitud por el destino de la humanidad. (Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, 1967, n. 8)

La finalidad del *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* es precisa y se encuentra expresada en su introducción de la siguiente manera:

Se presenta como instrumento para el discernimiento moral y pastoral de los complejos acontecimientos que caracterizan a nuestro tiempo; como guía para inspirar, en el ámbito individual y en el colectivo, comportamientos y opciones que permitan mirar al futuro con confianza y esperanza; como subsidio para los fieles en la enseñanza de la moral social. (n. 83)

De la misma forma, complementa que su objetivo es promover un nuevo compromiso capaz de responder a las exigencias de nuestro tiempo y adecuado a las necesidades y a los recursos del hombre, y

sobre todo al anhelo de valorar, con formas nuevas, la vocación propia de los diversos carismas eclesiales con vistas a la evangelización del ámbito social, porque “*todos los miembros [las cursivas son nuestras] de la Iglesia participan de su dimensión secular*”. (Juan Pablo II, 1996, n. 15)

Además, aclara que

la primera destinataria de la doctrina social es la comunidad eclesial en todos sus miembros, dado que todos tienen que asumir responsabilidades sociales [...] En las tareas de evangelización, es decir, de enseñanza, catequesis y formación, que suscita la Doctrina Social de la Iglesia, está destinada a todo cristiano, según las competencias, los carismas, los oficios y la misión de anuncio propios de cada uno. (Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, 1967, n. 83)

El *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* está enmarcado en el contexto de la Iglesia del mundo de hoy, para, desde la perspectiva de la doctrina social, ser un instrumento serio y riguroso adecuado para realizar el discernimiento —acto cognoscitivo eclesial y comunitario— tan indispensable hoy. El discernimiento cristiano se funda en la lectura de los signos de los tiempos, realizada a la luz de la palabra de Dios y del “corpus” de verdades que el Magisterio ha constituido como doctrina social de la Iglesia, con la finalidad de orientar la praxis comunitaria y personal. Así se llega al centro mismo de la doctrina social de la Iglesia, a su íntima naturaleza de “encuentro del mensaje evangélico y de sus exigencias [...] con los problemas que derivan de la vida de la sociedad. (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1986, n. 72)

Para brindar estas orientaciones de manera concreta, el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* se vale de categorías de análisis que le proporcionan al creyente criterios de acción. En este caso, se opta por destacar uno de sus conceptos centrales: el bien común. Será menester su desarrollo conceptual para subrayar sus implicaciones en la vida cotidiana del creyente (Coughlin, 2001, p. 14). En esta línea, es significativo resaltar que la preocupación por la cuestión social de la Iglesia es asunto de toda la catolicidad y no solo de sus clérigos o miembros pertenecientes a la vida consagrada. Todos los católicos debemos empeñarnos en ello y tomar las decisiones pertinentes por medio de esta praxis. Así lo recuerda el papa Montini:

Frente a situaciones socio-políticas tan diversas en todo el mundo, nos es difícil pronunciar una palabra única, como también proponer una solución con valor universal. No es este nuestro propósito ni tampoco nuestra misión. Incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz de la palabra inalterable del Evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia, tal como han sido elaboradas a lo largo de la historia y especialmente en esta era industrial, a partir de la fecha histórica del mensaje de León XIII sobre “la condición de los obreros”, del cual Nos tenemos el honor y el gozo de celebrar hoy el aniversario.

A estas comunidades cristianas toca discernir, con la ayuda del Espíritu Santo, en comunión con los obispos responsables, en diálogo con los demás hermanos cristianos y todos los hombres de buena voluntad, las opciones y los compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que se consideran de urgente necesidad en cada caso. (Pablo VI, 1971, n. 4)

El ejercicio por definir lo que es bueno para todos, el bien común, debe ir acompañado de una invaluable herramienta: el discernimiento (Francisco, 2013c).

2. El bien común

Gaudium et spes define el bien común como “el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección” (Concilio Vaticano II, 1965, n. 26). Esta noción pone el acento en el desarrollo espiritual, intelectual y cultural de la persona, a través de la participación en la solidaridad con los demás. Sin embargo, como anota Barbieri (2001), este no es el único uso que se hace del bien común, por ejemplo, en el caso de Juan XXIII quien ha dado significados distintos a esta categoría, aunque articulando con el horizonte de la perfección y de la centralidad de la persona. Una primera alusión al concepto de *bien común* en Juan XXIII (1963) aparece en *Pacem in terris*:

Está íntimamente ligado a la naturaleza humana. Por ello no se puede mantener su total integridad más que en el supuesto de que, atendiendo a la íntima naturaleza y efectividad del mismo, se tenga siempre en cuenta el concepto de la persona humana. (n. 55)

Juan XXIII (1961) en *Mater et magistra* aporta, además, un matiz de subordinación:

Necesariamente sin quebranto alguno del orden moral y del derecho establecido, procurando armonizar sus derechos y sus intereses con los derechos y los intereses de las demás categorías económicas profesionales, y subordinar los unos y los otros a las exigencias del Bien Común. (n. 147)

Por otro lado, en *Pacem in terris* (1963) indica que los gobernantes han de orientar sus esfuerzos a que el Bien Común redunde en provecho de todos, sin preferencia alguna por persona o grupo social determinado [...] No se puede permitir en modo alguno que la autoridad civil sirva al interés de unos pocos, porque está constituida para el Bien Común de todos. Sin embargo, razones de justicia y de equidad pueden exigir, a veces, que los hombres de gobierno tengan especial cuidado de los ciudadanos más débiles, que pueden hallarse en condiciones de inferioridad, para defender sus propios derechos y asegurar sus legítimos intereses. (n. 56)

Por lo visto hasta aquí, y siguiendo lo señalado por Zanotti (1985), podemos señalar que Juan XXIII lo largo de sus escritos asume que el Bien Común de un grupo social es pues el fin común por el cual los integrantes de una sociedad se han constituido y relacionado en ella. Ese Bien Común tiene como característica distintiva el hecho de que por su propia naturaleza es esencialmente participable y comunicable a los integrantes del grupo social. (p. 22)

Esta centralidad de la persona la sigue Juan Pablo II en *Redemptor hominis* (1979), para quien el bien común manifiesta la prioridad de la ética sobre la técnica, la primacía de la persona sobre las cosas y la superioridad del espíritu sobre la materia. Así las cosas, es todavía más necesario el discernimiento en las decisiones que han de tomarse en las diversas circunstancias a la luz de los valores fundamentales.

No puede pensarse que sea posible sostener otro paradigma cultural y servirse de la técnica como de un mero instrumento, porque hoy el paradigma tecnocrático se ha vuelto tan dominante que es muy difícil prescindir de sus recursos, y más difícil todavía es utilizarlos sin ser dominados por su lógica. Se volvió contracultural elegir un estilo de

vida con objetivos que puedan ser al menos en parte independientes de la técnica, de sus costos y de su poder globalizador y masificador. De hecho, la técnica tiene una inclinación a buscar que nada quede fuera de su férrea lógica, y “el hombre que posee la técnica sabe que, en el fondo, esta no se dirige ni a la utilidad ni al bienestar, sino al dominio; el dominio, en el sentido más extremo de la palabra”. (n. 16)

En esta línea, Francisco en *Laudato sí'* (2015) también dirá que “la capacidad de decisión, la libertad más genuina y el espacio para la creatividad alternativa de los individuos se ven reducidos” (n. 108; cfr. *Laudato sí'* nn. 9, 14, 60, 107, 110, 112, 113). Sin embargo, el que la persona esté en el centro de la comprensión del bien común en cuanto ser social no implica contraposición entre el bien particular y el bien común. Este es un principio básico de la antropología, que explica el ser del hombre en la singularidad del individuo y en la dimensión social de la persona.

El conflicto se presenta en la vida práctica cuando se procura la armonización entre un bien privado (no necesariamente particular) y el bien común (mucho más que un bien grupal). Así, la pertenencia a un club es la adhesión de algunos a unos bienes privados, que no son compartidos por toda la ciudadanía. Esta es la diferencia entre una asociación y la sociedad, en general, donde hay una condición inherente de intersubjetividad y, por tanto, los bienes particulares deben estar orientados a fines comunes para toda la sociedad, pero la sociedad no suplanta la dignidad humana particular (cfr. Hittinger, 2008).

3. La importancia de bien común: categoría de análisis

Si bien se ha expresado hasta ahora que la Enseñanza Social Católica está dirigida a los creyentes, también se ha dicho que estos viven en un mundo plural, con diferentes concepciones de la vida y, por tanto, con sistemas de creencias diversos y con personas que no tienen una creencia o no pertenecen a alguna tradición religiosa.

En un escenario en el que la perspectiva católica tiene una presencia activa y las ciencias sociales han mostrado la importancia de la creencia religiosa en la configuración de la sociedad en y el fortalecimiento del tejido social (cfr. Daloz, Parks, Keen & Keen, 1996), la categoría de bien común se constituye en un puente para que un teólogo moral pueda llevar a cabo un diálogo público en el que hable desde la moral social. Como anota Elsbernd (2005), la ética social incorpora fuentes de las ciencias económicas, políticas, ambientales y sociales, así como de las

ciencias teológicas, que incluye la espiritualidad. Esto ha hecho que se gane credibilidad y se reconozcan las competencias y la legitimidad de la interlocución, del discurso y del análisis de la ética social.

Pero en este caso se trata de un movimiento de doble vía. Las ciencias sociales se enriquecen de la teología, y viceversa. Al ser la Encarnación el absoluto ético cristiano por excelencia, la sistemática de la fe tiene que dejarse interpelar en profundidad por todos los demás saberes:

Vivan los fieles en muy estrecha unión con los demás hombres de su tiempo y esfuércense por comprender su manera de pensar y de sentir, cuya expresión es la cultura. Compaginen los conocimientos de las nuevas ciencias y doctrinas y de los más recientes descubrimientos con la moral cristiana y con la enseñanza de la doctrina cristiana, para que la cultura religiosa y la rectitud de espíritu vaya en ellos al mismo paso que el conocimiento de las ciencias y de los diarios progresos de la técnica; así se capacitarán para examinar e interpretar todas las cosas con íntegro sentido cristiano. (*Gaudium et spes*, n. 62)

En un mundo atravesado por crisis profundas, los análisis de la ética y de la moral social hablan de visiones alternativas, utopía, resurrección y comunidad, entre otros. Con ello, proporcionan tomas de conciencia y horizontes de comprensión diferentes, que empujan la dimensión intelectual del ser humano a plantearse sueños, creatividad, proyectos de vida y motivaciones para luchar contra un mundo injusto (cfr. Carroll, 2002).

Precisamente, el estudio comportamental social ha encontrado en la noción de bien común un elemento central para plantearse el desarrollo humano. Elsberd (2005) recuerda a autores como Hollenbach (2002), quien aporta un marco teórico para asumir el bien común desde la perspectiva de los bienes sociales, con el fin de repensar desde la visión católica la pobreza y la globalización. También Cahill (2002) reinterpreta el bien común desde una perspectiva intercultural, para plantear una ética de corte universal.

Así, la noción de *bien común*, desde los desarrollos de la ética social, le permite al teólogo moral explicitar la relación entre fe y vida pública. Como persona de fe entra en la arena de la discusión pública aportando sus conceptos, reconociéndose testigo del Evangelio puesto al servicio del mundo, en una perspectiva ética de respeto y de construcción de discursos comunes. Salta a la vista la trascendencia de la relación entre la fe cristiana y la vida pública secular, en la cual acaece un enriquecimiento mutuo de capital relevancia. Es en esta óptica en la que se ubica el gran filósofo contemporáneo Jürgen Habermas, quien, declarándose ateo, lleva

más de veinte años dedicado a la teología, siendo consciente de la importancia de la mencionada relación:

La neutralidad ideológica del Poder Supremo del Estado democrático, la cual garantiza a cada ciudadano libertades éticas iguales, es incompatible con la generalización política de una cosmovisión secular. Los ciudadanos secularizados, en cuanto se presentan en el papel de ciudadanos, no pueden negar ni a los conceptos religiosos del mundo un potencial verdadero, ni negarles a los conciudadanos creyentes el derecho de convertir aportes con idioma religioso en discusiones públicas. Una cultura política liberal puede esperar hasta de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos por traducir aportes relevantes del idioma religioso a un idioma públicamente accesible. (Habermas, 2006, p. 19)

4. El bien común, la ética y la moral social

Vista la importancia del bien común como categoría para establecer diálogo en la esfera de lo público, por parte de la teología moral, se hace necesario mostrar cómo este concepto es útil para una ética aplicada a asuntos y problemas contemporáneos, que forman parte de la esfera civil. El primero de ellos tiene que ver con los *derechos humanos*. De hecho, esta es una de las perspectivas que aparece en *Gaudium et spes*:

La interdependencia, cada vez más estrecha, y su progresiva universalización hacen que el bien común —esto es, el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección— se universalice cada vez más, e implique por ello derechos y obligaciones que miran a todo el género humano. Todo grupo social debe tener en cuenta las necesidades y las legítimas aspiraciones de los demás grupos; más aún, debe tener muy en cuenta el bien común de toda la familia humana. (n. 26)

Al definir el bien común de esta manera, la Iglesia permite ampliar el panorama para llegar a todas las personas, aun a aquellas que no son creyentes. Esto involucra a todos, incluso a los pueblos que no están adscritos a la Iglesia, la oportunidad de trabajar juntos por una sociedad justa. Es una manera de superar

el sectarismo y de afirmar una comprensión más profunda de la interconexión de la humanidad independiente de su afiliación religiosa. Además, la preocupación por el bien común elimina las fronteras, no solo entre el creyente cristiano y el no creyente, sino también entre las naciones.

Esta comprensión también está alineada con la comprensión de los derechos humanos, los cuales comparten un discurso similar en el Concilio Vaticano II, por parte de quien fue protagonista: Juan XXIII. En efecto, aquello lo podemos observar con mayor precisión en *Pacem in terris*, acudiendo a la centralidad de la persona humana respecto del bien general. Allí se afirma que

en toda convivencia humana bien ordenada y provechosa hay que establecer como fundamento el principio de que todo hombre es persona, esto es, naturaleza dotada de inteligencia y de libre albedrío, y que, por tanto, el hombre tiene por sí mismo derechos y deberes, que dimanen inmediatamente y al mismo tiempo de su propia naturaleza. Estos derechos y deberes son, por ello, universales e inviolables y no pueden renunciarse por ningún concepto. (1963, n. 9)

En las dos anteriores citas de la DSI, se observa cómo el bien común incluye los derechos humanos. Es más, tanto el bien general como tales derechos se refieren a necesidades humanas básicas y a bienes morales personales. Las necesidades básicas incluyen los bienes materiales necesarios para el sustento de la vida, tales como alimento, techo y otros requerimientos humanos. Los bienes morales personales se refieren a las capacidades humanas trascendentes relacionadas con las facultades del intelecto y de la voluntad. Para vivir una vida plena, las personas requieren el conocimiento y la libertad. La acción moral, así como la mayoría de los derechos humanos, solo son posibles cuando una persona tiene la capacidad de autodeterminación (cfr. Maina, 2011).

Sin embargo, la Iglesia no entiende los derechos humanos solo desde la perspectiva liberal de garantías de la dignidad humana. Va mucho más allá: los vincula con la solidaridad, la renuncia y el servicio. Así aparece en las enseñanzas de Pablo VI en *Octogesima adveniens* cuando invita a que “los más favorecidos deben renunciar a algunos de sus derechos para poner con mayor liberalidad sus bienes al servicio de los demás” (n. 23). Así,

el que manda hoy no es el hombre, es el poder y el dinero, el dinero. Vivimos una sociedad con una economía y unas finanzas sin ética, donde la persona no cuenta para nada, es basura. Este es un sistema que mata gente, injusto de raíz, que debemos cambiar, en el cual se halla una minoría absurdamente rica que genera una gran parte de la

humanidad en las condiciones más abyectas. El hambre es criminal. Toda esta idolización de la riqueza es el estiércol del demonio. (Novoa, 2017; cf. Francisco, 2013a, 2013b, 2014, 2015b)

Para responder adecuadamente a esta responsabilidad de garantizar los derechos de los demás en la búsqueda del bien común, hay que estar atentos al clamor de los otros, los más necesitados, los pueblos que no han alcanzado a hacer valer sus derechos. Y esto no en sentido abstracto, sino en algunas formas específicas. Una de ellas es la solidaridad con todos aquellos más necesitados que, en lenguaje de Pablo VI (1971), es una solidaridad mundial que

debe permitir a todos los pueblos el llegar a ser por sí mismos artífices de su destino [...] Las relaciones internacionales lleven el cuño del mutuo respeto y de la amistad, de la interdependencia en la colaboración y de la promoción común bajo la responsabilidad de cada uno. Los pueblos más jóvenes o más débiles reclaman tener su parte activa en la construcción de un mundo mejor, más respetuoso de los derechos y de la vocación de cada uno. (n. 65)

Incluso, Juan Pablo II (1991) va más allá y sustituye en algunos de sus escritos el término “bien común” por el de “derechos humanos”, como en la siguiente cita:

Una ayuda importante e incluso decisiva la ha dado la Iglesia, *con su compromiso en favor de la defensa y promoción de los derechos del hombre* [las cursivas son nuestras]. En ambientes intensamente ideologizados, donde posturas partidistas ofuscaban la conciencia de la común dignidad humana, la Iglesia ha afirmado con sencillez y energía que todo hombre —sean cuales sean sus convicciones personales— lleva dentro de sí la imagen de Dios y, por tanto, merece respeto. En esta afirmación se ha identificado con frecuencia la gran mayoría del pueblo, lo cual ha llevado a buscar formas de lucha y soluciones políticas más respetuosas para con la dignidad de la persona humana. (n. 22)

En últimas, los derechos humanos forman parte integral de la noción de bien común. Así lo expresó Benedicto XVI en la alocución de la Asamblea General de las Naciones Unidas, el 18 de abril de 2008, con motivo del sexagésimo aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos:

La vida de la comunidad, tanto en el ámbito interior como en el internacional, muestra claramente cómo el respeto de los derechos y las garantías que se derivan de ellos son las medidas del bien común que

sirven para valorar la relación entre justicia e injusticia, desarrollo y pobreza, seguridad y conflicto. La promoción de los derechos humanos sigue siendo la estrategia más eficaz para extirpar las desigualdades entre Países y grupos sociales, así como para aumentar la seguridad. Es cierto que las víctimas de la opresión y la desesperación, cuya dignidad humana se ve impunemente violada, pueden ceder fácilmente al impulso de la violencia y convertirse ellas mismas en transgresoras de la paz. Sin embargo, el bien común que los derechos humanos permiten conseguir no puede lograrse simplemente con la aplicación de procedimientos correctos ni tampoco a través de un simple equilibrio entre derechos contrapuestos. La *Declaración Universal* tiene el mérito de haber permitido confluir en un núcleo fundamental de valores y, por lo tanto, de derechos, a diferentes culturas, expresiones jurídicas y modelos institucionales.

Aun cuando es claro que el bien común es parte integral de los derechos humanos, la labor profética de la Iglesia es recordarlo de manera permanente. Así lo hace el papa Francisco cuando manifiesta su preocupación respecto de que los derechos humanos pueden ser utilizados como justificación de una fuerte defensa de los derechos individuales o de los de unos pocos o, incluso, de los Estados más ricos y poderosos, sin atender a los derechos más apremiantes de las mayorías menos favorecidas (antítesis del bien común). Por esto, es necesario rescatar el papel de la solidaridad, tal y como lo afirma Benedicto XVI (2008):

Respetando la independencia y la cultura de cada nación, hay que recordar siempre que el planeta es de toda la humanidad y para toda la humanidad, y que el solo hecho de haber nacido en un lugar con menores recursos o menor desarrollo no justifica que algunas personas vivan con menor dignidad.

