Revista Aragonesa de Teología

CRETA
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Año XXX – Nº 60 – 2024

EDITA

C.R.E.T.A.

Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Dirección

Manuel Fandos Igado

Subdirección

Armando Cester Martínez y Bernardino Lumbreras Artigas

Comité científico

ALDAVE MEDRANO, Mª ESTELA (FAC. TEOL. VITORIA – GASTEIZ))
ANDREU CELMA, JOSÉ MARÍA (CRETA)
ARREGUI MORENO, FERNANDO (CRETA)
BADIOLA SAÉNZ DE UGARTE, JOSÉ ANTONIO (FAC. TEOL. VITORIA – GASTEIZ)
BLANCO BERGA, JOSÉ IGNACIO (CRETA)
BROTÓNS TENA, ERNESTO JESÚS (OBISPO DE PLASENCIA)
CESTER MARTINEZ, ARMANDO (CRETA)
FERNÁNDEZ GARCÍA, PLÁCIDO
FRAILE YÉCORA, PEDRO (CRETA)
GARCÍA MARTÍNEZ, FRANCISCO (UPSA)
GÉNOVA OMEDES, FRANCISCO JOSÉ (CRETA)
GÓMEZ GARCÍA, ENRIQUE (U. LOYOLA)
GRANADA CAÑADAS, DANIEL (UNAV)
JAIME NAVARRO, JESÚS (CRETA)
LUMBRERAS ARTIGAS, BERNARDINO (CRETA)
NOVOA PASCUAL, LAURENTINO
PÉREZ PUEYO, EDUARDO (CRETA)
RUIZ MARTORELL, JULIÁN (OBISPO DE SIGÜRNZA – GUADALAJARA)
VADILLO COSTA, PABLO (USJ)

Comité asesor

AGUADED GÓMEZ, JOSÉ IGNACIO (UHU
BRAVO ÁLVAREZ, MARÍA ÁNGELES (UZ)
CORTÉS MOREIRA, SANDRA (UALG)
DEL REAL, MARÍA FERNANDA (UNIR)
DIEZ BOSCH, MIRIAM (U. BLANQUERNA)
GADEA, WALTER (UNIA)
LARRAGUETA TURRILLAS, JOSÉ IGNACIO
LOPES NETO, MIGUEL (UCP)
LÓPEZ PENA, ZÓSIMO (USC)
MARTA LAZO, CARMEN (UZ)
MARTOS ORTEGA, JOSÉ MANUEL (UNIR)
PÉREZ ESCODA, ANA MARÍA (U. NEBRIJA)
PÉREZ RORÍGUEZ, MARÍA AMOR (UHU)
VILARIÑO CANTERO, JOSÉ FRANCISCO (U. VITORIA)

Administración

C.R.E.T.A

Ronda Hispanidad, 10. 5009. Zaragoza

Impresión

COPY CENTER DIGITAL

ISSN: 1135-0547

Depósito Legal: z-169/95

Índice de contenidos

EDITORIAL: Jubileos y Renovación: Caminos de Evangelización hoy..... 5

- Los jubileos en la historia de la Iglesia *(Isidoro Miguel García)*..... 7

- En el año jubilar los cristianos estamos llamados a ser signos tangibles de esperanza para aquellos que viven en condiciones de penuria *(Armando Cester Martínez)*..... 27

- Tomás de Aquino y su espiritualidad *(Jesús Díaz Sariego)*..... 53

- La catolicidad de la Iglesia según Y. Congar: el camino para su reforma *(Javier García Valenzuela)*.....75

- Estudiar Teología a la tercera edad: Una reflexión desde la jubilación *(Enrique Laborda Andrés, Luis Carmelo Molina Pinilla, Fernando Zubiri de Salinas)*.....113

- El mal como problema *(José Miguel Capapé Abós)* 133

ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 60 - 2024 / julio - diciembre

EDITORIAL

Jubileos y Renovación: Caminos de Evangelización hoy

En este número nos adentramos en la profunda interacción entre la tradición y la renovación dentro de la Iglesia Católica, explorando cómo los jubileos, los llamados a la reforma eclesiástica, el aprendizaje en la tercera edad, y la reimaginación del concepto del mal se entrelazan en el proceso continuo de evangelización. Los seis artículos seleccionados abordan estas temáticas bajo una luz que no solo celebra hitos importantes en la vida de la Iglesia, sino que también propone nuevas vías para vivir y expresar nuestra fe.

Isidoro Miguel García nos ofrece un recorrido histórico por los jubileos, destacando su papel en la renovación de la fe y la conversión personal y comunitaria, lo que a su vez impulsa a la Iglesia hacia una mayor inclusión y comprensión de su misión evangelizadora. Armando Cester Martínez subraya la importancia de ser signos de esperanza en el año jubilar, reflexionando sobre cómo la presencia activa de los cristianos entre los marginados es una manifestación poderosa del Evangelio en acción.

Jesús Díaz Sariego contempla la espiritualidad de Santo Tomás de Aquino, cuyo enfoque integrador de fe y razón ofrece una guía para articular una apologética moderna que responde a las preguntas y desafíos de nuestro tiempo, una herramienta esencial para la nueva evangelización. Javier García Valenzuela analiza la catolicidad de la Iglesia a través de las ideas del teólogo Yves Congar, destacando cómo la reforma inspirada por el Vaticano II puede ser vista como una respuesta al llamado a una evangelización más auténtica y arraigada.

Enrique Laborda Andrés, Luis Carmelo Molina Pinilla, y Fernando Zubiri de Salinas, al compartir sus motivaciones para estudiar teología en la tercera edad, ilustran cómo el aprendizaje continuo y la participación activa en la comunidad académica pueden enriquecer la misión evangelizadora de la Iglesia, mostrando que el testimonio y la sabiduría no tienen fecha de caducidad. José Miguel Capapé Abós, al abordar el complejo tema del mal desde una nueva perspectiva teológica, nos invita a dialogar sobre una de las mayores barreras para la fe contemporánea, proponiendo que

una comprensión más profunda del mal puede facilitar un testimonio más convincente de la buena nueva del amor.

Este número pretende señalar que la rica tradición intelectual y espiritual de la Iglesia puede inspirar y equipar a los fieles para enfrentar los desafíos de la evangelización en el siglo XXI. Al reflexionar sobre estos temas, la comunidad de creyentes está mejor preparada para llevar el mensaje del Evangelio a todos los rincones del mundo moderno, renovando la fe y dando pistas de respuesta a las preguntas más difíciles que a todos nos asaltan.

En un año jubilar en el que también tiene presencia señalada Santo Tomás de Aquino pretendemos recoger reflexiones y trabajos que tengan su foco en estos dos acontecimientos relevantes para la historia y vida de nuestra Iglesia.

El año jubilar "Peregrinos de la Esperanza" y el 750 aniversario del fallecimiento de Santo Tomás de Aquino se complementan mutuamente en la misión de la Iglesia de evangelizar a través de un compromiso renovado con la fe, la razón, y la esperanza. Al profundizar en la sabiduría de Tomás y al vivir el jubileo como verdaderos peregrinos de la esperanza, los católicos podemos estar mejor equipados para llevar el mensaje de salvación de Cristo a un mundo que busca.