La solidaridad, entonces, es la brújula del bien común. Sin esta, lo que se genera es un mundo que supone que lo más importante es el propio bienestar, sin considerar que los demás carecen de los bienes mínimos para su propia supervivencia. Este punto es ratificado por Francisco en el Encuentro Mundial de Movimientos Populares:

Solidaridad es una palabra que no cae bien siempre, yo diría que algunas veces la hemos transformado en una mala palabra, no se puede decir; pero es una palabra mucho más que algunos actos de generosidad esporádicos. Es pensar y actuar en términos de comunidad, de

prioridad de vida de todos sobre la apropiación de los bienes por parte de algunos. También es luchar contra las causas estructurales de la pobreza, la desigualdad, la falta de trabajo, la tierra y la vivienda, la negación de los derechos sociales y laborales. (Francisco, 2014)

Así, entonces, mientras en el discurso político se habla del *bienestar general* (bien para la mayoría, pero no necesariamente para todos), la Iglesia usa la categoría de bien común aportando a la discusión pública la búsqueda y la lucha por la justicia, con una profunda validez, pertinencia y urgencia para todos, pero atendiendo como labor primera a los más necesitados que se ven rezagados en esta obtención.

Allí entran los pobres con su cultura, sus proyectos y sus propias potencialidades. Aun las personas que puedan ser cuestionadas por sus errores tienen algo que aportar que no debe perderse. Es la conjunción de los pueblos que, en el orden universal, conservan su propia peculiaridad; es la totalidad de las personas en una sociedad que busca un bien común que verdaderamente incorpora a todos. (Francisco, 2014)

Pero además del escenario político en cuanto a los derechos humanos, el bien común sirve también para pensar la *vida económica*. De hecho, en la carta pastoral *Economic Justice for All: Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy* (United States Catholic Bishops, 1986), se toma el concepto de *bien común* como categoría para analizar y juzgar la vida y los sistemas económicos, a través de seis principios: a) toda institución y decisión económica debe ser juzgada a la luz de si protege o vulnera la dignidad humana; b) la dignidad humana solo puede ser protegida en comunidad y desde ahí deben asumirse las decisiones en torno al producto interno bruto, las necesidades básicas insatisfechas, la inflación, etc.; c) todas las personas tienen el derecho a participar en la vida económica de la sociedad; d) todos los ciudadanos tienen obligaciones, especialmente con los pobres; e) los derechos humanos son la condición mínima para la vida en comunidad; y f) la humanidad, como un todo, actuando a través de las instituciones públicas y privadas tiene la responsabilidad moral de promover la dignidad humana y respetar los derechos humanos (cf. Fox, 2009).

Incluso, esta categoría puede aplicarse a la *sostenibilidad*. En efecto, el bien común implica el cuidado de la creación de Dios y el destino universal de todos los bienes (cf. Morse & McNamara, 2009). También Benedicto XVI, en su alocución de la jornada por la paz realizada el 1 de enero de 2008, aseveró que el bien general es uno de los conceptos centrales para pensar los asuntos ambientales,

porque nos refieren a un *hogar común* y, por tanto, en una justicia ambiental para asumir las responsabilidades con el bienestar de toda la humanidad y, con ello, con la protección de la Creación de Dios.

El papa Francisco enriquece el concepto de *justicia ambiental*, que considera necesario recurrir también a la categoría de solidaridad. Esta es consecuente con lo que ha venido predicando sobre el bien común, por eso en la Jornada Mundial de la Juventud afirma:

No es, no es la cultura del egoísmo, del individualismo, que muchas veces regula nuestra sociedad, la que construye y lleva a un mundo más habitable; no es ésta, sino la cultura de la solidaridad; la cultura de la solidaridad no es ver en el otro un competidor o un número, sino un hermano. Y todos nosotros somos hermanos. (Francisco, 2013c)

5. Un marco para garantizar el bien común: el Estado, la Iglesia, el Evangelio

Además de ser una categoría central para aportar al debate público, el bien común ha sido pensado en la Iglesia desde la perspectiva práctica, buscando concretarlo en alguna instancia. Así, el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* destaca la importancia del Estado en el cuidado y la promoción del bien común de la sociedad, amparado en los fundamentos analizados arriba (n. 188). Esta misma insistencia la mantiene Francisco en su reflexión sobre el desarrollo integral de todos, el velar por el bien común y la necesidad de una voz profética en esta materia:

Sobre la base de los principios de subsidiariedad y solidaridad, y con un gran esfuerzo de diálogo político y creación de consensos, desempeña un papel fundamental, que no puede ser delegado, en la búsqueda del desarrollo integral de todos. (Francisco, 2013a, n. 240)

Este desequilibrio proviene de ideologías que defienden la autonomía absoluta de los mercados y la especulación financiera. De ahí que nieguen el derecho de control de los Estados, encargados de velar por el bien común. (n. 56)

Las reivindicaciones sociales, que tienen que ver con la distribución del ingreso, la inclusión social de los pobres y los derechos humanos, no pueden ser sofocadas con el pretexto de construir un consenso de

escritorio o una efímera paz para una minoría feliz. La dignidad de la persona humana y el bien común están por encima de la tranquilidad de algunos que no quieren renunciar a sus privilegios. Cuando estos valores se ven afectados, es necesaria una voz profética. (n. 218)

De esta manera, la Iglesia respeta la autonomía del Estado, pero no renuncia a hacer presencia en el mundo ejerciendo su liderazgo profético y su rol como institución en la conversión real de sus miembros y en la formación de una verdadera, ética y moral social, al servicio del bien común.

La Iglesia católica es una institución creíble ante la opinión pública, confiable en lo que respecta al ámbito de la solidaridad y de la preocupación por los más carenciados. En repetidas ocasiones, ha servido de mediadora en favor de la solución de problemas que afectan a la paz, la concordia, la tierra, la defensa de la vida, los derechos humanos y ciudadanos, etc. ¡Y cuánto aportan las escuelas y universidades católicas en todo el mundo! Es muy bueno que así sea. Pero nos cuesta mostrar que, cuando planteamos otras cuestiones que despiertan menor aceptación pública, lo hacemos por fidelidad a las mismas convicciones sobre la dignidad humana y el bien común. (Francisco, 2013a, n. 65)

Y cuando hablamos de Estado y bien común, necesariamente nos vemos abocados a la praxis política que los hace posibles. Por ello, es tan importante no ignorar las responsabilidades de los cristianos respecto de la edificación de la polis. Es menester de todos el trabajo decidido por la cristalización del bien común:

Se ama al prójimo tanto más eficazmente, cuanto más se trabaja por un bien común que responda también a sus necesidades reales. Todo cristiano está llamado a esta caridad, según su vocación y sus posibilidades de incidir en la polis. Ésta es la vía institucional — también política, podríamos decir — de la caridad. (Benedicto XVI, 2009, n. 7)

En igual perspectiva, se halla el papa Francisco al reivindicar la capitalidad del bien común viabilizado por la construcción de la polis:

La política, tan denigrada, es una altísima vocación, es una de las formas más preciosas de la caridad, porque busca el bien común. Tenemos que convencernos de que la caridad no es solo el principio de las micro-relaciones, como en las amistades, la familia, el pequeño grupo, sino también de las macro-relaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas. (Francisco, 2013a, n. 205)

Así pues, la tarea de los ciudadanos no puede ser otra que trabajar por el bien de todos como una obligación suprema, como un compromiso con los otros. Así también se recoge en *Evangelii gaudium*: “Recordemos que el ser ciudadano fiel es una virtud y la participación en la vida política es una obligación moral” (n. 220). Desde la óptica del bien común, entonces, la Iglesia interviene en el mundo y en los Estados nacionales sirviendo en la mediación de conflictos, llegando a lugares a los que nadie llega, promoviendo los derechos humanos en sitios en los que es la única institución creíble. En últimas, trabajando por instaurar el Reino de Dios y su justicia, como fundamento de su verdad evangélica: “Con su enseñanza social, la Iglesia quiere anunciar y actualizar el Evangelio en la compleja red de las relaciones sociales” (Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, 1967, n. 62).

No se trata simplemente de alcanzar al hombre en la sociedad —el hombre como destinatario del anuncio evangélico—, sino de *fecundar y fermentar la sociedad misma con el Evangelio* (cfr. Concilio Vaticano II, 1965).

La *doctrina social* tiene de por sí el valor de un *instrumento de evangelización*: en cuanto tal, anuncia a Dios y su misterio de salvación en Cristo a todo hombre y, por la misma razón, revela al hombre a sí mismo [las cursivas son nuestras]. (Juan Pablo II, 1991, n. 54)

La evangelización también implica un camino de diálogo. Para la Iglesia, en este tiempo hay particularmente tres campos de diálogo en los cuales debe estar presente, para cumplir un servicio a favor del pleno desarrollo del ser humano y procurar el bien común. (Francisco, 2013a, n. 238)

Pero Francisco en este mismo documento va más allá, nos invita a reconocer a los demás y a salir de nosotros mismos, para construir el bien común como respuesta al amor de Dios:

Quando la predicación es fiel al Evangelio, se manifiesta con claridad la centralidad de algunas verdades y queda claro que la predicación moral cristiana no es una ética estoica, es más que una ascesis, no es una mera filosofía práctica ni un catálogo de pecados y errores. El Evangelio invita ante todo a responder al Dios amante que nos salva, reconociéndolo en los demás y saliendo de nosotros mismos para buscar el bien de todos. ¡Esa invitación en ninguna circunstancia se debe ensombrecer! Todas las virtudes están al servicio de esta respuesta de amor. (n. 39)

Así, entonces, el concepto de *bien común* aparece como posibilidad para que la teología moral siga interpelando al mundo desde la ética y moral social, con un mensaje cargado de sentido, desde la Revelación y la experiencia de fe.

Conclusión

El paradigma del bien común, como todas las formulaciones que constituyen la Enseñanza Social Católica, no pretende ser una ideología. Es una herramienta para el creyente, que se enfrenta seriamente con las realidades y estructuras existentes, y con los desafíos de la humanidad para buscar soluciones a las situaciones sociales, políticas y económicas, relacionadas con la dignidad humana, de manera que se cree un sano grado de tensión entre las realidades temporales que encontramos y el ideal del Evangelio.

Así, se hace necesario también repensar la noción del bien general, ya que la DSI no es un corpus rígido, sino un mensaje siempre actual y que ha sido elaborado para responder a los distintos contextos y desafíos que la realidad ha ido presentando y a los cuales se responde. El teólogo moral, orientado hacia la teología social, debe resignificar siempre las nociones del pensamiento social contenido en la tradición de la Iglesia, planteando nuevas realidades, escenarios, posibilidades, continuando y aceptando el desafío de la misión de Jesús de ser sal y luz del mundo. En palabras de Francisco (2014):

Este sistema ya no se aguanta. Tenemos que cambiarlo, tenemos que volver a llevar la dignidad humana al centro y que sobre ese pilar se construyan las estructuras sociales alternativas que necesitamos. Hay que hacerlo con coraje, pero también con inteligencia. Con tenacidad, pero sin fanatismo. Con pasión, pero sin violencia. Y entre todos, enfrentando los conflictos sin quedar atrapados en ellos, buscando siempre resolver las tensiones para alcanzar un plano superior de unidad, de paz y de justicia. Los cristianos tenemos algo muy lindo, una guía de acción, un programa, podríamos decir, revolucionario.

Referencias

- Barbieri, W. (2001). Beyond the nations: The expansion of the common good in catholic social thought. *Review of Politics*, 63(4), 723-754. Doi: <https://doi.org/10.1017/S0034670500032149>.

- Benedicto XVI. (2008). *Encuentro con los Miembros de la Asamblea General de las Naciones Unidas*. Recuperado de http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit_sp.html
- Benedicto XVI. (2009). *Caritas in veritate*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html
- Cahill, L. S. (2002). Toward global ethics. *Theological Studies*, 63(2), 324-344. Doi: <https://doi.org/10.1177/004056390206300205>.
- Carroll, D. (2002). The power of the future in the present: Eschatology and ethics in O'Donovan and Beyond. En C. G. Bartholomew, J. Chaplin & R. Song (Eds.), *A royal priesthood? The use of the Bible ethically and politically: A dialogue with Oliver O'Donovan* (pp. 116-143). Grand Rapids, EE. UU.: Zondervan.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Gaudium et spes*. Recuperado de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (1986). *Libertatis conscientia*. Recuperado de http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_sp.html
- Coughlin, J. J. (2001). The practical impact of the common good in catholic social thought. *St. John's Law Review*, 75, 293-296.
- Daloz Parks, S., Parks Daloz, L. A., Keen, C. H. & Keen, J. P. (1996). *Commonfire: Leading lives of commitment in a complex world*. Boston, Estados Unidos: Beacon Press.
- Elsbernd, M. (2005). Social ethics. *Theological Studies*, 66(1), 137-158. Doi: <https://doi.org/10.1177/004056390506600107>
- Fox, T. C. (2009). Economy for the common good. *National Catholic Reporter*, 45(17). Doi: <https://doi.org/10.3326/pse.42.2.12>
- Francisco. (2013a). *Evangelii gaudium*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- Francisco. (2013b). *Audiencia General*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2013/documents/papa-francesco_20130605_udienza-generale.html
- Francisco. (2013c). *XXVIII Jornada Mundial de la Juventud*. Recuperado de <http://w2.vatican.va/content/francesco/es/travels/2013/outside/documents/papa-francesco-gmg-rio-de-janeiro-2013.html>
- Francisco. (2014). *Discurso del santo padre Francisco a los participantes en el Encuentro Mundial de Movimientos Populares*. Recuperado de w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html

- Francisco. (2015a). *Laudato si'*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html
- Francisco. (2015b). *Participación en el II Encuentro Mundial de los Movimientos Populares: discurso del santo padre*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html
- Francisco. (2016, noviembre 5). Los Movimientos Populares encuentran a papa Francisco. Recuperado de <http://movimientospopulares.org/en-vivo-los-movimientos-populares-encuentran-a-papa-francisco/>
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Madrid, España: Paidós.
- Hittinger, R. (2008). The coherence of the four basic principles of catholic social doctrine: An interpretation. En M. S. Archer & P. Donati (Eds.), *Pursuing the common good: How solidarity and subsidiarity can work together* (pp. 791-838). Ciudad del Vaticano: Pontificia Academia de Ciencias Sociales.
- Hollenbach, D. (2002). *The common good and christian ethic: New studies in christian ethics*. Nueva York, EE. UU.: Cambridge University Press. Doi: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511606380>
- Juan Pablo II. (1979). *Redemptor hominis*. Recuperado de http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis_sp.html
- Juan Pablo II. (1991). *Centesimus annus*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html
- Juan Pablo II. (1996). *Christifideles laici*. Recuperado de http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici_sp.html
- Juan XXIII. (1961). *Mater et magistra*. Recuperado de http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater_sp.html
- Juan XXIII. (1963). *Pacem in terris*. Recuperado de http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_sp.html
- Maina, W. M. (2011). The common good and/or the human rights: Analysis of some papal social encyclicals and their contemporary relevance. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 10(29), 3-25.
- Morse, S. & McNamara, N. (2009). The universal common good: Faith-based partnerships and sustainable development. *Sustainable Development*, 17(1), 30-48. Doi: <https://doi.org/10.1002/sd.368>
- Novoa, C. (2017, agosto 20). ¿Por qué algunos rechazan al papa Francisco? *Razón Pública*. Recuperado de <https://www.razonpublica.com/index.php/economia-y-sociedad/10478-por-qu%C3%A9-algunos-rechazan-al-papa-francisco.html>

- Pablo VI. (1971). *Octogesima adveniens*. Recuperado de http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens_sp.html
- Pablo VI. (1967). *Populorum progression*. Recuperado de http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_sp.html
- Parks, D., Laurent, K. & Keen, J. (2002). *Common fire: Leading lives of commitment in a complex world*. Boston: Beacon Press.
- Pontificio Consejo “Justicia y Paz”. (1967). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Recuperado de http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html
- United States Catholic Bishops. (1986). *Economic Justice for All: Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy*. Recuperado de http://www.usccb.org/upload/economic_justice_for_all.pdf
- Zanotti, G. (1985). *Economía de mercado y Doctrina Social de la Iglesia*. Buenos Aires, Argentina: Editorial de Belgrano.



Identidad y naturaleza de la asignatura de Religión en las enseñanzas obligatorias del sistema educativo español del siglo XXI*

Rafael González Martín**

Recepción: 10 de diciembre de 2017 • Aprobación: 21 de enero de 2018

Resumen

La religión ha sido desde décadas un elemento esencial en la enseñanza y en la formación de los distintos sistemas educativos españoles y de países europeos, pues ha sido considerada como un pilar básico en el bagaje cultural y social de cada país, como un instrumento de vital importancia en la transmisión de valores. Por ese motivo, no debemos dejar de ser conscientes del papel tan relevante que la religión ocupa en la sociedad, ya que esta marca y orienta los modelos y las formas de vida de la mayoría de los ciudadanos.

Palabras clave: escuela, enseñanza, religión, sociedad.

* Trabajo investigativo realizado en el programa para la Declaración Eclesiástica de Competencia Académica (DECA) en el Centro Universitario La Salle, de Madrid. Citar como: González Martín, R. (2018). Identidad y naturaleza de la asignatura de Religión en las enseñanzas obligatorias del sistema educativo español del siglo XXI. *Revista Albertus Magnus*, IX(1), 109-129. Doi: <https://doi.org/10.15332/s2011-9771.2018.0001.05>

** Colegio María Auxiliadora, España. Correo electrónico: rafael.gonzalez@salesianas.org

Identity and nature of the subject of religion in the compulsory education of the 21st century Spanish education system

Abstract

For decades, religion has been an essential element in the teaching and training of the different Spanish and European educational systems, since it has been considered as a basic pillar in the cultural and social background of each country as a vital instrument in the transmission of values. For this reason, we must not be aware of the important role that religion occupies in society, since it marks and guides the models and ways of life of the majority of citizens.

Keywords: school, teaching, religion; society.

Identidade e natureza do tema da religião na escolaridade obrigatória do sistema educativo espanhol do século XXI

Resumo

Durante décadas, a religião tem sido um elemento essencial no ensino e na formação dos diferentes sistemas educacionais espanhóis e europeus, uma vez que foi considerado um pilar básico no contexto cultural e social de cada país como um instrumento vital em a transmissão de valores. Por esta razão, não devemos estar conscientes do papel importante que a religião ocupa na sociedade, pois marca e orienta os modelos e modos de vida da maioria dos cidadãos.

Palavras-chave: escola, ensino, religião, sociedade.

Introducción

La sociedad precisa cada vez más de personas que posean nuevas competencias, que sean creativas, innovadoras, reflexivas, críticas; ciudadanos con espíritu crítico capaces de existir en la incertidumbre social en la que vivimos. La educación, como parte integrante de esa estructura social, es la valedora de crear

esas personas, desde la formación integral de estas. Ahora bien, la persona se ve expuesta a los cambios que se producen en la evolución del pensamiento de la misma sociedad y como consecuencia de los cambios generados por los intereses políticos y sociales del momento.

Así, en los últimos veinticinco años del pasado siglo XX y en la primera década del siglo XXI, la política educativa ha dado lugar a varias leyes: Ley General de Educación y Financiamiento de la Reforma Educativa (LGE) de 4 de agosto de 1970; Ley Orgánica 8/1985, de 3 de julio, reguladora del Derecho a la Educación; la Ley Orgánica 1/1990, de 3 de octubre, de Ordenación General del Sistema Educativo; Ley Orgánica 10/2002, de 23 de diciembre, de Calidad de la Educación; Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación; y Ley Orgánica 8/2013, de 9 de diciembre, para la mejora de la calidad educativa, que posiblemente no han estado sustentadas en el bien común por medio del diálogo, sino en la confrontación y aniquilación del adversario. Pues algo parecido ha ocurrido con la enseñanza religiosa en el sistema educativo español dentro de las enseñanzas obligatorias establecidas en las distintas leyes.

La enseñanza de la religión en el sistema educativo español tiene su base en la Constitución española de 1978 (arts. 27.3 y 16.3) y en el acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre enseñanza y asuntos culturales de 1979, que fue elaborado por un gobierno democrático y que forma parte del ordenamiento jurídico español. España siempre ha contado con una tradición educativa en la cual el hecho religioso ha estado presente de forma permanente. Así podemos comprobarlo en las principales leyes y órdenes educativas (Panizo y Arce, 2012; Yzaguirre, 2002). Al igual que en España, en la mayoría de los países de Europa, la enseñanza religiosa se fundamenta en la propia Constitución de cada nación. Tal es el caso de Alemania, Austria, Bélgica, Dinamarca, España, Finlandia, Grecia, Irlanda, Italia, Luxemburgo, Portugal y Suecia, donde se reconoce la formación religiosa dentro del sistema educativo. Francia es el único país de la Unión Europea (UE) que sitúa esta educación fuera del ámbito escolar.