Revista Aragonesa de Teología
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Los jubileos en la historia de la Iglesia

Jubilees in the history of the Church

Isidoro Miguel García
Canónigo archivero – bibliotecario. Cabildo de la archidiócesis de Zaragoza
isidoromigar@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0002-6256-6726

Resumen

En este trabajo se ofrece un recorrido histórico por los treinta Jubileos celebrados desde su institucionalización en 1300 hasta el Jubileo de 2025 convocado por el Papa Francisco. Explora su origen en el Antiguo Testamento, su evolución en la Iglesia Católica y su impacto espiritual, cultural y social. Cada Jubileo es someramente analizado en su contexto histórico, destacando los frutos espirituales, las indulgencias y las transformaciones urbanísticas y económicas que promovieron, especialmente en Roma. Además, el texto profundiza en el significado teológico de los Jubileos, su capacidad para renovar la fe y su relevancia como manifestación de unidad y esperanza. Un trabajo breve que permite entender cómo estas celebraciones reflejan la historia de la Iglesia y sus desafíos a lo largo del tiempo.

Palabras clave: Jubileo, indulgencia, historia de la Iglesia católica, espiritualidad, peregrinos.

Abstract

This work offers a historical overview of the thirty Jubilees celebrated since their institutionalisation in 1300 until the next Jubilee in 2025 called by Pope Francis. It explores their origin in the Old Testament, their evolution in the Catholic Church and their spiritual, cultural and social impact. Each Jubilee is briefly analysed in its historical context, highlighting the spiritual fruits, the indulgences and the urban and economic transformations they promoted, especially in Rome. In addition, the text delves into the theological significance of the Jubilees, their capacity to renew faith and their relevance as a manifestation of unity and hope. A brief work that allows us to understand how these celebrations reflect the history of the Church and its challenges over time.

Key words: Jubilee, indulgence, Catholic Church history, spirituality, pilgrims.

Introducción

El tema sobre el que vamos a reflexionar lleva por título: Los Jubileos en la historia de la Iglesia. Es decir, la historia de cada uno de los 30 Jubileos celebrados. No nos corresponde -como historiadores- profundizar ahora en el fundamento bíblico, teológico, moral, celebrativo, cultural o pastoral de los Jubileos. Nos ceñimos al origen y desarrollo de los Jubileos a lo largo de la historia de la Iglesia: desde la Edad Media hasta la aurora del tercer milenio. La historia es un lugar teológico en el que Dios se revela y va derramando su gracia. La continua afluencia de peregrinos a la Ciudad Eterna motivó al papa Bonifacio VIII a convocar un Jubileo cada cien años y a promulgar las indulgencias correspondientes.

En la doctrina católica, la indulgencia, a diferencia del sacramento de la penitencia o de la reconciliación, no perdona el pecado en sí mismo, sino que libera de las penas de carácter temporal que de otro modo los fieles deberían purgar, sea durante su vida terrenal o después de la muerte en el Purgatorio. Para ganar la indulgencia plenaria se requiere el cumplimiento de tres condiciones: a) la confesión sacramental, b) la comunión eucarística y c) orar por las intenciones del Romano Pontífice.

Para un estudio más detallado de la naturaleza de las indulgencias y su repercusión pastoral remitimos al *Catecismo de la Iglesia Católica* nn. 1032 y 1471-1479 y al *Enchiridion indulgentiarum* de la Penitenciaria Apostólica, ya en su cuarta edición.

El *Enchiridion* dice textualmente:

> "Los méritos de valor infinito de Jesús, Divino Redentor del género humano, y los méritos de la Santísima Virgen María y de todos los santos, que dimanan sobreabundantemente de los de Jesús, todos los cuales constituyen el indefectible tesoro de la Iglesia de Cristo, han sido confiados a ésta en virtud de la potestad de atar y desatar que el mismo Fundador de la Iglesia confirió a Pedro y a los otros Apóstoles, y, a través de ellos, a sus sucesores, el Sumo Pontífice y los Obispos, para que sean aplicados en remisión de los pecados y de sus consecuencias. Este perdón de los pecados se lleva a cabo de modo principal y, cuando se trata del pecado mortal, de modo necesario, mediante el sacramento de la reconciliación. Sin embargo, incluso perdonado el pecado mortal, y

DOI: 10.59853/RAT60-2024-0201
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 60 - 2024 / julio - diciembre

por necesaria conexión remitida, la pena eterna que esta culpa merece, y perdonado también el pecado leve o venial, el pecador perdonado puede necesitar una purificación ulterior, es decir, puede ser deudor de una pena temporal que ha de satisfacer en la vida terrena o en la otra vida, es decir, en el Purgatorio".

"Del tesoro admirable de la Iglesia, mencionado anteriormente, fluye la indulgencia, que permite remitir aquella pena temporal. La doctrina de la fe sobre la indulgencia y la práctica laudable de ésta confirman los misterios tan profundamente consoladores del Cuerpo místico de Cristo y de la comunión de los santos, y con gran eficacia contribuyen a la consecución de la santidad".

Este tema lo trató de manera excelente el papa Juan Pablo II en la Bula *Incarnationis mysterium*, de convocación del gran Jubileo. La Penitenciaría Apostólica, en la cuarta edición, no ha modificado los principios sobre las indulgencias, pero sí ha revisado algunas normas para adecuarlas a los documentos recientemente emanados de la Sede Apostólica.

Como señaló el sacerdote e historiador Joaquín Luis Ortega: "El Jubileo cómo tal no es una ocurrencia de la Iglesia de hoy ni de su actual Pontífice. Hunde sus raíces en el Antiguo Testamento y recoge la tradición jubilar instaurada por Jesucristo. En su forma actual los Jubileos romanos o papales datan del año 1300 y se han celebrado ininterrumpidamente, dando origen a una larga historia y convirtiéndose en uno de los afluentes más notables que desembocan en el gran río de la Historia de la Iglesia".

Este artículo trata de presentar, de forma sumaria, lo que han significado todos y cada uno de los 30 Jubileos en su trayectoria histórica, incluido el próximo jubileo del año 2025, convocado por el papa Francisco. La mayoría han dejado una huella en la vida cristiana. Así mismo profundizaremos en los frutos que manifiestan su sentido y conveniencia. El origen de los jubileos se remonta al Antiguo Testamento: Levítico 25, 8-12 y ss. El papa Bonifacio VIII recuperó el Jubileo, porque quiso que su sexto año de pontificado fuera considerado como "el primer Año Santo y Año de perdón de los pecados".

Además de los frutos espirituales que han producido los Jubileos en su *iter* histórico, su celebración ha conseguido también otra serie de beneficios humanos, urbanísticos, culturales, artísticos y económicos: la convivencia

entre devotos y turistas venidos de los cinco continentes, el embellecimiento artístico de la ciudad de Roma con la construcción de infraestructuras para atender más adecuadamente a los numerosos peregrinos, la edificación de albergues, hospitales y residencias para facilitar la cómoda estancia de los visitantes, sin menospreciar tampoco los ingresos económicos que los Jubileos traían a las arcas pontificias, sobre todo en épocas de mala bonanza económica. Los papas, hasta finales del siglo XIX, eran también los responsables de los Estados Pontificios y debían atender todas las necesidades de sus súbditos, no sólo las espirituales, sino también las urgencias materiales.