En Alemania, se imparten clases de religión, tanto en escuelas públicas como privadas, en primaria y secundaria. La base legal de la educación religiosa se fundamenta en la Constitución (o Ley Fundamental) de 1949. Modificada el 31 de agosto de 1999, garantiza a toda la población la libertad de creencias y profesión religiosa e ideológica, así como el ejercicio del culto. La enseñanza de la religión forma parte del plan de estudios y es obligatoria salvo a petición de exención (la alternativa varía según el *land*), y va desde filosofía hasta el estudio libre.

En Austria, la asignatura es impartida en escuelas públicas y privadas. En la Constitución Federal del país de 1920, se dictamina en el artículo 14.a que será

competencia federal la legislación y competencia regional de la ejecución en materia de enseñanza religiosa. Las escuelas austriacas deben ofrecer obligatoriamente formación religiosa. De acuerdo con la ley sobre educación religiosa de los niños, los padres tienen el derecho de decidir en este tipo de formación para sus hijos si estos son menores de 14 años. En el caso de superar tal edad, son ellos mismos los que pueden optar por esta formación.

En Bélgica, existe una asignatura de religión confesional, así como una asignatura de humanismo laico. En lo que respecta específicamente a la educación religiosa, se fundamenta en un pacto escolar firmado en 1959 para evitar los litigios entre el Estado y los católicos en materia de enseñanza.

En Finlandia, el país europeo más envidiado por su nivel educativo (según el informe PISA 2015), se estudia religión como una asignatura más, obligatoria en los cursos que se corresponden con la primaria y la secundaria española y, como tal, cuenta para la media académica como las demás. Tiene una asignatura de ética como alternativa y a elección de los padres.

En Francia, la asignatura de Religión fue desterrada de la enseñanza pública en marzo de 1882. En 2002, el Gobierno socialista de Lionel Jospin encargó un informe para volver a pensar el posible puesto de la enseñanza de la religión en la escuela pública. Aquel informe aconsejaba la enseñanza del *hecho religioso* en la escuela pública y afirmaba el autor de dicho informe que “el olvido e ignorancia de la religión podía tener consecuencias catastróficas para la cultura en general y la memoria colectiva” (Víboras, 2014). Un decreto de julio de 2006 reintrodujo la enseñanza del hecho religioso en la escuela pública francesa, intentando ofrecer a los alumnos una “base común” de conocimientos históricos y religiosos. La asignatura iba a comenzar a impartirse en 2012, pero su aplicación se suspendió con la llegada al Elíseo de François Hollande.

Por su parte, en Holanda la educación religiosa se imparte únicamente en escuelas confesionales, según la Constitución de 1983, la Ley de Enseñanza Básica y la Ley Mamut. Cualquier particular o comunidad puede fundar una escuela con la orientación religiosa que quiera o sobre principios laicos. Estas llamadas *escuelas especiales*, que constituyen más de las tres cuartas partes de los centros educativos, son supervisadas y subvencionadas íntegramente por el Estado, al igual que las escuelas públicas fundadas por el Estado y gestionadas por los ayuntamientos, que suponen menos de la cuarta parte del total. Todas las escuelas están obligadas a impartir una asignatura de ética, que debe incluir conocimientos sobre la mayoría de las religiones.

En Irlanda, la educación confesional está incluida en el currículo de la educación obligatoria, según la Constitución de 1937, pero los estudiantes, en forma

individual, podrán desistir de dicha educación, aunque el objetivo curricular es proporcionar educación religiosa, moral y secular a los alumnos. En Italia, según la Constitución de 1947 y en los acuerdos con la Santa Sede de 1984, existe un currículo nacional establecido por ley para la educación de nivel obligatorio, y todas las escuelas deben ofrecer educación confesional. Se imparte en todas las escuelas. En Portugal, el fundamento legal en que se basa la enseñanza de la religión se basa en la Constitución de 1976 y en el Decreto de enseñanza moral y religiosa de 1998. La asignatura es de libre elección por parte de los alumnos, pero de oferta obligatoria por los centros.

Las escuelas públicas británicas (Reino Unido), según Education Act de 1944 (la de 1980 en Escocia), tienen que ofrecer la asignatura de Religión en primaria y en secundaria obligatoria (de los 5 a los 16 años). Si los padres no quieren que sus hijos cursen la asignatura, estos quedan exentos, ya que no existe ninguna materia alternativa. La asignatura de Religión no forma parte del núcleo de asignaturas básicas como Lengua o Matemáticas y no se incluye en los exámenes oficiales que cada alumno debe superar.

En Suecia, según la Constitución de 1974, la asignatura de Religión es obligatoria en todas las escuelas, sin alternativa. La educación confesional generalmente se ofrece en escuelas que reciben algún tipo de subsidio del sector privado, con frecuencia de un organismo de carácter religioso, si bien existe la posibilidad de acceder a una asignatura de religión confesional en los colegios públicos.

1. Identidad y naturaleza de la asignatura de Religión en las enseñanzas obligatorias del sistema educativo español del siglo XXI

Uno de los temas más controvertidos en el mundo de la política desde que se estableció la democracia es la presencia de la enseñanza religiosa en el currículo escolar de las enseñanzas obligatorias en España. En la actualidad, ha sido suscitado nuevamente este debate, por la aparición de la Resolución de 11 de febrero de 2015, de la Dirección General de Evaluación y Cooperación Territorial, por la que se publica el currículo de la enseñanza de Religión Católica de la Educación Primaria y de la Educación Secundaria Obligatoria, que trata el nuevo currículo de la asignatura de Religión dentro de la última *reforma* del sistema educativo de España, la denominada Ley Orgánica 8/2013, de 9 de diciembre, para la mejora de la calidad educativa. Y cómo no, por la instrumentalización que hacen del

asunto algunos partidos políticos que abogan por lo que ellos llaman la *escuela laica* (Cano, 2014).

La cuestión de fondo se encuentra en la dificultad que tienen algunas personas y partidos políticos para comprender la diferencia que existe entre laicidad y laicismo, entre Estado democrático laico y aconfesional y Estado laicista. La laicidad de una sociedad democrática no es una ideología más entre otras, sino la expresión de la neutralidad del Estado en referencia a todas las cosmovisiones, que hacen posible la libertad ideológica, política, cultural y moral —que no ética— de todo el amplio espectro social que configura un Estado moderno democrático y, por tanto, plural. El laicismo, en cuanto pretende la anulación de algunas de las cosmovisiones que forman parte de ese Estado (es el caso de la intención de convertir en instancia privada a la religión, sacándola de la vida pública), se transforma en ideología y, si es combativo y excluyente, deviene fundamentalismo y totalitarismo (Esteban, 2015b, p. 34).

El Estado democrático laico, y por tanto aconfesional, es neutral pero no neutro. Es desde esta premisa desde donde se ha de debatir la presencia o no de la enseñanza de la religión católica en el ámbito de la escuela. Hoy son muchas las familias que en España desean que sus hijos reciban una educación fundamentada en una cosmovisión cristiana de la vida; se habla del 60 % de la población escolar.

Los actuales acuerdos Iglesia y Estado se sustentan, precisamente, en ese interés público que suscita tal demanda, y en la respuesta que da dicha asignatura a una planificación curricular atenta al concepto moderno de educación integral y forma constructivista basada en la premisa de que toda persona encuentra su identidad y el significado y sentido de su vida a través de nexos con la comunidad, el mundo natural y los valores como la compasión y la paz. La religión es un hecho cultural que exige su tratamiento escolar si no queremos que nuestros niños y jóvenes en un futuro no sepan interpretar los fundamentos de una cultura que, se quiera o no, se ha forjado desde las claves de una cosmovisión cristiana (Esteban, 2015a).

2. La presencia de la enseñanza religiosa en la escuela

La presencia de la enseñanza religiosa en la escuela responde, en primer lugar, a la importancia que esta asignatura tiene dentro de la educación para que el alumno pueda conseguir un desarrollo pleno e integral de su personalidad. La necesidad de sentido del ser humano es una evidencia a la que la escuela necesariamente debe dar respuesta. La educación de la dimensión religiosa es parte fundamental para la maduración de la persona. No podría existir una formación

integral y, por tanto, una educación de calidad, si no se permitiese el desarrollo de todas las dimensiones inherentes al ser humano, entre las cuales se encuentra la religiosa. Esta capacidad básica de la persona adquiere su auténtico cumplimiento cuando se descubre el sentido de la vida. La enseñanza de la religión católica en los centros escolares ayudará a los estudiantes a ensanchar los espacios de la racionalidad y adoptar una actitud de apertura al sentido religioso de la vida, sea cual sea su manifestación concreta (Resolución de 11 de febrero de 2015, de la Dirección General de Evaluación y Cooperación Territorial, por la que se publica el currículo de la enseñanza de Religión Católica de la Educación Primaria y de la Educación Secundaria Obligatoria).

La formación religiosa y moral católica cuenta con una larga tradición en el sistema educativo español y responde a razones profundas de la institución escolar y a derechos reconocidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, que reconoce la libertad religiosa de personas y pueblos, y por la Constitución española que, no solo acepta la libertad religiosa, sino que también garantiza “el derecho que asiste a los padres para que sus hijos reciban la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus convicciones”, en el artículo 27.3. Esta formación está garantizada por el Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre enseñanza y asuntos culturales, firmado el 3 de enero de 1979, en el cual se establecen los principios que hacen posible las garantías constitucionales (Resolución de 11 de febrero de 2015, de la Dirección General de Evaluación y Cooperación Territorial, por la que se publica el currículo de la enseñanza de Religión Católica de la Educación Primaria y de la Educación Secundaria Obligatoria).

La Ley Orgánica 8/2013, de 9 de diciembre, para la mejora de la calidad educativa, confiere a la enseñanza de las religiones el tratamiento académico, en educación primaria, secundaria y bachillerato, que les corresponde por su importancia para el logro de la educación integral del alumno, conforme a lo previsto en la Constitución española (art. 27.2 y 3) y en los acuerdos suscritos por el Estado español (Resolución de 11 de febrero de 2015, de la Dirección General de Evaluación y Cooperación Territorial, por la que se publica el currículo de la enseñanza de Religión Católica de la Educación Primaria y de la Educación Secundaria Obligatoria).

La disposición adicional segunda responde al derecho de los padres a la formación religiosa y moral de sus hijos, según sus convicciones, estableciendo que la religión católica se incluirá como área o materia en los niveles educativos que corresponda, que será de oferta obligatoria para los centros y de carácter voluntario para los alumnos. Asimismo, en el apartado de dicha disposición, se establece

que, en cuanto a su presencia curricular y condiciones académicas, corresponde a la jerarquía eclesiástica determinar el currículo propio de la enseñanza religiosa católica (Resolución de 11 de febrero de 2015, de la Dirección General de Evaluación y Cooperación Territorial, por la que se publica el currículo de la enseñanza de Religión Católica de la Educación Primaria y de la Educación Secundaria Obligatoria).

3. La Ley Orgánica 8/2013, de 9 de diciembre, para la mejora de la calidad educativa y la educación religiosa

La Ley Orgánica 8/2013, de 9 de diciembre, para la mejora de la calidad educativa es la cuarta reforma global de la estructura del sistema educativo desde la Ley General de Educación y Financiamiento de la Reforma Educativa (LGE) de 4 de agosto de 1970. Modifica la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación.

La Ley Orgánica 8/2013, de 9 de diciembre mantiene la asignatura de Religión en la estructura de las diversas etapas educativas y se remite para su legitimidad a los acuerdos del Estado español con las diversas confesiones religiosas: la Iglesia católica (acuerdos de 3 de enero de 1979), las Iglesias evangélicas (Ley 24/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España), las comunidades judías (Ley 25/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Comunidades Israelitas de España) y las comunidades musulmanas (Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España).¹ Igual que en la Ley Orgánica 8/2013, de 9 de diciembre, sigue siendo una asignatura de oferta obligatoria para los centros, y voluntaria para el alumnado.

Los principales cambios con respecto a la asignatura de Religión, de la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo a la Ley Orgánica 8/2013, de 9 de diciembre son los siguientes:

1 Existe una diferencia fundamental entre los acuerdos celebrados por el Estado español con la Santa Sede y los acuerdos de cooperación celebrados por el Estado español con evangélicos, judíos y musulmanes: los primeros son equiparados a tratados internacionales, mientras que los segundos tienen la consideración de leyes de las Cortes Generales.

- Aparece mencionada en los artículos que establecen la organización de las distintas etapas educativas (en concreto, se menciona en educación primaria [EP], educación secundaria obligatoria [ESO] y bachillerato). En las últimas leyes de educación, su regulación se establecía en las disposiciones adicionales.
- En la organización de las distintas etapas educativas, esta asignatura forma parte del grupo de las denominadas específicas (otros grupos son las troncales y las de libre configuración autonómica).
- En el grupo de asignaturas específicas, y en todos los cursos de las etapas de EP y de ESO, el alumno elegirá entre la de Religión y la de Valores Sociales y Cívicos (en EP), y entre la de Religión y la de Valores Éticos (en ESO), elección que puede modificar en los distintos cursos.
- En ese grupo de asignaturas específicas, el alumno, además de cursar obligatoriamente la de educación física y la de religión o su alternativa, debe cursar también al menos otra, a elegir entre varias, y entre las que se encuentra, de nuevo, la de religión, si es que no la hubiera elegido inicialmente como primera opción. De esta forma, no se priva a ningún alumno de la posibilidad de cursar ambas asignaturas, es decir, en educación primaria es posible que un mismo alumno curse religión y valores sociales y cívicos; y en educación secundaria obligatoria, religión y valores éticos.
- Las asignaturas de religión y su alternativa tienen la misma consideración académica y se evalúan como el resto de asignaturas, sean del grupo de troncales, específicas o de libre configuración autonómica.
- En ESO, etapa en la que los alumnos realizarán una prueba de evaluación final para la obtención del título de graduado, ni la asignatura de Religión ni su alternativa serán objeto de dicha evaluación.
- Se introduce en la definición de currículo (Ley Orgánica 8/1985, de 3 de julio, reguladora del Derecho a la Educación, art. 6) un nuevo elemento: los estándares de aprendizaje evaluables.
 - En la Ley Orgánica 8/1985, de 3 de julio, reguladora del Derecho a la Educación, con el objetivo de mejorar la calidad de la enseñanza, se apunta a un cambio metodológico que exige una modificación radical del planteamiento a la hora de programar-evaluar. Aunque no se menciona expresamente, este cambio afectará también a la asignatura de Religión.

Junto con estas novedades, se mantienen algunos elementos que ya estaban presentes en la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación. Así, corresponderá a la autoridad religiosa la determinación del currículo y de los estándares de

aprendizaje evaluables que permitan la comprobación del logro de los objetivos y de la adquisición de las competencias correspondientes a la asignatura de Religión. También se mantiene lo relativo al profesorado que imparte esta asignatura, recogido en la disposición adicional tercera de la Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación; téngase en cuenta que la Ley Orgánica 8/2013, de 9 de diciembre, para la mejora de la calidad educativa es una modificación parcial de esta, entonces continúa vigente (Esteban, 2015b).

Cuestiones pendientes de concreción: la Ley Orgánica 8/2013, de 9 de diciembre, para la mejora de la calidad educativa establece que las comunidades autónomas serán las que fijen el horario de las asignaturas específicas, así como sus contenidos (aunque no sea el caso de la de Religión), de forma que podemos encontrarnos con variaciones en su carga horaria dependiendo de las distintas comunidades. Otra cuestión por concretar es cómo se entiende la evaluación de la asignatura de Religión y su alternativa. Sí sabemos que quedará excluida de las evaluaciones de etapa y de las evaluaciones externas. No queda clara la presencia de la asignatura y su alternativa en bachillerato.

4. Currículo, Ley Orgánica 8/2013, de 9 de diciembre, para la mejora de la calidad educativa de religión y moral católica en la educación secundaria obligatoria

El acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre Enseñanza y asuntos culturales garantiza que el alumnado de la educación primaria y secundaria obligatoria que así lo solicite tiene derecho a recibir enseñanza de la religión católica e indica que a la jerarquía eclesiástica le corresponde señalar los contenidos de dicha enseñanza. Según este acuerdo, la disposición adicional segunda de la Ley Orgánica 8/2013, de 9 de diciembre, para la mejora de la calidad educativa establece que se incluirá la religión católica como área o materia en los niveles educativos que corresponda, que será de oferta obligatoria para los centros y de carácter voluntario para los alumnos.

Asimismo, dispone que la determinación del currículo y de los estándares de aprendizaje evaluables que permitan la comprobación del logro de los objetivos y la adquisición de las competencias correspondientes a la asignatura de Religión sea competencia de la autoridad religiosa. Las decisiones sobre utilización de libros de texto y materiales didácticos y, en su caso, la supervisión y aprobación

de estos corresponden a la autoridad religiosa, según lo establecido en el acuerdo suscrito con el Estado español (Esteban, 2015a).

El Real Decreto 126/2014, de 28 de febrero, por el que se establece el currículo básico de la Educación Primaria, indica en su disposición adicional segunda que la determinación del currículo de la enseñanza de la religión católica y de las diferentes confesiones religiosas con las que el Estado español ha suscrito acuerdos de cooperación en materia educativa será competencia de la jerarquía eclesiástica y de las correspondientes autoridades religiosas.

El Real Decreto 1105/2014, de 26 de diciembre, por el que se establece el currículo básico de la ESO y del bachillerato, indica en su disposición adicional tercera que la determinación del currículo de la enseñanza de la religión católica y de las diferentes confesiones religiosas con las que el Estado español ha suscrito acuerdos de cooperación en materia educativa será competencia de la jerarquía eclesiástica y de las correspondientes autoridades religiosas.

De acuerdo con los preceptos indicados, la Conferencia Episcopal Española ha determinado los currículos de la enseñanza de la religión católica para la EP y la ESO (Resolución de 11 de febrero de 2015, de la Dirección General de Evaluación y Cooperación Territorial, por la que se publica el currículo de la enseñanza de Religión Católica de la Educación Primaria y de la Educación Secundaria Obligatoria). En las Jornadas Nacionales de Vicarios y Delegados de Enseñanza organizadas por la Conferencia Episcopal Española en febrero de 2014, se presentó un nuevo currículo de religión católica adaptado a la Ley Orgánica 8/2013, de 9 de diciembre, para la mejora de la calidad educativa. El nuevo currículo mantiene el concepto de *competencias básicas* (en ella se opta por la denominación *competencias clave*) y añade unas competencias específicas para el área de religión y moral católica en las etapas de EP, ESO y bachillerato. Junto con los contenidos y criterios de evaluación de cada curso, se introducen los estándares de aprendizaje evaluables que guardan relación con los criterios de evaluación y las competencias (Esteban, 2014).

En concreto, los estándares son especificaciones de los criterios de evaluación que permiten definir los resultados de los aprendizajes, y que concretan mediante acciones lo que el alumno debe saber y saber hacer en relación con cada asignatura; deben ser observables, medibles y evaluables, y permitir graduar el rendimiento o logro alcanzado, y tienen que contribuir y facilitar el diseño de pruebas estandarizadas y comparables. Para responder a un vacío presente en la anterior formulación del currículo, en cada una de las etapas se introducen unas orientaciones metodológicas didácticas, como lo indica el Real Decreto 126/2014, de 28 de febrero, por el que se establece el currículo básico de la Educación Primaria:

“conjunto de estrategias, procedimientos y acciones organizadas y planificadas por el profesorado, de manera consciente y reflexiva, con la finalidad de posibilitar el aprendizaje del alumnado y el logro de los objetivos planteados” (Esteban, 2016).