Sin embargo, considerar los Jubileos sólo desde el punto de vista crematístico, es decir, desde los beneficios económicos que reporta la muchedumbre de peregrinos a la Sede pontificia o actualmente al Estado italiano, no sería una valoración justa del evento peregrinante. Los Jubileos son acontecimientos principalmente espirituales, hacen bien a las personas que se dirigen a la Ciudad Eterna, destacan el carácter de universalidad de la Iglesia, renuevan la vida cristiana traducida en la comunión con el sucesor de Pedro y el deseo sincero de una mayor autenticidad de vida cristiana y, finalmente, abren el corazón al compromiso fraternal con los hermanos de todas las razas y culturas. Muchas personas que viajan a Roma solo por razones turísticas, vuelven como peregrinos y encuentran o refuerzan la fe.

Historia de los Jubileos

Año 1300. El primer Jubileo de la historia

Fue convocado por Bonifacio VIII en el año 1300. Este papa volvió a establecer Roma como lugar de la sede pontificia, porque Celestino V, su antecesor, la había trasladado a la ciudad de Nápoles. Bonifacio era un hombre capaz, pero sus actuaciones se vieron empañadas por su falta de diplomacia. Cuando creía tener razón era intransigente y arrogante, creándose muchos enemigos, como la poderosa familia italiana Colonna, a quienes marginó, por los excesivos favores prestados a su propia familia, los Gaetani.

Su iniciativa dio una nueva dimensión y significado a las peregrinaciones a Roma, los fieles acudían a visitar las tumbas de los apóstoles Pedro y Pablo, primeros mártires o testigos de la fe en la Iglesia. El inicio de un nuevo siglo motivó a viajar a la Ciudad Eterna a un excepcional número de peregrinos para venerar la más famosa de las reliquias romanas conservada en la basílica

de San Pedro: la reliquia de la "Verónica", que representa el rostro dolorido de Jesús en la Pasión. La continua afluencia de peregrinos animó a Bonifacio VIII a convocar el Jubileo cada cien años y a promulgar la indulgencia plenaria. Un cronista de la época escribió con entusiasmo: "Desde los tiempos más antiguos no existió tanta devoción y fervor de fe en el pueblo cristiano". Hay que tener en cuenta también que los inicios y finales de siglo han tenido siempre en la historia de la cultura un carácter apocalíptico. Mientras Bonifacio VIII quería someter el poder político al eclesiástico (bula *Unam sanctam*), el poeta Dante abogaba por una autonomía del poder secular: el poder político no viene a través del papa sino directamente de Dios.

Año 1350. Un Jubileo sin el Papa

En 1343 una delegación del pueblo romano fue a visitar al papa Clemente VI en Aviñón (Francia), donde residían los papas en exilio desde 1309. Los romanos lo visitaron para pedirle un Jubileo extraordinario en el año 1350, reduciendo así la periodicidad de los Jubileos, a sólo cincuenta años. La solicitud se fundamentaba en la antigua costumbre hebrea, referida por el Levítico: después de cuarenta y nueve años el quincuagésimo (50) debe ser jubilar. Los romanos fueron impulsados a pedir un Jubileo, por el creciente clima de malestar que se había producido en la ciudad de Roma a causa de la prolongada ausencia del papa.

Se pensaba que el evento jubilar sería una ocasión oportuna para el regreso del papa a su sede episcopal. Clemente VI convocó este Jubileo anticipado y concedió indulgencia plenaria a cuantos peregrinasen a las tumbas de los apóstoles Pedro y Pablo. Hubo una novedad con relación al año 1300, se añadió la peregrinación a la basílica de San Juan de Letrán, catedral de Roma. No obstante, por motivos políticos, el papa no pudo ir. La estancia pontificia en Aviñón (1309-1377) y la compra del castillo de esta ciudad a la reina Juana de Nápoles trajo como consecuencia el fiscalismo y el centralismo en la iglesia para poder así hacer frente a los grandes gastos de la curia. Hay una ilustración que representa a Roma como una viuda que ha perdido a su esposo el papa.

Año 1390. Nueva periodicidad jubilar

La frecuencia de los Jubileos cambió a causa del Gran Cisma de Occidente (1378-1414), debido al conflicto vinculado con la legitimidad de la elección

del papa. Este cisma se alargó durante unos 40 años con dos sedes papales: Aviñón y Roma. Para este Jubileo se cambió también la frecuencia establecida para las celebraciones jubilares. Urbano VI lo promulgó para el año 1390, en recuerdo de los 33 años de la vida de Jesús. Diversos motivos postergaron este plazo. El Jubileo tuvo lugar en el año 1390 y fue celebrado por Bonifacio IX, sucesor del desaparecido Urbano VI. En este Jubileo se agregó la visita a la basílica mariana de Santa María Mayor, junto con las otras basílicas que los peregrinos debían visitar.

Año 1400. La peregrinación penitencial

El papa Bonifacio IX quiso celebrar Jubileo en 1400 para respetar la periodicidad de cincuenta años establecida en 1350. La Iglesia estaba aún dividida en dos obediencias: Roma y Aviñón. Los cristianos franceses, los españoles y una parte de los italianos no tomaron parte en esta peregrinación, porque sus reyes no se lo permitieron a sus súbditos. Bonifacio IX extendió la visita, para obtener la indulgencia, a tres basílicas más: San Lorenzo extramuros, Santa María en Trastevere y Santa María Rotonda (el Panteón romano había sido transformado en el siglo VII en una iglesia cristiana dedicada a Santa María de los Mártires, aunque se la conocía de manera informal como Santa María Rotonda). Estas tres basílicas menores se añadieron así a las cuatro basílicas mayores: San Juan de Letrán, Santa María la Mayor, San Pablo extramuros y San Pedro en el Vaticano. En el Jubileo de 1400 se inició un nuevo tipo de peregrinación penitencial. Partiendo de diversas regiones de Italia septentrional, los peregrinos se dirigían a Roma bajo el lema de la “paz y misericordia”.

Año 1450. El Jubileo de los santos

Este Jubileo se abrió en la basílica de San Juan de Letrán, por el papa Nicolás V, considerado el primer papa humanista. La respuesta de los fieles a su convocatoria fue excepcional, tanto que este Jubileo se recuerda entre los que tuvieron mayor participación en la historia y como la última gran manifestación colectiva de fe en la Edad Media. Roma, por la multitud de peregrinos, se encontró con varios problemas de orden público, de sanidad y de abastecimiento. Ese Jubileo fue definido como el “Jubileo de los santos”, porque entre otros, estuvieron presentes en Roma, santa Rita de Casia y san Antonino de Florencia, quien encargó a fray Angélico las célebres pinturas del convento florentino de San Marcos. Este obispo humanista y reformador

definió el Jubileo como: "El Año de oro", para indicar que después del cisma de Occidente se había encontrado de nuevo la unidad en la Iglesia.