En este sentido, la asignatura de Religión católica utilizará una metodología que respetará los siguientes principios:

- Reconocimiento del rol del docente: el docente es pieza clave en la elaboración e implementación de actividades de aula ajustadas al grupo concreto que está enseñando. Su formación resulta, por tanto, fundamental a la hora de garantizar el éxito del proceso de aprendizaje.
- Adaptación al ámbito emocional y cognitivo de los estudiantes respetando el desarrollo psicoevolutivo propio de cada etapa: esta atención permitirá combinar de manera adecuada lo concreto y lo abstracto, el trabajo individual y el grupal, lo manipulativo, lo experiencial y lo visual con los aspectos conceptuales.
- Respeto por los ritmos y estilos de aprendizaje de los estudiantes. No todos los estudiantes son iguales, no todos aprenden a la misma velocidad ni utilizan las mismas estrategias. La atención a la diversidad y el desarrollo de la inclusión comienza en la asunción de este principio fundamental.
- Consideración de la dimensión humanista: todos los aprendizajes estarán al servicio de la formación humana. La asignatura de Religión, desde su clave personalizadora, requiere que todo tipo de aprendizajes, instrumentales, cognitivos, actitudinales o socioafectivos no sean considerados fin en sí mismos, sino que estén al servicio de la formación integral del ser humano.
- Respeto por la curiosidad y las inquietudes de los estudiantes. Consideración de los intereses y de las expectativas de los estudiantes, así como de los conocimientos previos, de manera que se garantice un aprendizaje significativo.
- Seguimiento de los criterios de evaluación educativa. Para facilitar el cumplimiento de estos principios metodológicos, se aplicará una evaluación continua, global y formativa a lo largo del proceso de enseñanza-aprendizaje; y sumativa al final del proceso, de manera que se evalúe el nivel de logro alcanzado. La evaluación objetiva garantizará una valoración adecuada de la dedicación, del esfuerzo y del rendimiento de todos los estudiantes.
- Desarrollo del aprendizaje en equipo o cooperativo: el estudio y la reflexión del cristianismo, por su intrínseca dimensión comunitaria, es

una asignatura adecuada para desarrollar el trabajo en equipo y el aprendizaje cooperativo.

- Utilización educativa de los recursos tecnológicos: la enseñanza de la religión promoverá la utilización de las tecnologías de la información y de la comunicación (TIC), no solo de una manera instrumental, que resulte útil al estudiante en la búsqueda de información o en la resolución de problemas planteados en la clase, sino procurando su integración en la vida del sujeto y su uso ético. Las redes sociales o las herramientas de construcción y manipulación de imágenes, por ejemplo, son instrumentos que permiten nuevas formas de expresión de la cultura y de la identidad personal que hay que aprender a dominar (Resolución de 11 de febrero de 2015, de la Dirección General de Evaluación y Cooperación Territorial, por la que se publica el currículo de la enseñanza de Religión Católica de la Educación Primaria y de la Educación Secundaria Obligatoria).
- Los contenidos del currículo se entienden como una síntesis de la fe cristiana: mantienen la estructura básica, aunque se resitúan algunos contenidos (Resolución de 11 de febrero de 2015, de la Dirección General de Evaluación y Cooperación Territorial, por la que se publica el currículo de la enseñanza de Religión Católica de la Educación Primaria y de la Educación Secundaria Obligatoria).

El desarrollo del currículo se estructura en cuatro grandes bloques que pretenden recoger el saber antropológico cristiano acumulado a lo largo de los siglos. Esos bloques parten del sentido religioso del hombre, continúan con el estudio de la Revelación: Dios se manifiesta al hombre y lo hace en una historia concreta, con personajes y situaciones que el alumnado debe conocer y que contribuirán a su comprensión del mundo. Dicha Revelación culmina en Jesucristo y el mensaje evangélico, centro del tercer bloque del currículo y eje vertebrador de la asignatura. Por último, se estudia la Iglesia como manifestación de la presencia continuada de Jesucristo en la historia. La enseñanza de la religión católica ilustra a los estudiantes sobre la identidad del cristianismo y la vida cristiana (Resolución de 11 de febrero de 2015, de la Dirección General de Evaluación y Cooperación Territorial, por la que se publica el currículo de la enseñanza de Religión Católica de la Educación Primaria y de la Educación Secundaria Obligatoria).

La estructura del currículo intenta poner de manifiesto la profunda unidad y armonía de la iniciativa creadora y salvífica de Dios. El primer bloque parte de los datos más evidentes: la constatación de la realidad de las cosas y de los seres

vivos, de modo especial el hombre. Se nos impone su existencia como dato evidente. En un segundo paso, si la persona no se queda en el primer impacto o simple constatación de su existencia, tiene que reconocer que las cosas, los animales y el ser humano no se dan el ser a sí mismos. Luego, otro los hace ser, los llama a la vida y se la mantiene. Por ello, la realidad en cuanto tal es signo de Dios, habla de su existencia.

La iniciativa creadora de Dios tiene una finalidad: establecer una relación de amistad con el hombre. Es decir, Dios ha creado al ser humano para que sea feliz en relación con Él. Los relatos bíblicos de la Creación y del Paraíso ejemplifican bellamente la finalidad de la creación de la persona y del mundo entero para su servicio. De su origen de creación natural y de su llamada a participar en la amistad con Dios, surge su dignidad inviolable.

No obstante, el ser humano pretende apropiarse del don de Dios prescindiendo de Él. En esto consiste el pecado. Este rechazo de Dios tiene como consecuencia en el ser humano la imposibilidad de ser feliz. Dado que su naturaleza está hecha para el bien, su experiencia de mal y de límite le hace añorar la plenitud que él no puede darse por sí mismo y busca de algún modo restablecer la relación con Dios. Esta necesidad del bien, el deseo de infinito que caracteriza al ser humano, se expresa en las religiones como búsqueda del Misterio.

A esta búsqueda humana Dios responde manifestándose en la historia. Para ello, elige un hombre, Abraham, del que formará el pueblo de Israel, con quien establece una alianza en el monte Sinaí. A través de hechos y palabras, Dios irá dándose a conocer a los hombres de ese pueblo. Todo este acontecer histórico de la manifestación de Dios está recogido en los libros sagrados de la Biblia. En este conjunto de libros, no solo se recogen las diferentes intervenciones de Dios en la historia, sino también la enseñanza que comunica a su pueblo para que viva una vida santa; una sabiduría que influirá positivamente en la vida del pueblo de Israel y, con el tiempo, en el mundo entero.

1. La historia de Israel ejemplifica la traición y rebelión de los hombres ante la iniciativa amorosa de Dios y al mismo tiempo pone en evidencia la constante fidelidad divina. La promesa de un salvador se cumplirá en Cristo Jesús.
2. Jesús, el Hijo de Dios, se hace presente en la historia para llevar a cabo la misión encomendada por el Padre. En Jesucristo, se cumple el deseo de felicidad que el hombre descubre en su corazón.
3. Jesús no solo devela el misterio humano y lo lleva a su plenitud, sino que manifiesta el misterio de Dios, nos hace conocer que el verdadero Dios es comunión: Dios Uno y Trino.

4. Aquellos que participan de la vida de Cristo forman la Iglesia, que es la gran familia de Dios. Continuamente generada por la acción de Jesucristo a través de los sacramentos, se pone en el mundo como inicio de un mundo nuevo, de una cultura nueva. La Iglesia es la prolongación de Cristo en el tiempo y el espacio. Solo en ella la persona humana se encuentra con el Jesucristo vivo.
5. La vida eclesial es alimentada y servida mediante los diferentes sacramentos instituidos por Jesucristo, está ritmada por los tiempos litúrgicos, se expresa en la oración comunitaria y la caridad, fructifica en la generación de una civilización del amor.

Estos cinco bloques que componen la asignatura de Religión católica incluyen conceptos, procedimientos y actitudes, que permiten el conocimiento de sí mismo, de la realidad y de los problemas que esta plantea. Por ello, los contenidos generales de la asignatura contribuyen a la consecución de los objetivos propuestos para las diferentes etapas.

Este currículo se vale de los elementos cristianos presentes en el entorno del alumnado, las imágenes y los símbolos, el lenguaje y otros recursos, para la comprensión de la religiosidad propia de cada etapa evolutiva. Se desarrolla así la competencia en comunicación lingüística, que se sirve del lenguaje que conforma la cultura y tradición que se transmite de una a otra generación. Así, el lenguaje bíblico y su riqueza de expresión y simbología, el lenguaje doctrinal y su precisión conceptual, analítica y argumental y el lenguaje litúrgico y su cercanía al lenguaje de los símbolos del pueblo cristiano, ayudarán al desarrollo de esta competencia en los estudiantes. Sin olvidar la singularidad que esta asignatura aporta a la dimensión de escucha de la comunicación.

Asimismo, la enseñanza escolar de la religión católica favorece el desarrollo de la responsabilidad personal y social y de las demás virtudes cívicas, para el bien común de la sociedad, y así contribuir a la adquisición de las competencias sociales y cívicas. Esta educación de la dimensión moral y social de la persona favorecerá la maduración de una corresponsabilidad y el ejercicio de la solidaridad, de la libertad, de la justicia y de la caridad.

Por otra parte, la religión católica aporta a la competencia cultural y artística el significado y la valoración crítica de tantas obras de nuestro entorno, motivando el aprecio por la propia cultura y la estima adecuada de otras tradiciones culturales y religiosas. La cultura y la historia occidental, la propia historia, no pueden ser comprendidas y asumidas si se prescinde del hecho religioso presente siempre en la historia cultural de los pueblos. De igual modo, la expresión

artística de la fe sigue colaborando en la actualidad al enriquecimiento de nuestro patrimonio cultural.

La competencia para la autonomía e iniciativa personal se desarrolla en el estudiante partiendo del verdadero conocimiento de sí mismo, de sus potencialidades, de su dignidad y de su sentido. La formación religiosa católica aporta a dicha competencia una cosmovisión que da sentido a la vida y, por tanto, a la cultura y a la identidad de la persona humana. Una cosmovisión que hace posible la formación integral del estudiante frente a visiones parciales.

5. Contribución del área de religión católica al desarrollo de las competencias clave

5.1. Competencia en comunicación lingüística

La enseñanza religiosa católica aporta elementos básicos en cuanto al logro de la competencia en comunicación lingüística, pues se sirve del lenguaje académico, de los lenguajes que conforman la cultura que se transmite en el área de religión, así como de los lenguajes de la propia enseñanza religiosa.

El diálogo de la fe con la cultura contribuye a la competencia en comunicación lingüística, en la medida en que exige ejercitarse en la escucha de la palabra de Dios, en los diversos modos de comunicación que la acción de Dios sobre el hombre ha utilizado. Su revelación es rica en distintos lenguajes. Así, el lenguaje bíblico y su riqueza de expresión y simbología, el lenguaje doctrinal y su precisión conceptual, analítica y argumental, el lenguaje litúrgico y su cercanía al lenguaje de los símbolos del pueblo cristiano, el lenguaje, en fin, testimonial que hace posible la transmisión vital de lo conocido.

5.2. Aprender a aprender

La enseñanza religiosa contribuye positivamente al desarrollo de la competencia de aprender a aprender en el estudio y en la reflexión del mensaje cristiano, facilitando el impulso del trabajo en equipo por su intrínseco sentido comunitario, proponiendo no solo una propuesta consensuada de valores y actitudes, sino un marco de referencia aceptado voluntariamente según sus convicciones, que ha de ser crisol en la búsqueda de la verdad y del bien.

5.3 Competencias sociales y cívicas

Con relación a las competencias sociales y cívicas, la enseñanza religiosa católica aporta la fundamentación y jerarquización de los valores y de las virtudes que contribuyen a educar la dimensión moral y social de la personalidad del alumno, en orden a hacer posible la maduración en la corresponsabilidad, el ejercicio de la solidaridad, de la libertad, de la justicia y de la caridad. Todo ello como expresión coherente del conocimiento de Dios revelado en Jesucristo. Ello conlleva mejorar las relaciones interpersonales basadas en principios y valores que emanan de la persona de Cristo y ayuda, en consecuencia, a afrontar las situaciones de conflicto mediante el diálogo, el perdón y la misericordia, valores genuinamente cristianos. En lo más profundo del ser cristiano, surge el gran valor de la fraternidad universal. De ahí que las mínimas exigencias éticas de convivencia, participación y respeto a la diversidad sean consecuencias de la fe cristiana.

5.4. Sentido de iniciativa y espíritu emprendedor

La competencia para el sentido de iniciativa y de espíritu emprendedor no podrá realizarse en el alumno si no comienza ya a adiestrarse en el conocimiento de sí mismo, en su ser más profundo, en sus potencialidades, en su dignidad y en su sentido.

La formación religiosa católica aporta a dicha competencia una cosmovisión que da sentido a la vida y, por tanto, al sentido de la cultura y de la identidad misma de la persona humana. Una cosmovisión que hace posible la formación integral del alumno frente a visiones parciales y determinantes de la libertad propia. En síntesis, la enseñanza religiosa católica no se reduce a una enseñanza de valores, sino que se dirige a la persona concreta en sus raíces, en sus posibilidades humanas y, sobre todo, se dirige al ser humano en su finalidad trascendente. Todo ello conlleva el ofrecimiento del Evangelio de salvación de Jesucristo, para que, una vez conocido, surja la humanidad nueva hecha de hombres nuevos conforme al designio de Dios.

5.5. Conciencia y expresiones culturales

La religión y moral católica aportan una valoración crítica de la cultura a la luz del Evangelio, motivando al mismo tiempo el aprecio de la propia cultura y la estima adecuada de otras tradiciones culturales y religiosas. La cultura y la historia europea occidental, y la propia historia y cultura española, no pueden ser

comprendidas y asumidas si se prescinde del hecho religioso presente siempre en la historia cultural de los pueblos.

5.6. Contribución del área de religión católica al desarrollo de los contenidos procedimentales y actitudinales

La enseñanza religiosa católica se estructura a partir de cuatro dimensiones que fundamentan las competencias específicas de la enseñanza religiosa católica: la dimensión cultural e histórica, la dimensión humanizadora, la dimensión ético-moral y la dimensión epistemológica. Estas dimensiones aportan, a su vez, elementos con referencia a las competencias básicas, ya analizadas, y orientan y clarifican las competencias y capacidades específicas del área de religión católica.

- La dimensión cultural e histórica está presente en la enseñanza religiosa, dado que el patrimonio cultural, histórico y antropológico-axiológico que gran parte de las sociedades reciben del pasado está vertebrado por contenidos religiosos. En este sentido, la religión católica ha dado sus frutos en el arte, en los sistemas de significación moral, en la creación popular y en la acción social. El alumno no solo va a conocer, sino que podrá comprender y asumir los valores que conlleva el conocimiento del hecho religioso en su expresión artística, cultural y estética, teológica y vivencial.
- La dimensión ético-moral explicita las exigencias morales que conlleva el mensaje cristiano. En la religión católica, se ofrece una determinada manera de ver la vida, en cuya base se encuentra un concepto de hombre, un núcleo referencial de ideas y creencias, y la propuesta de una escala de principios y valores. La enseñanza religiosa católica expone, fundamenta y jerarquiza los valores y virtudes capaces de educar la dimensión moral y social de la personalidad del alumno, en orden a hacer posible la maduración en la responsabilidad, el ejercicio de la solidaridad y de la caridad. Todo ello como expresión coherente del conocimiento de Dios revelado en Jesucristo. Con ello estamos fundamentando uno de los valores básicos, su dignidad como ser humano, como hijo de Dios. El sistema educativo no puede tener como objetivo reproducir sin más el modelo de sociedad existente. Habrá de disponer a sus alumnos para que puedan abordar críticamente esa sociedad e intervenir en ella para cambiarla o modificarla.
- Para ello, la dimensión humanizadora en la enseñanza religiosa católica faculta al alumno para dar respuesta a sus interrogantes más radicales,

haciendo posible, a su vez, la formación de hombres y mujeres conscientes, críticos, libres y creadores. El alumno necesita, ya en estas edades, especialmente motivaciones para amar, para construir la personalidad más humana, para ilusionarse en proyectos de vida altruista y desinteresada. El testimonio de hombres y mujeres santos en toda la historia constituye un referente continuo para la autoasimilación de los valores más genuinamente cristianos.

- La dimensión epistemológica se presenta en el ámbito escolar, en su estructura disciplinar, con el carácter científico con el que se abordan las ciencias de la religión y la teología. Sus contenidos son saberes con una fundamentación y una metodología científica propia, implantados con rigor y tradición en nuestro entorno cultural. Su estatuto epistemológico original entra en el ámbito educativo en confrontación y diálogo con aquellos otros tipos de saberes y racionalidad que operan en la escuela.
- La síntesis teológica es una dimensión básica y, a su vez, el objetivo general que irá desarrollándose y aplicándose en cada una de las etapas y de los cursos con referencia a cada uno de los núcleos temáticos que conforman la síntesis teológica: el fenómeno religioso, la cultura y la historia de la religión, la Biblia, Dios Padre, Jesucristo, el Espíritu Santo, la Iglesia, los sacramentos, la liturgia, la vida cristiana, la moral y los valores, la Virgen María, la escatología, etc.

A partir de estas dimensiones, concretamos y desarrollamos las competencias específicas de la materia de Religión y Moral Católica, la competencia cultural e histórica, la competencia humanizadora, la competencia ético-moral, la competencia epistemológica y la competencia de sentido trascendente, contribuyendo, a su vez, a las competencias básicas comunes a todas las materias del currículo de los alumnos.

Conforme a las competencias establecidas en el citado acuerdo internacional y reconocido en la disposición adicional segunda de la Ley Orgánica 8/2013, de 9 de diciembre, para la mejora de la calidad educativa, corresponde a la Conferencia Episcopal Española fijar el currículo del área de religión y moral católica.

Conclusión

La religión ha sido desde décadas un elemento esencial en la enseñanza y en la formación de los distintos sistemas educativos españoles y de países europeos, pues ha sido considerada como un pilar básico en el bagaje cultural y social de

cada país, como un instrumento de vital importancia en la transmisión de valores. Por ese motivo, no debemos dejar de ser conscientes del papel tan relevante que la religión ocupa en la sociedad, ya que esta marca y orienta los modelos y las formas de vida de la mayoría de los ciudadanos. Tal responsabilidad también se ejercita en el derecho a elegir la escuela que garantice una educación conforme a los propios principios religiosos y morales.

De aquí que la propuesta de excluir de los currículos escolares la enseñanza religiosa obedece a un proyecto de sociedad, ajeno a los sistemas religiosos sostenido sobre los principios de la soberanía de los Estados, ya que la enseñanza de la religión (católica, evangélica, judía e islámica) está garantizada como un derecho por los diversos acuerdos que el Estado español tiene firmados tanto con la Iglesia católica (que tienen naturaleza jurídica de tratados internacionales) como con las federaciones de entidades evangélicas, judías y musulmanas. Se garantiza el derecho a recibirla.

En este sentido, los alumnos deben ser formados en materia religiosa, con la finalidad de dotarlos de una formación integral que haga de ellos personas independientes y con unos ideales propios que les permitan emitir sus propios juicios y optar por el modo de vida religiosa que ellos elijan. La escuela como institución socializadora y educadora debe también facilitar una educación en materia religiosa que inicie en los aspectos más importantes de la religión que vaya a formar parte de la vida futura de los actores vivos del proceso educativo, los alumnos.

Referencias

- Cano Ruiz, I. (2014). *La enseñanza de la religión en la escuela pública: Actas del VI Simposio Internacional de Derecho Concordatario*. Alcalá de Henares, 16-18 de octubre de 2013. Granada, España: Comares.
- Díez de Velasco, F. (2016). La enseñanza de las religiones en la escuela en España: avatares del modelo de aula segregada. *Historia y Memoria de la Educación*, 4, 277-306. Doi: <https://doi.org/10.5944/hme.4.2016.15484>
- Esteban Garcés, C. (2014). *Para comprender la LOMCE: análisis y comentarios de la Ley para el profesorado de Religión*. Madrid, España: SM.
- Esteban Garcés, C. (2015a). *La asignatura de Religión en el sistema educativo LOMCE*. Madrid, España: Boadilla del Monte.
- Esteban Garcés, C. (2015b). Pedagogía de la religión: nuevo currículum de religión católica para la LOMCE. *Religión y Escuela: la Revista del Profesorado de Religión*, 288, 26-29.

- Esteban Garcés, C. (2016). Otra reforma educativa en España y un nuevo currículo de religión católica. *Sinite: Revista de Pedagogía Religiosa*, 57(172), 299-360.
- Ley 24/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España.
- Ley 25/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Comunidades Israelitas de España.
- Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España.
- Ley General de Educación y Financiamiento de la Reforma Educativa (LGE) de 4 de agosto de 1970.
- Ley Orgánica 2/2006, de 3 de mayo, de Educación.
- Ley Orgánica 8/2013, de 9 de diciembre, para la mejora de la calidad educativa.
- Melero Martínez, J. M. (2006). ¿La religión en la escuela? *Ensayos*, 21, 79-86.
- Panizo, A. y Arce, R. de (2012). Religión y sistema educativo español. *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 30, 1-51.
- Real Decreto 126/2014, de 28 de febrero, por el que se establece el currículo básico de la Educación Primaria.
- Real Decreto 1105/2014, de 26 de diciembre, por el que se establece el currículo básico de la Educación Secundaria Obligatoria y del Bachillerato.
- Resolución de 11 de febrero de 2015, de la Dirección General de Evaluación y Cooperación Territorial, por la que se publica el currículo de la enseñanza de Religión Católica de la Educación Primaria y de la Educación Secundaria Obligatoria.
- Víboras García, E. Á. (2014). *Comparativa de la enseñanza de la religión en los países europeos*. Recuperado de http://www.anpeandalucia.org/userfiles/file/pdfs/articulo_eviboras_0314.pdf
- Yzaguirre, F. (2002). *La asignatura de Religión Católica en el sistema educativo público español*. Recuperado de <https://laicismo.org/la-asignatura-de-religion-catolica-en-el-sistema-educativo-publico-espanol/>



Reflexiones

Reflections

Reflexões

Francisco y los movimientos populares: un encuentro para pensar el cambio social*

John Carlos Pumacaya Carbajal**

Recepción: 4 de febrero de 2018 • Aprobación: 12 de marzo de 2018

Resumen

La corazonada social en torno a la elección de un papa latinoamericano, Francisco, se ha ido materializando no solo en las comunicaciones tradicionales de un pontífice, sino también en el encuentro con hombres y mujeres de distintos lugares y creencias cuyo punto común es la lucha social por otro mundo. Este encuentro traza una ruta eclesial y epistémica que implica la revisión crítica de los principios vitales del cristianismo y de los marcos analíticos de la realidad social. El artículo se inscribe en la perspectiva de iniciar un diálogo con las fuerzas populares que buscan defender la vida.

Palabras clave: movimientos populares, comunidad, Francisco, pobre; encuentro.

* Artículo de reflexión resultante de la ampliación de la ponencia presentada para el Congreso de Teología en la Pontificia Universidad Javeriana en octubre de 2017. Citar como: Pumacaya Carbajal, J. (2018). Francisco y los movimientos populares: un encuentro para pensar el cambio social. *Revista Albertus Magnus*, IX(1), 133-150. Doi: <https://doi.org/10.15332/s2011-9771.2018.0001.06>

** Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia. Correo electrónico: jpumacaya@javeriana.edu.co

Francis and the popular movements: A meeting to think about social change

Abstract

The social hunch around the election of a Latin American Pope, Francisco, has been materialized not only in the traditional communications of a pontiff but fundamentally in the encounter with men and women of different places and beliefs whose common point is the social struggle for another world. This meeting traces an ecclesial and epistemic route that implies the critical revision of the vital principles of Christianity and the analytical frameworks of social reality. The text is part of the perspective of initiating a dialogue with the popular forces that seek to defend life.

Keywords: popular movement, comuntiy, Francis, poor, meeting.

Francisco e os movimentos populares: um encontro para pensar em mudança social

Resumo

O pressentimento social em torno da eleição de um papa latino-americano, Francisco, se materializou não apenas nas comunicações tradicionais de um pontífice, mas fundamentalmente no encontro com homens e mulheres de diferentes lugares e crenças cujo ponto comum é a luta social para outro mundo. Este encontro traça um caminho eclesial e epistêmico que implica a revisão crítica dos princípios vitais do cristianismo e os elementos analíticos da realidade social. A perspectiva do texto é um diálogo com as forças populares que buscam defender a vida.

Palavras-chave: movimento popular, comunidade, Francisco, pobre; encontró.

Introducción

La elección del cardenal Bergoglio como papa fue una gran sorpresa. Por primera vez se tenía un papa latinoamericano, buscado en “el fin del mundo”, como él mismo mencionó en su primera intervención. No faltó quienes corearon que tal elección significaría darle el rostro latinoamericano a la Iglesia. Se avizoraba, pues, una agenda temática de profunda sensibilidad por los problemas sociales

del mundo contemporáneo, en la que la cuestión de los pobres, aunque no estaba ausente en los magisterios precedentes, sería el *alma* de una acción papal, delineada por la elección del nombre, Francisco, caracterizada por gestos y discursos con un estilo que ha encendido más de un corazón.

En estas líneas, se va a señalar cómo esa sensibilidad se ha traducido en el encuentro de Francisco con los movimientos populares. Por primera vez un papa se relaciona con las bases de resistencia, lo cual no pocas veces genera simpatía y vigilancia en muchos sectores sociales y académicos. El artículo comienza postulando que, antes del encuentro con los movimientos populares, Francisco aún respiraba aquella tradición teológica que había hecho del pobre un objeto de cuidado, inclusión y liberación. Enseguida, se pretende desarrollar por el talante de sus comunicaciones a los movimientos populares (Roma, 2014; Santa Cruz de la Sierra, 2015; Roma, 2016) un giro en la comprensión del pobre. Este deja de ser visto como objeto para ser sujeto, agente de la transformación social. Posteriormente, se realiza una aproximación más detenida al mundo de los movimientos populares. Auxiliado por las ciencias sociales, se busca trazar su genealogía y su fundamento comunitario para el cambio social. Finalmente, resulta imperiosa una lectura teológica, es decir, identificar el punto de encuentro y diálogo de los movimientos populares con la tradición cristiana, en especial aquella que se ha desarrollado en América Latina desde la praxis y el pensamiento liberador.

1. *Evangelii gaudium* y el pobre

Para comprender la concepción del pobre en la exhortación apostólica, es necesario conectarla con la XIII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, que se llevó a cabo del 7 al 28 de octubre de 2012 en Roma. Este sínodo, inaugurado por Benedicto XVI, reflexionó sobre la nueva evangelización para la transmisión de la fe. En su mensaje final, además de exhortar un nuevo encuentro con Jesucristo, poniendo a la Iglesia como espacio para ello, y subrayar que el magisterio fundamental del concilio se expresa en el *Catecismo* de la Iglesia católica, los obispos manifiestan una visión del pobre así:

El otro signo de autenticidad de la nueva evangelización tiene el rostro del pobre. Situarse junto a quien está herido por la vida no es solo ejercicio de socialidad, sino ante todo un hecho espiritual [...] A los pobres les reconocemos *un lugar privilegiado* en nuestras comunidades, *un puesto* que no excluye a nadie, pero que quiere ser un reflejo de *cómo Jesús se ha unido a ellos*. La *presencia* [las cursivas son mías] del pobre en

nuestras comunidades es misteriosamente potente: cambia a las personas más que un discurso, enseña fidelidad, hace entender la fragilidad de la vida, exige oración; en definitiva, conduce a Cristo. (XIII Asamblea general, 2012)

Esta concepción sinodal no soslaya al pobre, sino que su existencia es un hecho. Pero ¿cuál es la visión del pobre en la nueva evangelización? Inicialmente, se puede indicar que se trata de un sujeto cuya vida es importante para la Iglesia. Sin embargo, el texto resulta muy general. Al igual que en los *Lineamenta* del Sínodo, el pobre es una realidad marginal. *Evangelii gaudium* se une al mensaje sinodal cuando sostiene que “cada cristiano y cada comunidad están llamados a ser instrumentos de Dios *para* la liberación y promoción de los pobres, de manera que puedan integrarse plenamente en la sociedad; esto supone que seamos dóciles y atentos *para* [las cursivas son mías] escuchar el clamor del pobre y socorrerlo” (EG 187). El *para* revela lo que palpita en el texto sinodal. Se trata de una construcción dualista: la Iglesia y los pobres. En el caso de la Iglesia, se trata de un sujeto que, fundada en un Cristo que se une a los pobres, está en la obligación de escucharlos y socorrerlos, y en los pobres lo que se encuentra es un *sujeto vuelto objeto*, es decir, objeto de cuidado y atención eclesial.

El núcleo de esta perspectiva se desarrolla en la exhortación por medio de un rosario de expresiones: “La evangelización *dirigida* gratuitamente a ellos [pobres]” en el n. 48, “los ricos *deben ayudar* a los pobres, *respetarlos, promocionarlos*” en el n. 58, “la falta de acompañamiento pastoral *a* los más pobres” en el n. 70, “la Iglesia en movimiento de salida de sí [...] *de entrega a* los pobres” en el n. 97 y “la inclusión social de los pobres” en el n. 185. Pero la expresión que sintetiza esta tendencia reflexiva es: “Quiero una Iglesia pobre *para* [las cursivas son mías] los pobres” en el n. 198. El *para* constituye la frontera divisoria que permite erigir a la Iglesia como sujeto institucional que vela por la vida del pobre.

Autores como Juan Carlos Scannone y Walter Kasper, reflexionando sobre el magisterio de Francisco, han indicado que el papa se ubica en la teología del pueblo. Para el jesuita argentino, “el tema de los pobres es un punto de convergencia entre el magisterio del papa Francisco, la doctrina social de la Iglesia y la Teología del pueblo” (Scannone, 2015, p. 50). Por su parte, el cardenal alemán sostiene que Francisco desarrolla una eclesiología del Pueblo de Dios a partir de la teología del pueblo (Kasper, 2015, pp. 61-73), lo cual no debe confundirse con el peronismo, ya que sus raíces son europeas (pp. 34-35). Kasper concluye que “con su pontificado [de Francisco] hemos entrado en una *nueva fase* [las cursivas son mías] del posconcilio y de la recepción conciliar” (p. 38).

Esta *nueva fase* brinda elementos para dibujar la eclesiología latente. Hay una Iglesia *constituida* que, siendo fiel a sus fundamentos evangélicos, va al encuentro de los pobres. Ella tiene el deber de promocionar a los más débiles de la historia. Esta opción preferencial por el pobre, que ya está embrionariamente en el Sínodo de obispos, comprende una teología eclesial en la que ve al pobre como objeto del cuidado eclesial, de liberación e inclusión social. La Iglesia se une al pobre, le reconoce un lugar especial, pero no se ve interpelada en sus fundamentos.

Se ha visto que esta eclesiología latente tiene sus raíces en el Sínodo de 2012. Sin embargo, hay algo más de fondo que la Iglesia latinoamericana no ha resuelto, a saber: el dualismo Iglesia/pobres. Esta concepción dualista ha sido la razón epistémica que ha respondido a la teología de la liberación que subrayó la deconstrucción de la Iglesia desde los pobres. El retorno del dualismo como razón epistémica ha frenado los procesos de reinención teológica y eclesial en un continente explotado. El dualismo como contrainsurgencia conceptual, no solo revela la matriz metafísica de la fe, sino la aseveración de un *statu quo* eclesial.

Un ejemplo para ilustrar las líneas anteriores es el famoso artículo de Clodovis Boff titulado “Teología de la liberación y vuelta al fundamento”, de 2007. El texto desarrolla una perspectiva dualista: Cristo y el pobre. Pero lo significativo es que esta operación epistémica la conecta con Aparecida, es decir, el asunto de Clodovis responde a la conciencia teológica de un sector importante de Iglesia a la hora de comprenderse en un continente pobre. Carlos Angarita revela el núcleo de esta operación epistémica:

El examen de su escrito evidencia que su reflexión se mueve permanentemente en el orden de la lógica y de los principios: Cristo y el pobre —centro de su controversia—, y sus respectivas correlaciones, son presentados como tales. Si bien en el plano de la teología son susceptibles en determinado momento de abstraerse a manera de categorías, no obstante, para ser congruente con una teología histórica se necesita el desarrollo de un método que garantice los vínculos con la experiencia. Esta, la experiencia, no parece preocuparle a Clodovis, sino solo en tanto objeto de los juicios de valor que profiere desde los principios de fe que previamente ha establecido. Incluso justifica o hasta celebra (en favor de la defensa de un supuesto “Cristo vivo”) que en el documento de Aparecida se coloque en un lugar secundario la mención y el análisis de la crisis de nuestro tiempo, es decir, la comprensión de las actuales circunstancias históricas donde se despliega la fe cristiana. (Angarita, 2016, pp. 142-143)

En efecto, se trata de la relativización, o peor aún, de la prescindencia de la experiencia. Las líneas de *Evangelii gaudium* a propósito del pobre hacen parte de aquella tradición teológica que respondió a las experiencias fundantes de las cuales había nacido la teología de la liberación. Concebir apriorísticamente el carácter constituido de la Iglesia es levantar muros conceptuales e institucionales que no permiten el encuentro experiencial con los hombres y con las mujeres que hacen la historia. En este sentido, Francisco no haría más que desarrollar tal perspectiva con un dejo latinoamericano. La opción preferencial por el pobre no pasaría de un paternalismo eclesial. Por tal razón, la vinculación de Francisco con la teología de la liberación es inexistente desde el punto de vista del reconocimiento del pobre como sujeto.

Sin embargo, Francisco por medio de la *cultura del encuentro* se ha ido alejando de esa visión objetual del pobre. Los encuentros con los movimientos populares revelan un cambio epistémico. En sus pronunciamientos, el papa reconoce el papel transformador de los pobres. Al escuchar los problemas, los temores y las alegrías de aquellos, es imposible no dejarse interpelar por sus rostros y callos de lucha. En otras palabras, la vuelta a la experiencia sufriente permite redibujar las fronteras de las categorías y repensar las imágenes del mundo social.

2. Los encuentros con los movimientos populares

João Pedro Stédile, miembro del Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) y de la Vía Campesina de Brasil, cuenta que desde el segundo semestre de 2013 el papa quería establecer un diálogo con los movimientos populares. A finales de ese mismo año, se realizó un seminario a propósito de las desigualdades sociales en el mundo y cómo los movimientos ven esos problemas. En ese seminario, se le entregó a Francisco un documento de por qué las semillas transgénicas y los agrotóxicos son un peligro para la naturaleza y la humanidad. Después de este encuentro previo, Francisco convocó un encuentro en octubre de 2014 en Roma. El militante brasileño comenta con emoción ese acercamiento por parte del papa latinoamericano:

Nos encontramos más de 180 representantes de movimientos de trabajadores de todo el mundo, con una amplia pluralidad de credos religiosos, etnias, género, juventud, orientación sexual y representación geográfica, de todos los continentes. *No hubo de parte del papa Francisco o del Vaticano ningún condicionamiento* [las cursivas son mías]. El encuentro fue histórico. Por primera vez en la historia del Vaticano, el papa se

encontró con representantes de movimientos populares. Nos reunimos en el salón del Sínodo viejo, utilizado por siglos solamente por cardenales. Él mismo reveló que nunca antes había estado en ese lugar. Y ahí analizamos los problemas que enfrentan los trabajadores/as, sus causas y las propuestas para encontrar salidas. (Stedile, 2015, p. 2)

El Vaticano ha sido el territorio institucional de la Iglesia católica para reunirse con los jefes de Estado y los altos diplomáticos. Francisco, al recibir a los movimientos populares en ese territorio, muestra su actitud de escuchar a otras voces sociales que a menudo no son tenidas en cuenta por los líderes políticos. El Vaticano hospedó la resistencia popular. Con este acercamiento directo a los movimientos populares, Bergoglio comienza a distanciarse de la visión objetual del pobre. Sin formalismos lingüísticos, Francisco reconoce el carácter *protagonista* de los pobres:

¡Los pobres no solo padecen la injusticia sino que también *luchan* contra ella! No se contentan con promesas ilusorias, excusas o coartadas. Tampoco están esperando de brazos cruzados la ayuda de ONGs [*sic*], planes asistenciales o soluciones que nunca llegan o, si llegan, llegan de tal manera que van en una dirección o de anestesiar o de domesticar. Esto es medio peligroso. Ustedes sienten que los pobres *ya no esperan y quieren ser protagonistas, se organizan, estudian, trabajan, reclaman y, sobre todo, practican* [las cursivas son mías] esa solidaridad tan especial que existe entre los que sufren, entre los pobres, y que nuestra civilización parece haber olvidado, o al menos tiene muchas ganas de olvidar. (Francisco, 2016a)

El obispo de Roma reconoce que la acción de los movimientos populares es “un modo de hacer historia” con “olor a barrio, a pueblo, a lucha”. Para él, son ellos los que luchan por las tres T: Tierra, Techo, Trabajo, los cuales son derechos *sagrados*. El papa les dice a los movimientos que la lucha de ellos pertenece a la Doctrina Social de la Iglesia. Y denunciando sin pelos en la lengua que la persona no está en el centro del sistema idolátrico de la economía, Francisco termina animando a los movimientos populares que sigan en esa lucha.

Esta *cultura del encuentro* continuó en Santa Cruz de la Sierra en julio de 2015. El papa fue muy incisivo en la necesidad de un cambio redentor frente a la economía que mata. Y reafirmó el papel de los pobres con más radicalidad:

Ustedes, los más humildes, los explotados, los pobres y excluidos, pueden y hacen mucho. *Me atrevo a decirles que el futuro de la humanidad está,*

en gran medida, en sus manos, en su capacidad de organizarse y promover alternativas creativas, en la búsqueda cotidiana de “las tres T” [las cursivas son mías] [...] y también, en su participación protagónica en los grandes procesos de cambio. Cambios nacionales, cambios regionales y cambios mundiales. ¡No se achiquen! (Francisco, 2016b)

Lo plausible de este segundo encuentro es la afirmación de que el *futuro de la humanidad* está en gran medida en las manos de los movimientos. Reconoce en la lucha popular la esperanza para otro mundo. A esto se suman expresiones como *sembradores del cambio, los pueblos del mundo quieren ser artífices de su propio destino y poetas sociales*, que complementan la valoración que Francisco hace de los movimientos. Siendo consecuente con aquello que significa la resistencia popular, llama a la Iglesia para que siga profundizando en este diálogo.

En noviembre de 2016 en Roma, Francisco una vez más se encontró con los movimientos populares. Nuevamente, se ratificó el compromiso con las tres T. En esta ocasión, lleva a lejos la reflexión sobre los pobres. Reconoce el contenido de su acción:

A veces pienso que cuando ustedes, los pobres organizados, se inventan su propio trabajo, creando una cooperativa, recuperando una fábrica quebrada, reciclando el descarte de la sociedad de consumo, enfrentando las inclemencias del tiempo para vender en una plaza, reclamando una parcela de tierra para cultivar y alimentar a los hambrientos, cuando hacen esto *están imitando a Jesús* [las cursivas son mías] porque buscan sanar, aunque sea un poquito, aunque sea precariamente, esa atrofia del sistema socioeconómico imperante que es el desempleo. No me extraña que a ustedes también a veces los vigilen o los persigan y tampoco me extraña que a los soberbios no les interese lo que ustedes digan. (Francisco, 2016b)

Él no solo reconoce el protagonismo de los pobres, sino que se aproxima a *lo que hacen*. Nombra la acción cotidiana de los pobres. El juicio del papa proviene no de la especulación, sino del conocimiento de la acción de ellos. Al acercarse a la realidad popular, la conmoción es inevitable; interpela las certidumbres y cuestiona las formas de concebir la realidad.

El pronunciamiento revela una conexión que supera la mera descripción. Se trata de la identificación de la acción popular con la acción de Jesús. El verbo que se utiliza es *imitar*. Se trata de una categoría que ha sido fundamental dentro de la espiritualidad cristiana. El término comprendía la ascesis de la vida interior.

Aunque no haya una precisión de la categoría, su sentido en el texto revela una conexión teológica. La imitación de Jesús pasa por la acción popular. En otras palabras, la espiritualidad también se comprende como una postura crítica y transformadora de los sistemas que oprimen a los seres humanos y a la naturaleza. Imitar a Jesús es desarrollar una ascesis social en favor de la vida.