Año 1475. El Jubileo comienza a llamarse "Año Santo"

Desde 1475 los Jubileos se realizarán cada veinticinco años. Sixto IV para hacer converger todo el mundo católico a Roma suspendió, durante el período jubilar, todas las indulgencias plenarias fuera de Roma. La imprenta, descubierta en 1444 por Johannes Gutenberg, posibilitó que tanto las bulas jubilares, las instrucciones para la jornada del peregrino y las oraciones que se debían recitar en los lugares sagrados fueron presentadas en modernos caracteres impresos. Por otra parte, a partir de este Jubileo, entró en uso la significativa denominación de "Año Santo" que ha llegado hasta nuestros días. Sixto IV favoreció también la creación de muchas obras arquitectónicas para que la ciudad pudiera dar mejor acogida a los peregrinos. Entre las obras realizadas se hizo un puente, llamado Puente Sixto, construido para facilitar el movimiento de los peregrinos. Esta obra facilitó la comunicación del barrio del Trastevere, con el del Vaticano y con el resto de Roma. Los jubileos facilitaron nuevas construcciones urbanísticas y mejoraron las comunicaciones entre los diversos barrios romanos. Durante los siglos XIV-XV, es decir, desde el año 1300 a 1475, la periodicidad jubilar cambió: Bonifacio VIII la fijó en 100 años, Clemente VI en 50, Martín V en 33 y, finalmente, Pablo II cada 25 años. Ésta ha sido la periodicidad más habitual, salvo alguna excepción en la época contemporánea.

Año 1500. Se abre en San Pedro la Puerta Santa

Hacía ocho años que había sido descubierto el continente americano. El Año Santo de 1500 representaba un momento de paso no solamente hacia un nuevo siglo, sino también hacia un mundo más extenso. Alejandro VI inauguró solemnemente el Jubileo (24-XII-1499) y añadió un nuevo rito: la apertura de una Puerta Santa en la Basílica de San Pedro a la que, desde entonces, le fue adjudicado el papel tradicional que la puerta áurea de San Juan de Letrán había desempeñado durante siglos. El papa Borgia quiso, además, que la apertura de las Puertas Santas se realizara en cada una de las cuatro basílicas mayores establecidas para la visita jubilar. Desde entonces la apertura de la Puerta Santa y el paso a través de ella, se convirtió en uno de los actos más significativos del Año Santo. Fue inaugurado también un nuevo camino denominado Alejandrino, que unía el Castillo de Sant'Angelo con la Basílica de San Pedro.

Año 1525. El Jubileo de la crisis religiosa en Europa

Clemente VII abrió la Puerta Santa en un tiempo de conflictos religiosos y políticos. Estaba en pleno apogeo la crisis iniciada por el fraile Martín Lutero en Alemania en 1517. El agustino había puesto en discusión entre otras cosas el mismo principio de las indulgencias. Se ponía así en tela de juicio uno de los fundamentos del Año Santo. Además, desde muchas partes se solicitaba una reforma de la Iglesia en la cabeza y en los miembros (*in capite et in membris*). El conflicto entre Carlos I de España y Francisco I de Francia inició la primera gran fractura política de la época moderna en Europa. Dos años después del Año Santo, Roma será invadida y saqueada por las tropas imperiales de Carlos V de Alemania. El Jubileo fue convocado regularmente y la Puerta Santa fue abierta en un clima de gran agitación.

Más de mil soldados españoles y alemanes sitiaron el Vaticano y se decidieron a entrar en la basílica de San Pedro para saquearla y capturar al papa Clemente VII. Un grupo 189 integrantes de la guardia suiza los detuvieron en las escalinatas de la basílica. Los últimos 42 guardias rodearon a Clemente VII y hábilmente lo colocaron en la puerta de un pasaje secreto, llamado Passetto di Borgo, y lo condujeron al castillo de Sant'Angelo. Los papas prestaron, a veces, más atención a sus intereses políticos que a los religiosos, tratando de frenar así el poder político de otros monarcas europeos, como en el caso del emperador Carlos V de Alemania. No hemos de olvidar que los papas en esta época eran jefes del estado pontificio.

Año 1550. El Jubileo en tiempos del concilio de Trento

Los papas de este Jubileo fueron dos: Pablo III y Julio III. El primero de ellos trabajó en la preparación hasta su muerte en el año 1549, después de haber encontrado la ciudad de Roma todavía desgarrada por el saqueo de 1527 y tras haberse iniciado la reforma de la Iglesia católica con el concilio de Trento. Julio III lo celebró a partir de febrero de 1550, fecha de su elección. Por este retraso inicial, el Año Santo fue prolongado hasta la Epifanía del año siguiente. Este Jubileo fue una ocasión propicia para realizar la renovación de la vida religiosa que habría encontrado su plena manifestación en el concilio de Trento. El esfuerzo de los romanos, en la acogida a los peregrinos fue muy grande, especialmente con los peregrinos más pobres. El concilio de Trento ha dado vida a la Iglesia prácticamente hasta el concilio Vaticano II, recuperando la imagen del obispo pastor y cercano a sus ovejas.

DOI: 10.59853/RAT60-2024-0201
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 60 - 2024 / julio - diciembre

Año 1575. San Felipe Neri organiza la acogida de los peregrinos

Fue el primer Jubileo después del concilio de Trento. Roma se preparó para el acontecimiento jubilar con particular esmero y austeridad. Desde 1573, a los dueños de las posadas y hosterías se les ordenó que no subieran los precios. Se construyeron nuevas calles para facilitar la movilidad de los peregrinos. Entre las nuevas avenidas, se construyó la Vía Merulana que une San Juan de Letrán con Santa María la Mayor. El papa Gregorio XIII pidió a los cardenales un nuevo estilo de vida para dar ejemplo a los fieles.

Vino a Roma san Carlos Borromeo, arzobispo de Milán, gran reformador de la Iglesia. Se hicieron presentes asociaciones laicales y religiosas, entre ellas la Cofradía de la Santísima Trinidad de los Peregrinos y Convalecientes, fundada por san Felipe Neri. Esta institución organizó la hospitalidad de los peregrinos hasta en los más mínimos detalles. Junto a la iglesia había todo un complejo de dormitorios y comedores, capaces de hospedar a centenares de personas. San Felipe Neri fundó la Congregación del Oratorio. Era la única congregación en la que los sacerdotes era seculares y vivían en comunidad, pero sin votos. Los miembros conservaban sus bienes, pero debían contribuir a los gastos de la comunidad. El instituto tenía como fin la oración, la predicación y la administración de los sacramentos.

Año 1600. Una gran participación de peregrinos

Avisos de Roma, un diario urbano de la época, refirió que el Año Santo de 1600 fue uno de los que tuvo mayor éxito tanto por la gran participación de fieles, como por la especial devoción de los peregrinos. Dos fueron las razones: el hecho de que la Iglesia católica comenzó a recoger los frutos del concilio de Trento y el clima de distensión que vivía ya Europa, después de varios años de guerras y divisiones. En Roma las instituciones de hospitalidad, creadas por las diversas cofradías, desempeñaron un papel determinante, para resolver el problema del alojamiento y alimentación de la gran mayoría de peregrinos, que eran pobres y no podían acceder a las estructuras normales de hospedaje.

Clemente VIII dio un buen ejemplo público: se dedicó a escuchar confesiones durante la Semana Santa, subió la Escalera Santa de rodillas, sirvió a los peregrinos en la mesa, comía con doce pobres cada día. Los cardenales

renunciaron a llevar la púrpura como signo de penitencia. Muchas personas se movilizaron para ayudar en la acción jubilar del papa. Los judíos romanos hicieron entrega de 500 mantas de cama para los peregrinos. El 31 de diciembre de 1600, más de 80.000 personas asistieron a la apertura de la Puerta Santa. Unos 3 millones de peregrinos acudieron a Roma ese año. Clemente VIII consagró la nueva basílica de San Pedro y encargó al arquitecto Bernini el baldaquino. Mandó también construir el palacio de Castelgandolfo para residencia veraniega de los papas, junto al lago Albano, a 18 km. de Roma.

Año 1625. El Jubileo para los enfermos y prisioneros

El Año Santo se abrió entre los rumores de la guerra de los Treinta Años (1618-1648). Esta guerra fue el último gran conflicto europeo motivado por las divisiones religiosas y uno de los más devastadores de la historia europea, con un saldo de aproximadamente 8 millones de muertos. Lo que comenzó como un conflicto local en Bohemia, terminó involucrando a toda Europa. La Guerra de los Treinta Años es reconocida como el fin oficial de la Reforma protestante. Por salvar la ortodoxia, se olvidó la ortopraxis, el amor. No hubo vencedor, ya que la guerra concluyó con la Paz de Westfalia (1648). El documento se limitó a reafirmar los términos de la Paz de Augsburgo (1555) en lo que respecta a la religión.

Urbano VIII promulgó un edicto para prohibir a todas las personas llevar armas y evitar así el provocar actos de violencia en Roma. Una epidemia de peste se difundió en algunas regiones del sur de Italia y el papa, para evitar que la misma se extendiera a Roma, resolvió sustituir la visita a la basílica de San Pablo extramuros, por la de Santa María en Trastevere. Por primera vez los efectos espirituales del Jubileo fueron extendidos a quienes, por razones de salud o de reclusión, no podían viajar a Roma. Es una importante innovación que modifica en profundidad el concepto inspirador de esta indulgencia que, originalmente, estaba asociada al viaje a Roma.

Año 1650. Para celebrar el Año Santo se restauró la catedral de Roma: San Juan de Letrán

Este Jubileo se abrió en una época ya de paz, tras el acuerdo de Westfalia (1648). Había terminado la sangrienta guerra de los Treinta Años que devastó Europa y regó los campos y ciudades con sangre católica y protestante. Inocencio X inició, en presencia de una gran muchedumbre de peregrinos,

DOI: 10.59853/RAT60-2024-0201
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 60 - 2024 / julio - diciembre

el nuevo Año Santo. Uno de los hechos relevantes de la celebración jubilar fue la restauración de la entonces derruida catedral de Roma. San Juan de Letrán, según algunos estudiosos, fue "vestida" por Borromini como una blanca esposa. El papa manifestó el propósito de una pacificación universal de la Iglesia y con la restauración de la catedral, intentó consolidar el prestigio de la Iglesia. El papa insistió en su posición neutral con respecto a las grandes potencias europeas.

Año 1675. La columnata de Bernini acoge, por primera vez, a peregrinos

El Jubileo acogió por primera vez a los peregrinos dentro de la columnata de la Plaza San Pedro, realizada por el arquitecto Bernini. Los brazos extendidos de la columnata son el símbolo de la nueva disposición de la ciudad hacia la muchedumbre de peregrinos que la visitan cada Año Santo. En la vigilia del Jubileo, Clemente X canonizó la primera santa de América del Sur, santa Rosa de Lima y erigió la primera diócesis de América del Norte: Quebec. El Jueves Santo, el papa se dirigió a la sede de la Cofradía de los Peregrinos para lavar los pies a doce pobres e hizo servir una cena para diez mil personas. La reina Cristina de Suecia participó del "lavatorio de los pies" de las peregrinas.

Año 1700. El Jubileo en el siglo de las "luces"

Se inicia el siglo XVIII, denominado "Siglo de las luces", fundamentado en la cultura de la razón. El Jubileo fue abierto por Inocencio XII, papa nepotista, que muere antes de que termine el año jubilar. Por primera vez, un Año Santo, es alterado por la muerte del papa. Le sucede Clemente XI, un papa austero y piadoso. Muchos ilustres peregrinos llegan a Roma para el acontecimiento jubilar. Entre ellos la reina polaca María Casimira, viuda de Juan III Sobieski, que entra descalza en San Pedro y vestida de penitente visita las iglesias romanas. Un viajero inglés, a propósito de la devoción de los peregrinos escribe: "La muchedumbre sigue pasando de rodillas la Puerta Santa de San Pedro con tal afluencia que no he podido todavía abrirme camino para entrar".

Año 1725. El Año Santo del rescate de los esclavos

El Jubileo quedó marcado por la personalidad de Benedicto XIII (Vincenzo María Orsini), que convocó un sínodo en la provincia romana y estableció

una serie de normas para la preparación espiritual del evento. Los romanos vieron al papa recorrer las calles de la Roma sobre humildes carrozas, salmodiar con devoción durante el trayecto y transcurrir jornadas enteras en oración en la iglesia de Santa María sobre Minerva, a cargo de los dominicos, orden a la que había pertenecido. El papa quiso que se realizara una esmerada predicación en las diversas iglesias de Roma y, con este objetivo, hizo llamar a los más famosos predicadores de su tiempo. Un hecho significativo fue la acogida reservada por los Padres Mercedarios a 370 esclavos rescatados para el Año Santo. Para el Jubileo fue inaugurada la escalinata de la Trinidad de los Montes en la Plaza de España en Roma.

Este fue el más austero de los Jubileos. El dominico Benedicto XIII quería devoción y no jolgorio. Quería procesiones y no desfiles o carnavales. Quedaron atrás los fastuosos Jubileos del barroco. Quiso ser "el penitenciario mayor" de aquel año y solo cedió ante los romanos en la inauguración de la famosa escalinata de la Trinidad de los Montes, en la plaza España. Canonizó varios santos españoles: Toribio de Mogrovejo, primer arzobispo de Lima; Francisco Solano, misionero jesuita; Juan de Sahagún, agustino; y Juan de la Cruz, místico y poeta.

Año 1750. El Año Santo de los predicadores y de la cruz en el Coliseo

En la bula de convocatoria, Benedicto XIV destacó la necesidad de hacer penitencia para que el año sea verdaderamente "santo": Año de edificación y no de escándalos. El papa recordó el valor de la peregrinación como superación de las dimensiones cotidianas de pecado. El Jubileo tuvo así, un fuerte contenido espiritual. Uno de los predicadores más escuchados fue fray Leonardo de Puerto Mauricio, un franciscano reformado: a sus predicaciones en la Plaza Navona, asistió también el mismo papa. El padre Leonardo erigió en Roma, durante el Año Santo, 572 cruces. La más célebre fue la que se levantó en el Coliseo, que todavía se venera en nuestros días. Este padre franciscano quiso insistir en que la señal del cristiano es la santa Cruz, porque en ella nos redimió nuestro Señor Jesucristo.

Año 1775. El Jubileo más breve de la historia

Por primera vez la bula de convocación del Jubileo se hace en italiano: *L'Autore della nostra vita*. Pío VI, en febrero apenas elegido papa, abrió la

DOI: 10.59853/RAT60-2024-0201
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 60 - 2024 / julio - diciembre

Puerta Santa en San Pedro para iniciar el Jubileo más breve de la historia. La preparación fue realizada por su predecesor, Clemente XIV, con un ciclo de predicaciones, procesiones y misiones en algunas plazas romanas. Las misiones respondían a una exigencia: preparar la ciudad para el Año Santo. Fueron realizadas también algunas obras públicas, entre ellas la restauración de los hospitales del Espíritu Santo y San Juan. El Jubileo del año 1775 es recordado también por la presencia de un numeroso grupo de Patriarcas y Obispos católicos de rito oriental.