Ahora bien, la reflexión sobre los pobres no se detiene. El papa se aproxima a la autonomía. Los movimientos populares han sufrido la cooptación de los Estados por medio de las políticas sociales. Con ello se ha buscado domesticar la lucha popular. La consecuencia es la disminución de la autonomía. Escuchando ese clamor, Francisco se une a la conciencia popular de enfrentar los mecanismos de neutralización institucional:

Esa idea de las políticas sociales concebidas como una política *hacia* los pobres pero nunca *con* los pobres, nunca *de* [las cursivas son mías] los pobres y mucho menos inserta en un proyecto que reunifique a los pueblos a veces me parece una especie de volquete maquillado para contener el descarte del sistema. Cuando ustedes, desde su arraigo a lo cercano, desde su realidad cotidiana, desde el barrio, desde el paraje, desde la organización del trabajo comunitario, desde las relaciones persona a persona, se atreven a cuestionar las “macro-relaciones”, cuando chillan, cuando gritan, cuando pretenden señalarle al poder un planteo más integral, ahí ya no se lo tolera. No se lo tolera tanto porque se están saliendo del corsé, se están metiendo en el terreno de las grandes decisiones que algunos pretenden monopolizar en pequeñas castas. (Francisco, 2016a)

La autonomía no solo comprende aprender a blindarse de la cooptación, sino que también incorpora una actitud crítica al sistema. En Bolivia, Francisco había dicho que este “sistema ya no se aguanta”. Pero en esta ocasión la crítica es contundente. Refiriéndose al gobierno del dinero, afirma que “ese sistema es *terrorista* [las cursivas son mías]”. El terrorismo es una noción que se ha aplicado al enemigo inventado a razón de su insurgencia o disidencia al orden establecido. Francisco no lo utiliza en ese sentido. Lo lleva a nivel estructural, puesto que las estructuras económicas y políticas que determinan la vida contemporánea generan inequidad y muerte. Por ello, no duda en calificar de terrorista el sistema. Si bien es cierto que él no hace mención del capitalismo como estructura económica, no es menos cierto que su afirmación se mueve en el terreno de la crítica sistémica al capital. Terrorista no es el potencial enemigo al que hay que erradicar, sino aquel que pone en el centro al ídolo dinero en vez del ser humano y la naturaleza.

Este encuentro con los movimientos populares no es solo un diálogo entre el pontífice y los pobres. Ha comenzado a convertirse en una *política eclesial*, sobre todo en América Latina. Del 12 al 16 de septiembre de 2017 en Perú, las pastorales Cáritas de América Latina y el Caribe con los movimientos sociales, el Departamento de Justicia y Solidaridad (Dejusol) del Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam) organizaron un encuentro continental con la siguiente denominación: Diálogo entre la Iglesia Latinoamericana y los Movimientos Populares. Con la metodología ver, juzgar y actuar, el encuentro diseñó temáticas que ayudaron a profundizar en la lucha social de los movimientos populares. Este hito histórico ha traído como consecuencia una carta a los gobernantes y a los pueblos de América Latina y el Caribe en que se exponen las críticas fundamentales al modelo de sociedad que viene dándose desde la Colonia.

Pues bien, este recorrido papal, perfilándose en política eclesial, proporciona elementos para afirmar la distancia epistémica a propósito del pobre. La concepción objetual del pobre, de la que hace parte la exhortación apostólica EG y la tradición teológica que respondió a la subversión epistémica de la teología de la liberación, comienza a desvanecerse debido al encuentro con la lucha popular. No se trata de un problema temático, sino de la existencia social. Dejarse interpelar por la fuerza de los que luchan por otro modelo de sociedad y economía no es otra cosa que la apertura para deconstruir el mundo categorial y las prácticas de transformación. Atrás queda el paternalismo eclesial a los pobres. En adelante, el pobre es un interlocutor en el cambio que se necesita. En vocabulario cristiano, se trata de repensar, por medio del contacto con el otro sufriente, los caminos de existencia social para vivir la fe.

3. ¿Por qué escuchar y mirar a los movimientos populares?

Desde el encuentro y el magisterio, Francisco ha visibilizado la lucha popular que hoy recorre nuevos senderos. Se ha visto que las iglesias, en especial la latinoamericana, han abrazado esa iniciativa papal. Pero no basta con quedarse en una lectura pontifical del asunto, ni tampoco equiparar de manera genérica pobres con movimientos populares. Es menester hacer una aproximación más precisa de lo que está en juego en los movimientos populares, es decir, de aquello que constituye su fundamento para el cambio social.

Raúl Zibechi, pensador y militante uruguayo, identificó inicialmente que los movimientos populares en América Latina tienen sus raíces en “las comunidades

eclesiales de base vinculadas a la teología de la liberación, la insurgencia indígena portadora de una cosmovisión distinta de la occidental y el guevarismo inspirador de la militancia revolucionaria” (2003, pp. 185-188). Estas palabras en los inicios del siglo daban luces para comprender el porqué de la lucha y el grito de los movimientos populares. El cristianismo de liberación, la resistencia indígena y la militancia revolucionaria constituyeron el tridente latinoamericano para defenderse de las acciones de recolonización. Sin embargo, con el paso de los años y con un mayor contacto con la realidad, el pensador austral ha reconocido dos raíces más en esa genealogía, a saber: el papel de la educación popular y el protagonismo de las mujeres y de los feminismos. Las cinco raíces tuvieron como eje común la praxis emancipadora, lo que dio lugar a una *tradición liberadora*.

Los movimientos populares son hijos de esa tradición, de ese despertar social que ha estado presente en América Latina para frenar los embates de la opresión. Hoy, con nuevas configuraciones, esos movimientos siguen las huellas del ayer desarrollando una lucha particular. Una herencia incuestionable es la construcción de la *comunidad*, ya que a partir de ella se transforma el mundo.

La vieja cultura política comprendía la revolución como toma del poder. Ya sea por vía legal (partido político), ya sea por vía ilegal (movimientos guerrilleros), el imaginario dominante estimaba que la transformación social solo sería posible por medio del control estatal. La razón epistémica de la revolución fue la existencia y la localización del poder. Según Holloway, “una vez que se adopta la lógica del poder, la lucha contra el poder ya está perdida” (2002, p. 33). Los movimientos populares han tomado conciencia de esta experiencia. La institucionalización estatal de la fuerza popular desplaza la lucha social al ámbito de los consensos y de las formalidades. No obstante, es necesario advertir que el paradigma de la revolución como toma del poder, importado acríticamente del mundo occidental, ha mostrado sus fisuras, fundamentalmente, por la aparición de nuevas formas de organización social. La ruptura con la vieja cultura política ha sido posible por el redescubrimiento de la comunidad como fundamento de una nueva vida social.

Zibechi afirma que “la comunidad no es, se hace; no es una institución, ni siquiera una organización, sino una forma que adoptan los vínculos entre las personas” (p. 48). La levadura de esos vínculos es la esperanza por otro mundo posible. El nervio de la convocación comunitaria no es la conformación de un club de hinchas o fans, sino el cambio social en favor de la vida mediante nuevas relaciones sociales, para lo cual es necesario que las personas tomen conciencia de su vida cotidiana. Cuando se inicia un camino de transformación en las relaciones sociales, la comunidad se vuelve la respuesta efectiva al mundo hegemónico del capital que niega al ser humano y la naturaleza.

Los verbos fundamentales de la comunidad son resistir y crear. Resistir la embestida de los poderes estatales que mediante sus políticas sociales cooptan la autonomía de los pueblos. Resistir la fuerza pública que se utiliza para disciplinar y reprimir el descontento social. Resistir el avasallamiento del extractivismo, es decir, el mecanismo económico y político que crucifica a la tierra y a los hombres y mujeres que conviven con ella. En definitiva, resistir el fin de la historia social. La comunidad no es un concepto preexistente, sino un modo insurgente de frenar el látigo de la civilización del capital.

Para resistir hay que crear. En efecto, la creación de economías solidarias, de educación y de pedagogías liberadoras, de administraciones democráticas del poder, de relaciones equitativas en cuanto al género y de investigaciones en medicina alternativa son algunas características del tejido comunitario. Crear el otro mundo a partir de la comunidad, es decir, a partir de la recreación emancipadora de las relaciones sociales:

La comunidad es la forma política que asumen los pueblos para resistir y, al hacerlo, *cambian el mundo al cambiar el lugar que ellas ocupan en él* [las cursivas son mías]. Las comunidades no preexisten como prácticas colectivas, son producto de la lucha y la resistencia. En el proceso de resistir, de ponerse de pie como sujetos colectivos, los pueblos crean/re-recrean formas de relacionarse que llamamos comunidades. (Zibechi, 2017, p. 79)

Alfonso Torres se une al análisis de los movimientos sosteniendo que su identidad se rehace de acuerdo con los conflictos que ellos tienen que enfrentar:

La identidad colectiva es una construcción que va generando el movimiento, en la medida en que sus actores reconstruyen o elaboran valores, representaciones y narrativas que configuran un sentido de pertenencia, un “nosotros” que los diferencia de un “los otros”; por ello, la identidad de los movimientos se va rehaciendo permanentemente en conflicto con las representaciones y prácticas que sobre estos ejercen el poder y los adversarios. (Torres, 2016, p. 51)

Siguiendo el hilo reflexivo de las líneas anteriores, el criterio epistémico de la sociedad son las prácticas y los pensamientos emancipadores que *reproducen* la vida. La sociedad es conocida, no por una explicación metafísico-institucional, sino por las dinámicas organizativas de compadrazgo, de amistad, de barrio, de ollas comunitarias, de fiestas, etc., que buscan autonomía de vida social. Zibechi, reflexionando la experiencia del levantamiento de El Alto en Bolivia, indica los genes sociales que producen los movimientos:

Durante los momentos insurreccionales la movilización disuelve las instituciones, tanto las estatales como las de los movimientos sociales. Las sociedades en movimiento, articuladas desde el interior de su cotidianeidad, fisuran los mecanismos de dominación, rasgan los tejidos del control social, dispersan las instituciones; dejan, en resumidas cuentas, expuestas las fracturas societales que la misma sociedad, al moverse, al deslizarse de su lugar anterior, pone al descubierto. Los tiempos de desbordes, de intensa creatividad colectiva —durante los cuales los grupos sociales liberan gigantescas energías— actúan como relámpagos capaces de iluminar las sociabilidades subterráneas, moleculares, sumergidas, ocultas por el velo de las inercias cotidianas en las que se imponen los tiempos y los espacios de dominación y la subordinación. (2007, p. 43)

Con este acercamiento, las categorías que se habían utilizado para nombrar ese fenómeno social comienzan a tambalear. “Movimiento social o popular” no hace justicia a las características que se ha mencionado debido a que el sintagma se asocia comúnmente con la movilización, de modo que la dimensión comunitaria quedaría eclipsada. La movilización tiene la connotación de protesta de personas con pancartas, picos, banderas, instrumentos musicales, danzas, etc. Sin duda, es una expresión de la lucha social en América Latina. Pero la caracterización de los movimientos va más allá de ello. Los movimientos populares se movilizan siendo y construyendo comunidades. El motor de esos movimientos es la respuesta comunitaria al orden establecido.

Lo mismo hay que decirse de *pobres*. Indiscutiblemente se trata de una noción que hizo parte de la tradición liberadora que se mencionó líneas arriba. Pero a menudo es confundida con lo económico, dando lugar a una confusión de quiénes serían hoy pobres. Esto no significa desconocer el esfuerzo ingente que los teólogos de la liberación hicieron para darle un vasto contenido a la noción. Lo que se quiere subrayar es que la lucha social de los movimientos populares agrieta el término *pobres*. Se exige otra categoría para analizar la realidad de esos hombres y mujeres que fueron identificados como pobres.

Por lo anterior, y siguiendo la observación aguda de Zibechi, es más justo hablar de sociedades en movimiento. Lo que se moviliza no es simplemente una protesta o una clase social, sino *otro modo de existencia social*. La comunidad es su rostro. La comunidad es la llave maestra para entrar en otro mundo posible. A diferencia de los movimientos sindicales, obreros o de partido que se mueven en el paradigma del poder, las sociedades en movimiento buscan construir otro

mundo desde un arraigo territorial con nuevas relaciones sociales. Dice un miembro del movimiento zapatista: “No nos preocupa el enemigo, nos preocupa *cómo vamos a definir una nueva relación entre compañeros* [las cursivas son mías]” (2000, p. 103). Es comprender que en las favelas, en el asentamiento humano, en la villa, en los caracoles, en los quilombos, etc., se tejen las sociedades del futuro.

4. Interpelaciones comunitarias al cristianismo

Esta brújula social que Francisco indica al encontrarse con estas sociedades en movimiento abre el siguiente interrogante: ¿cómo leer teológicamente estas irrupciones comunitarias cargadas de sudor, de manos encallecidas, de lágrimas, de vida y de muerte, de fracasos y de aciertos? Esta pregunta no es una conclusión lógica del desarrollo textual, sino pausa meditabunda ante una corriente de resistencia vital.

Las sociedades en movimiento son las memorias ambulantes de una tradición comunitaria que marcó la vida de Latinoamérica, a saber, las comunidades eclesiales de base (CEB). Estas, con sus canciones, iconografías, modos populares de leer la Biblia, relaciones horizontales, trazaron un proyecto socioeclesial, a saber: la Iglesia de los pobres. La irrupción comunitaria de tales comunidades intimó a los teólogos latinoamericanos a pensar de manera crítica la Iglesia. Gustavo Gutiérrez recoge, de forma lapidaria, aquella realidad que iba germinando en este continente:

La Iglesia durante mucho tiempo ha sido construida desde *dentro*, en función del cristianismo y de su extensión y conservación en el mundo, es lo que nos dio el llamado eclesiocentrismo. Una perspectiva más reciente ha llevado a pensar a la Iglesia desde *fuera*, desde el mundo, un mundo no creyente, frecuentemente hostil; en ese mundo la Iglesia debía ser signo de salvación, afirmaba el Vaticano II. Hoy comprendemos mejor que estamos llamados a construir la Iglesia desde *abajo*, desde el pobre, desde las clases explotadas, las razas marginadas, las culturas despreciadas. (1979, pp. 37-38)

Este llamado a construir la Iglesia desde abajo indudablemente no se limitaba a una reforma puramente religiosa. A menudo los trabajos eclesiológicos pasan por alto ese criterio. La noción *Iglesia de los pobres* o *popular* no es otra categoría de una esfera independiente, sino la apuesta por otro modo de existencia social, de cuño creyente, en el seno de un mundo opresor. Nuevamente las palabras de Gutiérrez

iluminan con mucha hondura que el grito del cristianismo popular fue grito contra una civilización:

Los pobres, los condenados de la tierra, no cuestionan en primer lugar el mundo religioso, ni sus presupuestos filosóficos. Se trata más bien de un cuestionamiento del orden económico, social, político que los oprime y margina y también por cierto, de la ideología que pretende justificar esa dominación. Solo en ese cuadro se comprenden los desafíos a la fe que vienen desde el mundo de los explotados. (1979, p. 350)³

Esta conexión establecida, no solo permite vincular las sociedades en movimiento con las CEB desde la lucha por otro modo de existencia social, sino que permite cuestionar el concepto de *Iglesia*.

Al igual que otras categorías teológicas, *Iglesia* no pocas veces se presenta como una noción envejecida y mancillada por los problemas que se le atribuyen de acuerdo con su historia institucional. Los teólogos intentan mantenerla viva con ejercicios deconstructivos buscando recuperar el sentido original de *Iglesia*. No obstante, el radio de impacto es limitado, pesa más la realidad institucional que los esfuerzos arqueológicos de reinterpretación. ¿Esto significa abandonar “Iglesia” y utilizar otra expresión o sintagma contemporáneo que condiga con la realidad que se predica de ella, por ejemplo, las sociedades en movimiento? En otras palabras, ¿las sociedades en movimiento pueden ser catalogadas como iglesias según el mundo neotestamentario? La respuesta dependerá del sentido neotestamentario que se tenga de *Iglesia*. Pero no es objetivo de este artículo dar una respuesta de ese tipo. Lo que importa aquí es la *interpelación comunitaria* de esas sociedades que causan memoria de lo que fue la Iglesia en sus inicios o de lo que fue la Iglesia de los pobres en América Latina.

Sin sacralizar a esas sociedades en movimiento, no se puede negar que ellas muestran una nueva creación social. Dicha *nueva creación* está vinculada a la teología del bautismo. El hombre se incorpora a Jesucristo, renace en Él. Se convierte en una nueva criatura que le permita entrar en la dinámica histórica para vivir la fe. Cuando se observa el renacer histórico de estos hombres y mujeres en vida comunitaria, se presencia una nueva creación. Indudablemente, no se está hablando a un nivel sacramental sino histórico. El renacer se debe a la lucha cotidiana por otro modo de existencia social. ¿Quién los impulsa a ello? El grito interior por vivir. La vida reclama vida digna. Se trata, pues, del regreso al *Dios de la vida*.

3 Para más información, véase Boff (1992, pp. 207-217), Sobrino (1981, pp. 99-142), Ellacuría (1984, pp. 158, 170, 206-208).

El Dios de la vida no es una fórmula teórica, sino un credo histórico que fue recorriendo las venas de América Latina. Dios es conocido y alabado en estas tierras como el Dios que aboga por la vida de los infantes, de los jóvenes, de los ancianos, de los páramos, de las flores, de los bosques, de los ríos, de los mares y de los animales. Cuando hombres y mujeres irrumpen por la defensa de la vida a través de existencias comunitarias arraigadas en un territorio, dibujan el rostro de la divinidad, de la fuerza espiritual que sacude y ensancha las posibilidades de existencia social.

El retorno de lo comunitario como forma política para resistir los embates del mundo del capital y del poder constituye un epicentro epistémico para enfrentar la muerte. Al presenciar tal retorno, es ineludible la confrontación a la fe cristiana, la cual nació como experiencia comunitaria (ἐκκλησία). Las sociedades en movimiento interpelan a cualquier institución que pregona la vida comunitaria.

Conclusión

Hacer una lectura del encuentro de Francisco con los movimientos populares, no solo ha significado un recuento del contenido de sus pronunciamientos, sino también ampliar la reflexión a la vida de los movimientos, hasta el punto de reconocer que sería más apropiado nominarlos sociedades en movimiento. Además, se ha visto que la existencia social de esas sociedades toca la columna vertebral del cristianismo: la comunidad.

Ciertamente, Francisco está realizando una aproximación a esas sociedades, pero ello no significa que tenga presente la densidad de su dimensión comunitaria. En general, el magisterio eclesástico ha tenido una concepción muy abstracta de la sociedad. A este respecto, Marcelo Ciaramella señala lo siguiente:

La sociedad es a menudo presentada como una prolongación del individuo y pareciera que lo que sea asumido a nivel individual se descuenta que se extenderá a la sociedad. No hay en los textos una mirada sociológica o antropológica que permita observar la sociedad como una entidad que es influida por individuos o puede influir sobre ellos, que tiene sus problemáticas, correlación de fuerzas y estructuras propias que sería menester analizar para elaborar respuestas desde la perspectiva cristiana en este caso. Y en esta línea la DSI [Doctrina Social de la Iglesia] carece de un adecuado análisis de la realidad social. (Raubert, 2017, p. 214)

La acción de Francisco al encontrarse con las sociedades en movimiento puede constituir una ruptura epistemológica a propósito del análisis de realidad social. Se abre una ventana en que la DSI deje de ser un comunicado a los líderes políticos y se convierta en una lectura de la realidad de los oprimidos. En otras palabras, que la palabra eclesial esté hidratada de la sangre de los pueblos que reclaman la liberación.

Después de este análisis, la Iglesia no puede limitarse a la valoración de un mero reconocimiento del pobre en cuanto sujeto, pues con seguridad la tendencia teológica no pasará de una Iglesia *constituida* que se une a los pobres, pero que no se ve afectada en sus estructuras y en el modo de hacer teología. En cambio, si la brújula epistemológica comprende un diálogo crítico con el modo de existir de los movimientos populares, es probable que entremos en una *nueva fase*, no solo de la recepción del concilio, sino de la teología latinoamericana. Deconstruir la fe en el Dios de la vida a partir de la acción que crea y transforma la sociedad. Esto va más allá de simples reformismos. Se dirige a plantear en el escenario popular y académico otra comprensión de la historia desde la acción social.