Año 1800. El Jubileo no se celebra. La Puerta Santa estaba inmersa en el sufrimiento de la historia

El Jubileo del nuevo siglo no se celebró a causa de los profundos cambios que involucraron el continente europeo después de la Revolución Francesa. En 1797 las tropas francesas ocuparon Roma y la ciudad se transformó en el centro de la República Romana. El papa Pío VI que debería haberlo convocado, murió desterrado en el año 1799. El año que debía haber sido jubilar transcurrió entre la ausencia forzada del papa de Roma, las difíciles condiciones políticas generales y la incertidumbre que caracteriza los tiempos de guerra.

Pío VI, con 81 años, estaba casi completamente paralizado. Fue subido a la fuerza en un carruaje que atravesó los Alpes con destino a Francia. El ya anciano papa llegó exhausto a su destierro en Valence-sur-Rhône (Francia), deportado en calidad de prisionero de Estado. Falleció allí (29-VIII-1799. El clero constitucional francés negó al cadáver un entierro cristiano. El prefecto de la localidad inscribió en el registro de defunciones: “Falleció el ciudadano Braschi, que ejercía profesión de pontífice”. En 1800 Napoleón autorizó el permiso para llevar el cuerpo a Roma. Sus restos fueron trasladados a las grutas vaticanas en 1801. Todos estos factores mencionados impidieron a su sucesor, Pío VII (1800-1823), el papa Chiaramonti, celebrar el Año Santo, incluso con retraso.

Año 1825. El único Jubileo del siglo XIX. Se celebró, pero en medio de grandes dificultades

El Jubileo de 1825 es el único celebrado en el siglo XIX. Las cancillerías europeas del período de la Restauración miraban con mucha preocupación la convocación del Jubileo por el notable movimiento de personas que este evento religioso provocaría. En un tiempo de revoluciones liberales y de

conspiraciones, cada viajero era considerado sospechoso, las fronteras estaban cerradas, los caminos muy vigilados y las posadas desaparecieron. Sin embargo, el papa León XII lo quiso celebrar, lo organizó y lo celebró. En la bula de convocación hace referencia a las dificultades, pero al mismo tiempo pone la celebración jubilar bajo el signo de la alegría. Una de las novedades fue la concesión de la indulgencia a quienes veneraran uno de los iconos más antiguos del mundo, el de la Virgen de la Clemencia, del siglo VII, conservado en la basílica de Santa María en el Trastevere.

Año 1850. El Jubileo no se convocó. El papa está ausente de Roma

El Jubileo correspondiente a esta fecha no fue convocado, ni celebrado. Pío IX estaba desterrado desde hacía un tiempo y regresó a Roma en abril del año 1850, demasiado tarde para convocar el Año Santo. El alejamiento del papa de Roma era consecuencia del amplio fenómeno de agitación general que acosaba la Ciudad y los Estados Pontificios a partir del año 1848. Eran los presagios de la llamada cuestión romana, en la que se ponía en discusión el poder temporal del Papa. Este Jubileo fallido planteaba una pregunta a Pío IX y a sus sucesores: ¿Sería posible en el futuro otra celebración jubilar si se ponía en discusión el poder temporal del Papa?

Año 1875. La Puerta Santa permanece cerrada

Roma se había convertido en capital de Italia desde hacía unos años. El Papa que había perdido el poder temporal sobre la ciudad y los Estados Pontificios, decidió quedarse en Roma encerrándose en el Vaticano, declarándose "prisionero del rey". La Puerta Santa de San Pedro quedó nuevamente cerrada, como en el año 1850. Pío IX, consideró que no se daban las condiciones para una celebración normal del acontecimiento, pero quiso de todos modos convocarlo de manera nueva con respecto al pasado. El Papa extendió el Jubileo a todo el mundo católico y lo celebró en Roma en forma reducida inaugurándolo en la Basílica de San Pedro con la única presencia del clero romano y sin la apertura de la Puerta Santa. Fue, por lo tanto, un Jubileo a "puertas cerradas".

Año 1900. La Puerta Santa se abre nuevamente en un clima de reconciliación

Después de setenta y cinco años se abrió de nuevo la Puerta Santa. León XIII pudo inaugurar el primer Año Santo (24-XII-1899) después del fin del poder

DOI: 10.59853/RAT60-2024-0201
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 60 - 2024 / julio - diciembre

temporal de los papas. Este nuevo pontífice, que se había pronunciado sobre la cuestión social (encíclica *Rerum novarum*), consideraba también necesario potenciar la imagen de la Iglesia y del pontificado romano. El Jubileo le ofrecía una buena ocasión y en su organización fue apoyado por el gobierno italiano. Por primera vez, desde la unificación de Italia, el rey anunció el Jubileo en el *Discurso de la Corona*.

El papa hizo un llamamiento para despertar la fe del pueblo cristiano en todo el mundo. La intención principal del papa era responder al reto de modernizar la vida cristiana y, a su vez, cristianizar la vida moderna. León XIII prefirió la vía del entendimiento a la del enfrentamiento con el poder secular. La organización fue, por primera vez, responsabilidad de las autoridades italianas. La apertura de la Puerta Santa se realizó con gran solemnidad en un clima de reconciliación y de fiesta. Roma se llenó de peregrinos procedentes de los cinco continentes. En toda Italia se erigieron monumentos en homenaje al Redentor, desde el Piamonte hasta Sicilia.

Año 1925. El Año Santo de la pacificación y de la paz

Este Año Santo fue convocado por Pío XI en un clima de distensión entre la Iglesia y el Estado. La prensa italiana puso en evidencia el nuevo clima de paz en Roma. A este Jubileo se le concedió un carácter eminentemente misionero, que fue uno de los temas del pontificado de Pío XI. El impulso de las misiones en todo el mundo, le valió el título de “Papa de las Misiones”. A él se debe la consagración de los primeros obispos chinos.

Podemos destacar también algunas canonizaciones: Teresa del Niño Jesús, Juan Bautista María Vianney (el Cura de Ars) y Juan Eudes. San Juan Eudes fue un sacerdote misionero francés, fundador de la Congregación de Jesús y María y de la Orden de Nuestra Señora de la Caridad del Refugio. Fue también el autor del culto litúrgico del Sagrado Corazón de Jesús y del Corazón de María. Este jubileo impulsó a peregrinar a Roma a más de medio millón de peregrinos. El papa prohibió los símbolos políticos en el Vaticano y, sin embargo, fue el primero en bendecir el Estado Unitario italiano.

Año 1933. El Año Santo extraordinario de la Redención

El 24 de diciembre de 1932, Pío XI anunció, sorprendiendo a todos, la convocación de un Año Santo extraordinario para 1933: el de la Redención.

Después de haber instituido la fiesta de Cristo Rey y de haber consagrado la humanidad al Sagrado Corazón de Jesús, en la vigilia del centenario de la muerte de Cristo, el papa anunciaba el Año Santo de la Redención. Los tiempos litúrgicos de este Jubileo fueron diversos de los anteriores. En efecto, la apertura de la Puerta Santa fue fijada para el Domingo de Pasión (no la noche de Navidad), y la clausura para el lunes de Pasión del año sucesivo. Pío XI creó así un gran acontecimiento religioso centrado en la figura de Cristo Redentor. Este Jubileo fue la primera ocasión, después del fin del poder temporal, en el que algunas celebraciones presididas por el papa se realizaron fuera de la basílica de San Pedro.

Año 1950. El Jubileo "del gran retorno y del gran perdón"

El papa Pío XII abrió el Año Santo en un horizonte cargado de tensiones y con las heridas todavía abiertas de la segunda guerra mundial. Un mensaje de paz subyace en el Jubileo del año 1950. Es el Jubileo del "gran retorno y del gran perdón" de todos los hombres. Europa estaba dividida en dos bloques (la llamada "guerra fría") y los católicos del Este no podían ir a Roma. *Videre Petrum* (ver a Pedro) pasó a ser el objetivo de muchos peregrinos. Durante el año jubilar Pío XII proclamó el dogma de la Asunción de María a los cielos, en la Plaza San Pedro, en presencia de casi quinientos mil fieles y 622 obispos. El espectáculo ofrecido por la presencia y ejemplo de peregrinos fue definido como la mejor predicación de este siglo".

Año 1975. El Jubileo de la reconciliación y de la alegría

¿Tiene todavía sentido la celebración del Jubileo?

Esta era una pregunta frecuente entre los católicos del inmediato posconcilio. Después del concilio Vaticano II, tiene sentido una nueva celebración jubilar, a muchos les parecía anacrónica, ligada a una idea de cristiandad medieval. El papa Pablo VI sentía estos problemas, pero decidió no interrumpir la tradición de los Jubileos. El Papa vio el Año Santo como una oportunidad de renovación interior del hombre. Con ocasión de este Jubileo escribió la Exhortación Apostólica *Gaudete in Domino*, con la intención de poner las celebraciones jubilares bajo el signo de la alegría. Los tres puntos fundamentales del Año Santo fueron: **la alegría, la renovación interior y la reconciliación.** Un observador seglar de la historia de la Iglesia escribió del Jubileo del año 1975: "Fue un gran éxito".

DOI: 10.59853/RAT60-2024-0201
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 60 - 2024 / julio - diciembre

Año 1983. El Jubileo de la Redención prepara el Año Santo del 2000

"¡Abran las puertas al Redentor!". Juan Pablo II, con estas palabras, introdujo la bula (6-I-1983) convocando el Jubileo de la Redención. El motivo de este Año Santo extraordinario fue el deseo de celebrar en el año 1950 el aniversario de la muerte de Jesús. El papa quería celebrarlo en continuidad con el Jubileo extraordinario de 1933 y en vista del Jubileo del año 2000. Era una anticipación del Jubileo de este fin del segundo milenio del cristianismo. Este Jubileo extraordinario tuvo la función "de llevar a cabo una digna preparación para el Año Santo del 2000.

Año 2000. El Gran Jubileo

Fue un acontecimiento en la Iglesia católica. Se desarrolló entre la Nochebuena de 1999 y la Epifanía de 2001. Juan Pablo II, en su carta apostólica *Tertio Millennio Adveniente* (10-XI-1994) invitó a la Iglesia a comenzar un período de tres años de preparación para la celebración del tercer milenio cristiano. El papa publicó tres documentos dedicados a Cristo (año 1997), al Espíritu Santo (año 1998) y a Dios Padre (1999). Fue una celebración por la misericordia de Dios y el perdón de los pecados. La principal innovación de este Jubileo fue la adición de muchos "Jubileos particulares", celebrados simultáneamente en Roma, en Israel y en otras partes del mundo. El papa había hablado de la necesidad de recuperar las biografías de los mártires desconocidos del siglo XX (*milites ignoti*). Se publicó en Zaragoza la monografía *Testigos de nuestra fe. La persecución religiosa en la Archidiócesis de Zaragoza (1936-1939)* sobre la "pasión de las personas" y "la pasión de las cosas". Esta monografía, por expreso deseo del arzobispo Elías Yanes, se regaló a todos los sacerdotes de la diócesis de Zaragoza.

Año 2016. Año Santo de la Misericordia

El papa Francisco dijo: "Queridos hermanos y hermanas, he pensado frecuentemente en cómo la Iglesia pueda hacer más evidente su misión de ser testigo de su misericordia. Es un camino que se inicia con una conversión espiritual. Y tenemos que andar este camino. Por eso, he decidido convocar un Jubileo extraordinario que tenga en el centro la misericordia de Dios. Será un Año Santo de la Misericordia.

Lo queremos vivir a la luz de la palabra del Señor: "Sean misericordiosos como el Padre" (cfr. Lc 6,36). Y esto especialmente para los confesores, ¿eh? ¡Tanta misericordia!".

Este Año Santo se inició en la solemnidad de la Inmaculada Concepción de María y concluyó el domingo de la solemnidad de Jesucristo Rey del universo y rostro vivo de la misericordia del Padre (20-XI-2026). El papa encomendó la organización de este Jubileo al Consejo Pontificio para la Promoción de la Nueva Evangelización.

Año 2025. Peregrinos en esperanza

El papa Francisco ha convocado un nuevo Jubileo ordinario de la Esperanza a través de la bula *Spes non confundit* (la esperanza no defrauda). El documento tiene un fuerte contenido social. Este jubileo comenzará el 24 de diciembre de 2024 en la Basílica de San Pedro. Luego se procederá a la apertura de las otras tres puertas santas que hay en Roma: San Juan de Letrán (29-XII-2024), Santa María la Mayor (1-I-2025) y San Pablo Extramuros (6-I-2025). Será cerrado el pórtico de la basílica de San Pedro, clausurando el Año Santo en la Epifanía del Señor del año 2026. Este año Jubilar tiene su propio logo, compuesto por cuatro figuras que representan a la humanidad que, abrazada, llega desde los cuatro puntos cardinales para sostener la cruz. En este caso, su base es un ancla, como metáfora de la esperanza.

Bibliografía básica

Brezzi, Paolo, *Storia degli Anni Santi. Da Bonifacio VIII ai giorni nostri,* Milano, Mursia, 1975; HERAS MUELAS, Jesús de las, *Breve historia de los Jubileos romanos,* Madrid, BAC, 2016; ORTEGA, Joaquín Luis, *Los Jubileos. Su historia y sentido,* Madrid, BAC, 1999.

DOI: 10.59853/RAT60-2024-0201
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 60 - 2024 / julio - diciembre

Revista Aragonesa de Teología
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

En el año jubilar los cristianos estamos llamados a ser signos tangibles de esperanza para aquellos que viven en condiciones de penuria

In the Jubilee year we Christians are called to be tangible signs of hope for those living in conditions of hardship

Armando Cester Martínez
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón (CRETA)
armando.cester@cretateologia.es
https://orcid.org/0009-0005-1206-0005

Resumen

El papa Francisco pone de manifiesto en la Bula de convocación del Jubileo ordinario del año 2025 que los cristianos estamos llamados a ser signos tangibles de esperanza para aquellos que viven en condiciones de penuria y sufrimiento señalando, entre otros, los siguientes colectivos: personas privadas de libertad, enfermos, migrantes, ancianos y pobres; haciéndonos un llamamiento apremiante para que ofrezcamos y seamos signos de esperanza para aquellos que forman parte de estos grupos de descartados.