Pues bien, la *cultura del encuentro* con las sociedades en movimiento se erige como el nuevo areópago para pensar los problemas sociales. A partir de esto, no es difícil avizorar una pastoral de futuro, a saber: transitar de la cultura del encuentro a la cultura del hermanamiento para otro modo de existencia social en que la persona, la comunidad y la naturaleza no colisionen entre sí, sino que favorezca la vida. La Iglesia está llamada a reinventarse, a hacer mestizaje con esos hombres y mujeres de comunidad. José María Arguedas decía: “Y corrí, cuesta abajo, a *entroparme* [las cursivas son mías] con los comuneros” (1974, p. 46). El hermanamiento es la posibilidad real para construir una Iglesia de todas las sangres.

Referencias

- Angarita, C. (2016). *La constitución del ser humano como sujeto: teología de la liberación y pensamiento crítico*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Arguedas, J. (1974). *Agua y otros cuentos indígenas*. Lima, Perú: Milla Batres.
- Boff, C. (2007). Teología de la liberación y vuelta al fundamento. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 268, 1001-1027.
- Boff, L. (1992). *Iglesia, carisma y poder: ensayos de eclesiología militante*. Santander, España: Sal Terrae.
- Ellacuría, I. (1984). *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios: para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Santander, España: Sal Terrae.

- Francisco. (2013). *Evangelii gaudium*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Francisco. (2016a). *Discurso del santo padre Francisco a los participantes en el Encuentro Mundial de Movimientos Populares*. Recuperado de https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html
- Francisco. (2016b). *Participación en el II Encuentro Mundial de los Movimientos Populares. Discurso del santo Padre*. Recuperado de: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150709_bolivia-movimenti-popolari.html
- Gutiérrez, G. (1979). *La fuerza histórica de los pobres*. Lima, Perú: CEP.
- Holloway, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*. Madrid, España: Ediciones de Intervención Cultural.
- Kasper, W. (2015). *El papa Francisco: revolución de la ternura y el amor*. Burgos, España: Sal Terrae.
- Rauber, I. (2017). *Laudato si': reflexiones ecuménicas y marxistas para una nueva civilización*. Bogotá, Colombia: Desde Abajo.
- Scannone, J. (2015) El papa Francisco y la teología del pueblo. *Selecciones de Teología*, 54(213), 39-50.
- Sobrino, J. (1981). *Resurrección de la verdadera Iglesia: los pobres, lugar teológico de la eclesiología*. Santander, España: Sal Terrae.
- Stedile, J. (2015). El papa Francisco y los movimientos populares: la importancia de una aproximación histórica. *América Latina en Movimiento*, 505, 1-2.
- Torres, C. (2016). *Educación popular y movimientos sociales en América Latina*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- XII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos. (2012). *Mensaje al pueblo de Dios*. Recuperado de http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20121026_message-synod_sp.html
- Zibechi, R. (2000). *La mirada horizontal*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Zibechi, R. (2003). Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos. *OSAL: Observatorio Social de América Latina*, 9, 185-188.
- Zibechi, R. (2007). *Dispersar el poder: los movimientos sociales como poderes antiestatales*. Bogotá, Colombia: Desde Abajo.
- Zibechi, R. (2017). *Movimientos sociales en América Latina: el "mundo otro" en movimiento*. Bogotá, Colombia: Desde Abajo.

Reseñas

Reviews

Resenhas

Edith González Bernal. *Místicas medievales: el rostro femenino de la teología.*

Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017, pp. 325.

ISBN: 978-958-781-109-4.

Este libro es fruto de una investigación sobre algunas teólogas significativas de la Edad Media. Su autora ha sido docente de Teología y Pedagogía. Habitualmente, se ocupa de temas de teología fundamental, mariología, ecumenismo y espiritualidad, y de temas de pedagogía (historia de la educación, didáctica y currículo), que conjuga con el trabajo de investigación en el Grupo Academia. Ha escrito varios libros y artículos relacionados con ellos.

La obra presenta un estudio sistemático sobre tres maestras místicas medievales que vivieron en una época de una gran riqueza espiritual reflejada en la pintura, la arquitectura, la literatura, pero, en especial, en el quehacer teológico. Las novedades teológicas surgieron de nuevas espiritualidades, las cuales se fueron manifestando en los monasterios, en las órdenes mendicantes y en los movimientos laicales. El libro muestra que estas maestras hallaron un equilibrio entre las profundas inquietudes espirituales del pueblo sencillo y los grandes sistemas teológicos desarrollados a partir de Agustín de Hipona. Estas maestras conjugaron con sabiduría la devoción, la emoción y el conocimiento para alcanzar esa *intelligentia fidei* que lleva a la teología hacia las profundidades del misterio.

Esta obra identifica, interpreta y analiza, a partir de un ejercicio hermenéutico, las categorías y el lenguaje teológico de una teología que tiene más en cuenta la experiencia de quien vive y siente en sus propias entrañas el saberse habitado por Dios. Esta teología mística, representada por tres mujeres laicas (Matilde de Magdeburgo, Margarita Porete y Hadewijch de Amberes), es una teología que parte de las vivencias cotidianas, de la simplicidad de la vida y de las creencias y devociones, a partir de una perspectiva en medio de un contexto eclesial extremadamente religioso, pero en el que compartir la propia experiencia espiritual era causa de sospecha.

En un ejercicio de interpretación del misterio, ellas relacionaron la experiencia de la inmanencia y de la presencia de un Dios inabarcable e irreductible a los sistemas categoriales que excluyen la pasión, el afecto y la devoción. Por ello, su teología mezcla la poesía, la narración, la biografía y la devoción. A través de sus

relatos, reflexionan sobre sus vivencias más profundas y las comunican a través de un lenguaje sintético, analógico y simbólico. La pedagogía de la fe parte de las vivencias cotidianas y descubre a la luz de la fe la obra reconciliadora, liberadora y redentora de Dios. Comprendieron que el anonadarse (*kenosis*) de Cristo constituye un camino para acoger simultáneamente la propia humanidad y la humanidad de otros, en especial, de las personas pobres, excluidas, simples e insignificantes para el mundo. En el seguimiento de Jesús pobre, el alma encuentra el sentido de su vida y la profundidad de su maldad, la cual puede ser corregida desde la humildad y desde la bondad de un Dios generoso y oferente.

El libro presenta una teología atenta a la condición creatural del ser humano. Estas maestras místicas, a partir de la experiencia de sentirse criaturas amadas por Dios, abrazaron el programa del discipulado que exponen los Evangelios y las rupturas con el mundo o con las instituciones que esta decisión implica. Vivieron un amor que ellas describieron como excesivo, fuerte, apasionado, arrollador, ardiente. Ofrecieron una teología autobiográfica, narrativa y sapiencial. Escribieron haciendo uso de las lenguas vernáculas y utilizaron palabras del lenguaje cotidiano, comprensibles y al alcance de todos. Mostraron un camino en el que siempre el ser humano está acompañado por una presencia divina y, por tanto, ese Dios oculto, del que se había venido hablando desde san Pablo y luego Dionisio Areopagita, se hace visible y ofrece la posibilidad de la comunicación humana. Además, elaboraron una teología que se fundamentó en la dimensión sapiencial y mística, encarnada en la vida cotidiana, fundamentada en la fe en Cristo, inspirada por el Espíritu Santo, capaz de conjugar la experiencia de Dios con el dinamismo de la historia, es decir, el servicio al prójimo y el compromiso con la realidad histórica en que Dios se hace presente. Fue una teología que recuperó ella misma su carácter de sabiduría y la necesidad del cultivo de la contemplación del misterio divino. Supieron narrar una experiencia de diálogo con Dios, cargado de las vicisitudes humanas, lleno de un despertar intuitivo, en el que el ser humano se abre y avizora el misterio de Dios.

El libro pretende visibilizar la reflexión, la experiencia y las intuiciones de estas mujeres. En la historia de la Iglesia católica, podemos encontrar muchas maestras espirituales que nutrieron y desarrollaron una auténtica contemplación espiritual de la acción de Dios en la historia a través de varones y mujeres creyentes. Este libro ayuda a visibilizar una teología narrativa, estética, poética y lírica, con la que las mujeres medievales mostraron una experiencia personal de Dios que es Padre, Hijo y Espíritu que hace su trabajo con las personas. Es una teología que establece una comunicación trinitaria a la manera como los seres humanos nos comunicamos: súplicas, reclamos, consejos y sugerencias. Por tanto,

profundizar en los escritos de estas mujeres es siempre una aventura nueva, en la que se abre la expectativa de saber cómo Dios habló por medio de ellas y transformó sus vidas.

El libro muestra cómo estas mujeres, a pesar de las limitaciones de su época, pusieron como punto de partida en la construcción teológica el deleite y el gozo de disfrutar plenamente de la unión con Dios; el saborear internamente la presencia divina que desde siempre ha estado esperando por el ser humano y, a su vez, el sufrir para que esa presencia se dé en el fondo del alma; y el sufrir que conlleva el vaciamiento del yo para dar paso al engendramiento de Dios en el alma. Así, una teología construida a partir del fruir, del deleite ante la creación, del profundizar en el amor humano, nos ayuda a comprender que la redención acontece por múltiples y variados caminos en la vida cotidiana. A partir del conocimiento del amor de Dios, de la divinidad que reside dentro de cada uno, podemos experimentar la fuente de gozo y de plenitud.

La teología mística de estas mujeres representa veta de inesperada riqueza y sabiduría en cuanto ellas supieron colocar la inteligencia de los sentimientos y de los símbolos al servicio del anuncio del Evangelio. Ellas tuvieron que cavar profundo en sus tradiciones y experiencias religiosas, por lo que a nosotros nos corresponde colocar toda variedad y riqueza al servicio de la reflexión teológica contemporánea. Este libro permite redescubrir una rica e inacabada veta de estudio teológico en el que se conjuga el conocimiento sapiencial de la teología con la profunda experiencia de fe articulada en torno a la unión con Dios, alcanzada a través de la *kenosis* para llevar a plenitud la condición creatural humana.

José S. Torres Muñoz
Pontificia Universidad Javeriana

José Luis Mesa (Comp.).
Budismo y cristianismo en diálogo.

Bogotá: Editorial San Pablo, 2018, pp. 122.

ISBN: 987-958-768532-9.

La obra compilada por José Luis Mesa Rueda, reseñada para esta revista, nace como concreción de las reflexiones realizadas en octubre de 2016 en un panel que recibió por título Panel “Cristianismo y budismo: ¿qué puede aprender el uno del otro?”, a propósito de la publicación del libro de Paul F. Knitter *Sin buda no podría ser cristiano*. Este texto aborda desde cinco perspectivas dos preguntas capitales: ¿qué puede aprender el cristianismo del budismo? y ¿qué puede aprender el budismo del cristianismo? Este ejercicio académico busca el reconocimiento de los elementos que les dan riqueza a las dos tradiciones, para generar un diálogo que afronte los retos del futuro ya presente.

La primera perspectiva propuesta por Dencho Quintero, maestro de la comunidad Soto Zen en Colombia, tiene como eje central el misticismo como lugar de encuentro entre el cristiano y el budismo zen. Aunque cada una se configura como una espiritualidad completa, su intención es ofrecer puentes que, a partir del diálogo, permitan profundizar en la propia espiritualidad. Para ello, acude a los antecedentes históricos de encuentro entre cristianismo y budismo, a los momentos de distanciamiento y a las actuales convergencias doctrinales que las acercan.

José Luis Mesa escribe desde la perspectiva del silencio de Dios y el silencio de Buda, subsidiándose de los estudios interreligiosos e interculturales de Raimon Panikkar. La elección del silencio como eje del diálogo supone profundizar en uno de los mayores temores de las sociedades modernas, en tanto revelador de la ausencia de Dios, de la instrumentalización de la vida y de la pérdida de la facultad de la escucha. Se dilucida la comprensión de ese silencio y los elementos que lo acompañan para la constitución de una experiencia que quiera ser espiritual.

Nelson Mafla Terán escribe desde el punto de vista de la estructura retributiva de la acción humana: una lectura cristiano-budista. Su desarrollo gira en torno a la acción humana que es determinada por las configuraciones inherentes a la religión —entendida como la experiencia y como la institución— en la lógica retribución. Trabaja la correlación entre acción y favor divino/opportunidad perdida,

desde la historia de las religiones, para finalmente afirmar que esta lógica es superada por el budismo y el cristianismo gracias a la libertad y la gratuidad.

Knitter escribe sobre una praxis liberadora budista-cristiana. Si bien parte del sufrimiento como lugar común del cristianismo y del budismo, muestra por qué y cuáles son las interpelaciones que desde una teología liberadora se hacen al budismo, así como por qué y cuáles son los reclamos que un budismo liberador le hace al cristianismo. Este es un esfuerzo por complementar las comprensiones y las praxis de compasión y justicia en el ámbito de lo privado y de lo público.

Victorino Pérez escribe *Un diálogo con Knitter y Sin Buda no podría ser cristiano*. Allí presenta el libro de Knitter y de manera muy personal el diálogo epistolar que mantuvo con el teólogo norteamericano a propósito de sus comunes intereses investigativos. Determina que su relación con Buda y con Jesús no se trata de promiscuidad sino de una hibridez que considera necesaria, en tanto Buda y Jesús son igual de importantes.

Es una obra de gran valor, gracias a su lenguaje claro y a los aportes precisos de cada autor, que se va hilando capítulo a capítulo. Es un gran acierto ofrecer a los lectores desde narrativas biográficas y académicas puntos de discusión doctrinales y prácticos para tender puentes entre ellos que no buscan la homogeneización sino el diálogo a partir de las caracterizaciones particulares.

Desde la introducción hay una invitación argumentativa a leer hasta todos y cada uno de los capítulos; sin embargo, se inicie por el capítulo que se inicie será imposible no leerlos todos, ya que las perspectivas son tan variadas y ricas que no se superponen una a la otra; más bien, se complementan y enriquecen. Es importante resaltar que el texto nace de la necesidad que mostraron los asistentes —entre quienes me incluyo— al evento en un principio mencionado. Es razón de alegría comprobar que escriben quienes dieron vida a tal encuentro y que los capítulos tienen la profundidad que permite la escritura de unas páginas mucho más reposadas.

Este libro es apto para quienes desde cualquier ámbito teológico y práctico desean acercarse a un esfuerzo por el establecimiento de un diálogo, que no solo busca puntos en común, sino que reconoce, en tradiciones ya establecidas, los puntos de encuentro para iniciar y permanecer en un diálogo fraterno que da cuenta de las diferencias teóricas y prácticas, y en su afirmación se lanza a tender puentes de encuentros prácticos y teóricos.

María Alejandra Alvarado Navarrete
Pontificia Universidad Javeriana

Alcances y políticas editoriales

La *Revista Albertus Magnus*, editada por la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás, Colombia, publica dos veces al año, y tiene tres secciones, a saber:

1. Artículos y estudios

La *Revista Albertus Magnus* ofrece el espacio para publicar escritos inéditos resultados de investigación en las diferentes áreas de la Teología (Teología Sistemática, Estudios Bíblicos, Teología Pastoral, Teología Moral, Ecumenismo, Historia de la Iglesia, Derecho Canónico, Teología de las Religiones) y en el carácter interdisciplinar de la misma (Ciencias de la Religión, Teología y Pedagogía, Teología y Ciencias Sociales).

2. Reflexiones

Dentro de la *Revista Albertus Magnus* se encuentra también la sección que incluye pequeños escritos que profundizan en el conocimiento teológico, pero con una perspectiva no científica sino de socialización del pensamiento o comunicación de experiencias, enriqueciendo la escuela teológica de la Facultad. Y eventualmente se publicarán en esta sección resúmenes de trabajos de grado de alta calificación.

3. Reseñas

Por último, en esta sección la *Revista Albertus Magnus* pretende dar a conocer la actualidad de la investigación y reflexión teológica, en sus diferentes propósitos sistemáticos, bíblicos y pastorales, y que es producida en otras editoriales del mundo.

Condiciones para los autores

Los autores que quieran dar a conocer sus productos en la revista tienen que tener en cuenta los criterios que se exigen a las revistas científicas e indexadas. Las condiciones que pedimos son:

- Los artículos deben presentarse en un archivo Word, tamaño carta, márgenes de 2,5 cm por cada uno de los cuatro lados, en fuente Times New Roman tamaño 12, a espacio y medio (1.5) y debe estar paginado en la parte inferior hacia el centro de la página.
- La extensión de los artículos debe estar comprendida entre 7.000 y 10.000 palabras incluyendo título, subtítulos, resumen, palabras clave, notas a pie, lista de referencias bibliográficas y anexos (20 a 25 páginas aproximadamente).
- Las notas a pie de página deben estar en letra Times New Roman 10 y a espacio sencillo.
- En términos de contenido, además del desarrollo central, los textos deben contar con los siguientes elementos:
 - Título del artículo, con un * a pie de página que diga el tipo de artículo y la procedencia.
 - Autor (es), con ** a pie de página que diga el último título académico del autor (es), la afiliación a la institución que tiene y el correo electrónico del mismo (s).
 - Resumen en español, inglés y portugués que no supere las 120 palabras.
 - Palabras clave en español, inglés y portugués, mínimo cuatro, máximo seis.
 - Introducción: En esta parte se hace una presentación al tema a desarrollar, la descripción del problema o la pregunta de investigación a resolver así como una presentación de las secciones o apartados en las que estará dividido el texto.
 - Al final del artículo debe aparecer la lista de referencias completas que se utilizaron en la elaboración del contenido; toda referencia que se haga en el texto debe estar respaldada por una referencia en esta lista.
 - Al menos 30 citas que soporten el texto.
- Los artículos deben ser inéditos, lo que implica que no deben estar publicados en otras revistas ni en proceso de revisión /o evaluación.

- Los artículos deben estar escritos en un lenguaje accesible a públicos de diferentes disciplinas y preferiblemente se esperan que sea un resultado de un proceso de investigación culminado o en curso, en el que se evidencie los aportes a la discusión disciplinar.
- La primera vez que se use una sigla o abreviatura, ésta deberá ir entre paréntesis después de la fórmula completa; las siguientes veces se usará únicamente la sigla o abreviatura.
- Las citas textuales que sobrepasen las 40 palabras deben colocarse en formato de cita larga, a espacio sencillo y márgenes reducidos.
- La bibliografía debe presentarse en estricto orden alfabético. Las referencias bibliográficas y citaciones deben incorporarse al texto siguiendo la modalidad APA. Es importante tomar en consideración que bajo la norma APA, en ningún caso se utiliza op. cit., ibid. o ibidem. La citación se debe hacer tomando como referencia los siguientes ejemplos:

Libro de un solo autor:

Cita dentro del texto: (Kaldor, 2001, p.23)

Cita en la bibliografía: - Kaldor, M. (2001). *Las nuevas guerras*. Barcelona: Tusquets.

Libro de dos o tres autores:

Cita dentro del texto: (González, Bolívar, Vázquez, 2002, pp.35-37)

Cita en la bibliografía: - González, F; Bolívar, I; Vázquez, T. (2002). *Violencia política en Colombia. De la nación fragmentada a la construcción del Estado*. Colombia: Antropos.

Libro de cuatro o más autores:

Cita dentro del texto: (García et al, 2013, p.130)

Cita en la bibliografía: - García, R; Buendía, H; Medina, M; Zuluaga, J; Uprimny, R; Sánchez, N; Ramírez, S; Giraldo, F; Pardo, A. *Entre Uribe y Santos. La hora de la paz o la solución imposible de la guerra*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Capítulo de libro:

Cita dentro del texto: (Jaramillo, 2012, p.124)

Cita en la bibliografía: - Jaramillo, J. (2012). Representar, narrar y tramitar institucionalmente la guerra en Colombia: una mirada histórico – hermenéutica a las comisiones de estudio sobre la violencia. En García, R; Jiménez, A; Wilches, J. (eds). *Las víctimas: entre la memoria y el olvido* (pp.121-136). Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Artículo de revista:

Cita dentro del texto: (Arbeláez, 2001, p.20)

Cita en la bibliografía: - Arbeláez, M. (2001). Comunidades de paz del Urabá Chocoano. *Controversia*, 177, 11-40.

Documentos de internet:

Cita dentro del texto: (Rodríguez, 2002)

Cita en la bibliografía: - Rodríguez, F. (2002). Fukuyama y Huntington en la picota. Recuperado de:

<http://nodulo.org/ec/2002/n009p07.htm> (2013, 24 de mayo).

Artículo de prensa:

Cita dentro del texto: (El Espectador, 2013, 31 de marzo, p.17)

Cita en la bibliografía: ¿incubadoras de miseria? (2013, 24 de marzo). El Espectador

Derechos de autor y retribución

El autor cede los derechos a la Universidad una vez presente su artículo a la revista. No puede haber una reproducción parcial o total del escrito en otro espacio editorial, a menos que se cite la fuente. Al autor se le darán dos ejemplares impresos de la revista donde se publique su artículo y el mismo en documento pdf.

Evaluación de los artículos y procedimiento en caso de conflicto de intereses.

Los artículos serán evaluados por dos especialistas externos, según el sistema de doble ciego, establecida esta pauta de arbitraje por el consejo editorial. En caso de discrepancia o desacuerdo con la evaluación hecha, se consultará a un tercer especialista. Cada autor recibirá los resultados de la evaluación dos meses después al envío del documento, como tiempo máximo. El comité editorial tiene la facultad de decidir, de acuerdo al contenido del artículo, en qué sección son publicados los artículos que son evaluados positivamente.

Envío de textos

Los artículos, reflexiones y reseñas deben enviarse al correo electrónico: revistaalbertusmagnus@usantotomas.edu.co, como documento adjunto, según las indicaciones antes expuestas.

Suscripción y canje

El contacto para solicitud de la revista, suscripción y canje es:

Revista Albertus Magnus (RAM)

Facultad de Teología

Universidad Santo Tomás

Carrera 9A # 63-28

Bogotá, Colombia.

Teléfono: (57-1) 587 8797, ext. 3722 y 3721

Correo electrónico: revistaalbertusmagnus@usantotomas.edu.co

Sitio web: <http://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/albertus-magnus/index>

Scope and editorial policy

The Journal *Albertus Magnus*, published twice a year by the Faculty of Theology of Universidad Santo Tomás, Colombia is structured under the following sections:

1. Articles and studies

Albertus Magnus seeks to contribute and strengthen the academic community through the publication of unreleased texts resulting of research in different areas of Theology (Systematic Theology, Biblical Studies, Pastoral Theology, Moral Theology, Ecumenism, History of Church, Canon Law and Theology of Religion) and also in its interdisciplinary nature (Religion Studies, Pedagogy and Theology, Social Sciences and Theology).

2. Reflections

Albertus Magnus has a section that includes short writings that deepen into theological knowledge, not from a scientific perspective but through socialization of thoughts and communication of experiences in order to provide the school of theology of the faculty with a product of interest and relevance. Eventually, some of the highly rated thesis will be published in this section.

3. Reviews

Finally *Albertus Magnus* pretends to show the developments in research and theological reflection, in its different systematic, biblical and pastoral purposes which are produced in other editorials around the world.

Requirements for authors

The authors who want to publish their work in the journal must follow the regulations for the elaboration of indexed scientific journals. The conditions we request are:

- Articles must be written in Word, letter size, 2,5 cm margins for each of the four sides, Times New Roman, 12 point font size, (1.5) spacing and page numbers have to be placed in the bottom center of every page.
- Length of articles must be between 7.000 and 10.000 words including title, subtitle, abstract, keywords, footnotes, list of references and annexes (20 to 25 pages).
- Footnotes must be Times New Roman, 10 point font size and single spaced.
- Apart from the main theme, texts must have the following elements:
 - Title, with * footnote indicating type of article and sources.
 - Author (s), with ** footnote indicating last academic qualifications of author (s), filiation to institution and E-mail.
 - Abstract in Spanish, English and Portuguese with maximum length of 120 words.
 - Keywords maximum 6 and minimum 4 in Spanish, English and Portuguese.
 - Introduction: There must be a presentation of the main theme to be developed, description of problem and research question as well as a presentation of the sections that constitute the text.
 - At the end of the article there must be a complete list of the references that were used for developing the content; all references in the text must be supported by a reference in the list.
 - At least 30 quotations supporting the text.
- Articles must be unreleased, which means they cannot be published in other journals and they cannot be under review or evaluation processes.
- The article must be written in a language accessible to readers from different disciplines and respond preferably to research findings or well-founded proposals which evidence contributions to the scientific debate.
- The first time an acronym or abbreviation is used, it must be in parentheses after the complete formula; the following times only acronym or abbreviation will be used.

- Quotations exceeding 40 words must be placed in long quote format, single spaced and reduced margins.
- References must be presented in strict alphabetical order. References and quotations must be incorporated into the text following APA norms, op. cit., ibid. or ibidem must not be used. Quotations should be done taking into account the following examples:

Book written by a single author:

Quotation in the text: (Kaldor, 2001, p.23) Quotation in the references: - Kaldor, M. (2001). *New Wars*. Barcelona: Tusquets.

Book written by two or three authors:

Quotation in the text: (González, Bolívar, Vázquez, 2002, pp.35-37)
Quotation in the references: - González, F; Bolívar, I; Vázquez, T. (2002). *Violencia política en Colombia. De la nación fragmentada a la construcción del Estado*. Colombia: Antropos.

Book written by four or more authors:

Quotation in the text: (García et al, 2013, p.130)
Quotation in the references: - García, R; Buendía, H; Medina, M; Zuluaga, J; Uprimny, R; Sánchez, N; Ramírez, S; Giraldo, F; Pardo, A. *Entre Uribe y Santos. La hora de la paz o la solución imposible de la guerra*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Chapter:

Quotation in the text: (Jaramillo, 2012, p.124)
Quotation in the references: - Jaramillo, J. (2012). Representar, narrar y tramitar institucionalmente la guerra en Colombia: una mirada histórico-hermenéutica a las comisiones de estudio sobre la violencia. En García, R; Jiménez, A; Wilches, J. (eds). *Las víctimas: entre la memoria y el olvido* (pp.121-136). Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Journal article:

Quotation in the text: (Arbeláez, 2001, p.20)
Quotation in the references: - Arbeláez, M. (2001). Comunidades de paz del Urabá Chocoano. *Controversia*, february, 177, pp.11-40.

Internet documents:

Quotation in the text: (Rodríguez, 2002)

Quotation in the references: - Rodríguez, F. (2002). Fukuyama y Huntington en la picota. Recuperado de: <http://nodulo.org/ec/2002/n009p07.htm> (2013, 24 de mayo).

Press article:

Quotation in the text: (El Espectador, 2013, 31 de marzo, p.17) Quotation in the references: ¿incubadoras de miseria? (2013, 24 de marzo). El Espectador

Copyright and retribution

The author transfers the copyrights to the University once he/she presents his/her article to the journal. There cannot be a partial or total of the writing in any other editorials, unless the source is quoted. The author will receive two printed issues of the journal where his/her article is published and also a PDF copy.

Evaluation of articles and procedures in case of conflict of interests.

According to the provisions established by the editorial committee for the evaluation of articles, they will be evaluated by two external specialists, using the blind experiment methodology. In case of discrepancy or disagreement with the evaluation, there will be a third specialist. Authors will receive the results of the evaluation within two months after sending the document. The editorial committee will decide in which section the article will be placed according to its content.

Send texts

Articles, reflections and quotations must be emailed to: revistaalbertusmagnus@usantotomas.edu.co, as attachment according to the abovementioned instructions.

Subscription and exchange

Contact for request, subscription and exchange of the journal is:

Albertus Magnus Journal (RAM)

Faculty of Theology

Universidad Santo Tomás

Carrera 9 A No. 63-28

Bogotá, Colombia.

Phone: (571) 5878797 Ext. 3722 and 3721

E-mail: revistaalbertusmagnus@usantotomas.edu.co

Website: <http://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/albertus-magnus/index>

Abrangência e políticas editoriais

A revista *Albertus Magnus*, editada pela Faculdade de Teologia da Universidade Santo Tomás, Colômbia, tem suas edições publicadas duas vezes ao ano, e possui três seções:

1. Artigos e estudos

A Revista *Albertus Magnus* oferece o espaço para publicar artigos inéditos, resultados de pesquisas nas diferentes áreas da Teologia (Teologia Sistemática, Estudos Bíblicos, Teologia Pastoral, Teologia Moral, Ecumenismo, História da Igreja, Direito Canônico, Teologia das Religiões) e de caráter interdisciplinar da mesma (Ciências da Religião, Teologia e Pedagogia, Teologia e Ciências Sociais).

2. Reflexões

Dentro da Revista *Albertus Magnus* encontra-se também a seção que inclui breves artigos que aprofundam o conhecimento teológico, mas com uma perspectiva não científica, mas de socialização do pensamento ou compartilhamento de experiências, enriquecendo a escola teológica da Faculdade. Eventualmente, serão publicados nesta seção resumos de trabalhos de graduação de alta qualidade.

3. Resenhas

Por último, nesta seção, a Revista *Albertus Magnus* pretende expor a atualidade da pesquisa e reflexão teológica, em seus diferentes propósitos sistemáticos, bíblicos e pastorais, e que é produzida em outros editoriais do mundo.

Condições para os autores

Os autores que queiram publicar seus artigos ou reflexões na revista, precisam considerar os critérios exigidos por revistas científicas e indexadas. Portanto, as condições para o envio são:

- Os artigos devem ser apresentados em um arquivo Word, tamanho A4, margens de 2,5 cm (superior, inferior, direita e esquerda), em fonte Times New Roman, tamanho 12, espaço entre linhas de 1,5, com paginação na parte inferior da folha, centralizado.
- O artigo deve conter entre 7000 e 10000 palavras, incluindo o título, subtítulos, resumo, palavras-chave, notas de rodapé, referências bibliográficas e anexos (cerca de 20 páginas).
- As notas de rodapé devem estar em letra Times New Roman, 10 e espaçamento simples.
- A respeito dos conteúdos, além do desenvolvimento central, os textos devem empregar alguns elementos:
 - Título do artigo, com um * no rodapé da página que descreva o tipo de artigo e sua procedência.
 - Autor(es), com ** no rodapé da página, contendo o último título acadêmico do autor(es), o vínculo institucional que possui e o e-mail do(s) mesmo(s).
 - Resumo em espanhol, inglês e português de no máximo 120 palavras.
 - Palavras-chave em espanhol, inglês e português; mínimo quatro, máximo de seis.
 - Introdução: nesta parte, é realizada uma apresentação do tema desenvolvido, a descrição do problema ou da pergunta de pesquisa que deve ser resolvida, assim como uma apresentação das seções ou divisões encontradas no texto.
 - Ao final do artigo deve aparecer a lista de referências completa utilizada na elaboração do conteúdo. Toda referência feita no texto deve estar referenciada na lista.
 - Deve ser fundamentado em outros textos e conter ao menos 30 citações.
- Os artigos devem ser inéditos, o que implica que não devem constar em outras revistas nem em processo de revisão ou avaliação.

- Os artigos devem estar escritos de forma acessível a públicos diferentes e de disciplinas variadas. É preferível que seja resultado de um processo de pesquisa já terminado ou ainda em andamento desde que seja evidenciado o aporte para a discussão disciplinar.
- A primeira vez em que uma sigla ou abreviatura aparecer no texto, deve estar entre parênteses, depois do nome completo. Nas vezes subsequentes será usado somente a abreviatura ou sigla.
- As citações que ultrapassem 40 palavras, devem ser colocadas fora do texto, espaçamento simples e com redução de margens.
- As referências devem ser ordenadas em ordem alfabética. As referências bibliográficas e citações devem seguir a modalidade APA. É importante lembrar que segundo as normas APA, em nenhum caso é utilizado op. Cit, ibid ou ibidem. A citação deve ser feita tomando como referência os seguintes exemplos:

Livro com um único autor:

Citação no corpo do texto: (Kaldor, 2001, p.23).

Citação na lista de referências: (Kaldor, M. (2001). *Las nuevas guerras*. Barcelona: Tusquets.

Livro com dois ou três autores:

Citação no corpo do texto: (González, Bolívar, Vázquez, 2002, pp.35-37).

Citação na lista de referências: González, F; Bolívar, I; Vázquez, T. (2002). *Violencia política en Colombia. De la nación fragmentada a la construcción del Estado*. Colômbia: Antropos.

Livro de quatro ou mais autores:

Citação no corpo do texto: (García et al, 2013, p.130).

Citação na lista de referências: García, R; Buendía, H; Medina, M; Zuluaga, J; Uprimny, R; Sánchez, N; Ramírez, S; Giraldo, F; Pardo, A. *Entre Uribe y Santos. La hora de la paz o la solución imposible de la guerra*. Bogotá: Universidade Distrital Francisco José de Caldas.

Capítulo de livro:

Citação no corpo do texto: (Jaramillo, 2012, p.124).

Citação na lista de referências: Jaramillo, J. (2012). *Representar, narrar y tramitar institucionalmente la guerra en Colombia: una mirada histórico-hermenéutica a las comisiones de estudio sobre la violencia*. En García, R; Jiménez, A; Wilches, J. (eds). *Las víctimas: entre la memoria*

y el olvido (pp.121-136). Bogotá: Universidade Distrital Francisco José de Caldas.

Artigo de revista:

Citação no corpo do texto: (Arbeláez, 2001, p.20).

Citação na lista de referências: Arbeláez, M. (2001). Comunidades de paz del Urabá Chocoano. *Controversia*, fevereiro, 177, pp.11 40.

Documentos disponíveis na internet:

Citação no corpo do texto: (Rodríguez, 2002).

Citação na lista de referências: Rodríguez, F. (2002). Fukuyama y Huntington en la picota. Disponível em: <http://nodulo.org/ec/2002/n009p07.htm> (2013, 24 de maio).

Artigo disponível em jornal:

Citação no corpo do texto: (El Espectador, 2013, 31 de março, p.17).

Citação na lista de referências: ¿incubadoras de miseria? (2013, 24 de março). El Espectador.

Direitos do autor e retribuição

O autor cede os direitos à Universidade uma vez que apresente seu artigo na revista. Não pode haver nenhuma reprodução parcial ou total do artigo em outro espaço editorial, a menos que a fonte seja citada. O autor receberá dois exemplares impressos da revista que contenha seu artigo publicado e também em pdf.

Avaliação dos artigos e procedimentos em caso de conflito de interesses.

Os artigos serão avaliados por dois pareceristas externos, segundo o sistema duplo cego por pares, estabelecida a pauta escolhida pelo conselho editorial. Em caso de desacordo com a avaliação realizada, será consultado um terceiro especialista. Cada autor receberá os resultados da avaliação no máximo em dois meses depois do envio do documento. O comitê editorial tem a faculdade de decidir, de acordo com o conteúdo do artigo, em que seção serão publicados os artigos avaliados de forma positiva.

Envio dos textos

Os artigos, reflexões e resenhas devem ser enviadas em anexo para o e-mail: revistaalbertusmagnus@usantotomas.edu.co, de acordo com as indicações expostas nas políticas editoriais.

Inscrição e/ ou substituição

O contato para solicitar a revista, inscrição e troca é:

Revista Albertus Magnus (RAM)

Faculdade de Teología

Universidade Santo Tomás

Carrera 9 A No. 63-28

Bogotá, Colômbia.

Telefone: (571) 5878797 Ext. 3722 y 3721

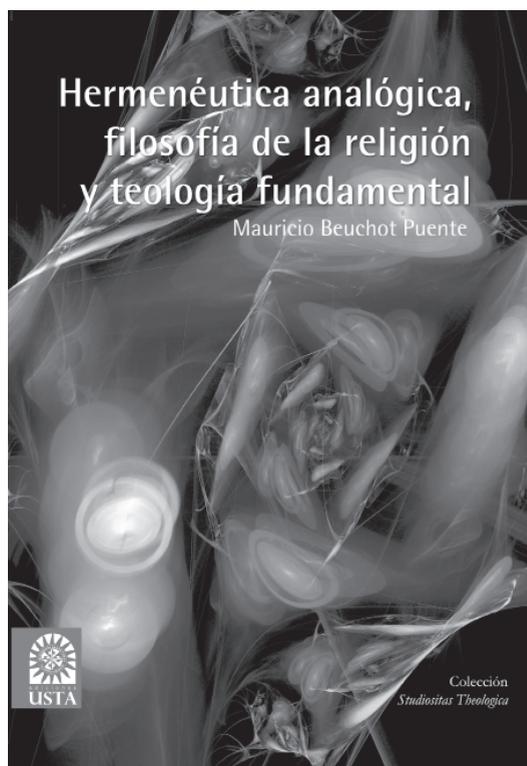
E-mail: revistaalbertusmagnus@usantotomas.edu.co

Site: <http://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/albertus-magnus/index>

Hermenéutica analógica, filosofía de la religión y teología fundamental

En este libro se cristaliza el interés por la utilización de una hermenéutica analógica en el campo de la filosofía de la religión y la teología, concretamente de lo que se ha llamado *teología fundamental*, que tiene mucha cercanía con la filosofía. En efecto, abarca lo que antes se consideraba campo de apologética y de los fundamentos o bases de la teología en la razón, los *preambula fidei*, como los llamaba Santo Tomás de Aquino. Coincide con lo que los filósofos analíticos llaman *filosofía de la religión*, la cual contiene los temas que antes se trataban en la teología natural o teodicea.

Mauricio Beuchot Puente
(Autor)



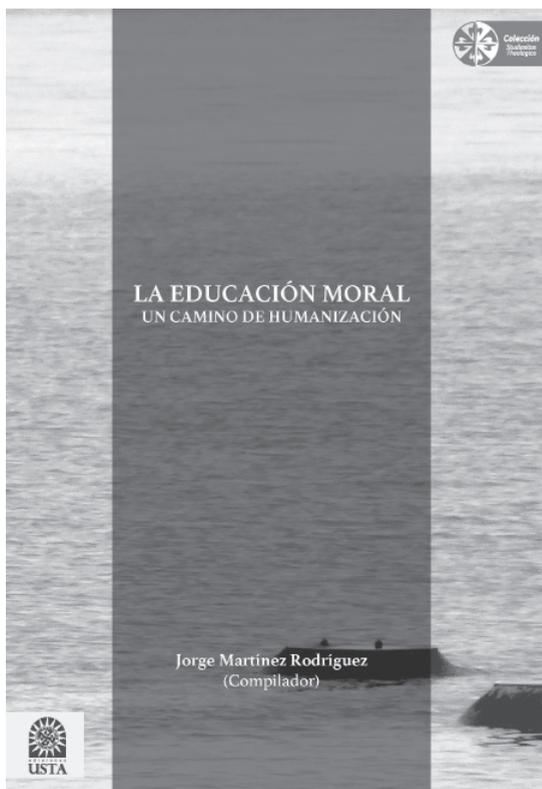
La educación moral: un camino de humanización

La educación moral se ha convertido en una preocupación de muchas instituciones.

No sólo preocupa a escuelas, colegios o universidades, sino también a empresas privadas y públicas. Los discursos sobre la ética y sus diferentes especializaciones profesionales se han reducido a discusiones teóricas que no logran impactar en las estimativas y sensibilidades morales de las personas y grupos. Ya ha dejado también sólo de preocupar a instituciones religiosas porque se evidencia en la sociedad en general la falta de criterios y convicciones éticas, pero sobre todo de comportamientos morales que humanicen y respeten los principios fundamentales de la dignidad humana y la convivencia.

Esta obra, resultado de diferentes investigaciones, quiere ofrecer a educadores algunos aportes e intuiciones desde las corrientes actuales sobre educación moral.

Jorge Martínez Rodríguez
(Compilador)



La categoría teológica Signos de los Tiempos: desde el Concilio Vaticano II al Pentecostés de Aparecida y Francisco

Es habitual en los ambientes teológicos y pastorales la llamada a discernir los signos de los tiempos; desde el Concilio Vaticano II y hasta nuestros días, mucho se habla de ellos. El texto que presentamos se dedica al estudio de esta categoría teológica, buscando responder a preguntas como: ¿Qué entiende la Iglesia por signos de los tiempos? ¿Cuáles son los orígenes de la expresión signos de los tiempos? ¿Cómo la ha usado la teología católica y especialmente América Latina? ¿Cuáles son los criterios que permiten su discernimiento? ¿Qué valoración teológica podemos hacer de ellos? Se trata no sólo de un estudio que hace un recorrido histórico de esta categoría, sino también de un análisis teológico que permita su discernimiento.

Patricio Merino
(Autor)