Las preguntas que nos podemos formular son las siguientes: ¿cómo ser signos de esperanza para estos colectivos en nuestra sociedad y nuestro mundo? ¿esta manera de actuar nos conduce al encuentro definitivo con el Señor, base fundamental de nuestra esperanza?

A estas cuestiones va a tratar de dar respuesta este artículo siguiendo este itinerario: partiendo de nuestro seguimiento de Jesús de Nazaret que, prolongando existencialmente su mismo estilo de vida, nos capacita e impulsa a ser signos de esperanza en nuestra historia.

Así descubriremos que necesitamos el Amor para servir a los dolientes si no hay una presencia nuestra en estos contextos de marginación y sufrimiento.

Este servicio que realizamos con los que viven en condiciones de penuria lo debemos de hacer coherentemente llevando una vida modesta, sencilla y austera; con realismo y utopía abiertos a la esperanza, porque somos peregrinos hacia la consumación de la historia humana, donde al atardecer de la vida nos examinarán en el amor y nos podremos así, encontrar con el Amor.

Palabra Clave: Jubileo, esperanza, enfermos, migrantes, pobres, presos.

Abstract

In his Bull of Convocation for the Ordinary Jubilee of the Year 2025, Pope Francis makes it clear that Christians are called to be tangible signs of hope for those who live in conditions of hardship and suffering, pointing out, among others, the following groups: people deprived of liberty, the sick, migrants, the elderly and the poor; making an urgent appeal to us to offer and be signs of hope for those who form part of these groups of the discarded.

The questions we can ask ourselves are: how can we be signs of hope for these groups in our society and in our world? Does this way of acting lead us to a definitive encounter with the Lord, the fundamental basis of our hope?

This article will try to respond to these questions by following this itinerary: starting from our following of Jesus of Nazareth who, by existentially prolonging his same way of life, empowers and urges us to be signs of hope in our history.

In this way we will discover that we need Love to serve the suffering if there is no presence of our own in these contexts of marginalisation and suffering.

This service that we carry out with those who live in conditions of hardship must be done coherently by leading a modest, simple and austere life; with realism and utopia open to hope, because we are pilgrims towards the consummation of human history, where at the sunset of life we will be examined in love and we will be able to meet Love.

Key words: Jubilee, hope, sick, migrants, poor, prisoners.

Revista Aragonesa de Teología
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Introducción

Así de rotundo se muestra el papa Francisco y lo pone de manifiesto en la Bula de convocación del Jubileo ordinario del año 2025: «Los cristianos estamos llamados a ser signos tangibles de esperanza para aquellos que viven en condiciones de penuria»[1] y señala los siguientes colectivos: personas privadas de libertad[2], enfermos[3], migrantes[4], ancianos[5] y pobres[6].

También indica otros colectivos pero, los que acabo de enumerar, tienen en común un especial sufrimiento que en muchas ocasiones se imbrica compartiendo las realidades mencionadas anteriormente: las personas privadas de libertad tienen una alta incidencia de enfermedades relacionadas con la salud mental y viven o han vivido en un ambiente de exclusión y marginación; los migrantes presentan una alta incidencia de vulnerabilidad y pobreza; los ancianos por efecto de la edad muestran una salud mucho más frágil y así, podríamos ir combinando todas estas situaciones.

Pues bien, el papa Francisco nos hace un llamamiento apremiante para que ofrezcamos y seamos signos de esperanza para aquellos que forman parte de estos grupos de descartados y, lejos de señalarnos recetas cerradas, nos ofrece algunas pautas de actuación para que podamos cumplir el propósito indicado: Con respecto a las personas privadas de libertad pide condiciones dignas para ellos en su reclusión y respeto a sus derechos humanos. Nos anima a establecer en la comunidad itinerarios de reinserción para ellos y señala, como un posible objetivo, la abolición de la pena de muerte en todos los países.

Cuando habla de los enfermos menciona la importancia de su cuidado y acompañamiento, aspectos que deben extenderse también, a los agentes de la pastoral y los profesionales sanitarios.

---

1 Francisco, *Spes non confundit:Bula del Jubileo ordinario del año 2025* (Roma:Editrice Vaticana,2024) nº. 10.

2 Francisco, *Spes non confundit*, 10.

3 Francisco, *Spes non confundit*, 11.

4 Francisco, *Spes non confundit*, 13.

5 Francisco, *Spes non confundit*, 14.

6 Francisco, *Spes non confundit*, 15.

DOI: 10.59853/RAT60-2024-0202
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 60 - 2024 / julio - diciembre

Si se refiere a los migrantes hace hincapié en que en numerosas ocasiones son desplazados y exiliados forzosos que necesitan, sobre todo, acogida pero también refugio, seguridad y acceso al trabajo.

En lo que respecta a los ancianos, hace notar el alto valor que tienen basado en su experiencia acumulada a lo largo del tiempo, para una sociedad tan necesitada de la misma, y el aislamiento y soledad que padecen y que requiere un apoyo familiar afectivo y efectivo.

Por último, los pobres que llegan a serlo, en muchas ocasiones, por circunstancias ajenas a los mismos; es decir, son empobrecidos. El Papa señala el difícil acceso que tienen a la vivienda y los alimentos, así como su situación de exclusión social.

Ahora bien, la pregunta que nos podemos formular es la siguiente: ¿cómo ser signos de esperanza para estos colectivos en nuestra sociedad y nuestro mundo? y de aquí se sigue o surge otro interrogante: ¿esta manera de actuar nos conduce al encuentro definitivo con el Señor, base fundamental de nuestra esperanza?

Vamos a continuar con nuestra reflexión y a tratar de aportar luz a estas cuestiones siguiendo este itinerario: primero, considerándonos y siendo seguidores de Jesús de Nazaret que nos capacita e impulsa a ser signos de esperanza en nuestra historia, prolongando existencialmente su mismo estilo de vida.

Segundo, partiendo del seguimiento de Cristo y haciéndolo nuestro, descubriremos que necesitamos el Amor para servir a los dolientes y, tercero, no los podemos servir si no hay una presencia nuestra en estos contextos de marginación y sufrimiento, que nos abren, cuarto, a que llevemos a una vida modesta, sencilla y austera.

No obstante, este servicio que realizamos con los que viven en condiciones de penuria lo debemos de hacer, quinto, con realismo y utopía abiertos a la esperanza, porque y, por último, somos peregrinos hacia la consumación de la historia humana, donde al atardecer de la vida nos examinarán en el amor y nos encontraremos así, con el Amor.

Seguidores de Jesús de Nazaret prolongando, en nuestra historia, su mismo estilo de vida

Dios mediante la misericordia revela su amor, que es como el de un padre o una madre que se conmueven en lo más profundo de sus entrañas por el propio hijo[7] y esa misericordia, que muestra el rostro de Dios y su actuar, se vuelven tan cercano a las personas que asumen los rasgos del hombre Jesús, el Verbo hecho carne[8]. «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre»[9], nos dice Jesús manifestando de modo tangible y definitivo quién es Dios y cómo se comporta con los hombres[10]. El amor que anima la misión de Jesús con el género humano, es el que el Hijo experimenta en la unión íntima intra-trinitaria. Reconocer ese amor significa para Jesús inspirar su acción en la misma gratuidad y misericordia de Dios, misericordia liberadora de pobres, marginados, enfermos y pecadores a los que invita a seguirlo porque Él es el primero que, de modo totalmente único, obedece el designio de amor de Dios como su enviado al mundo,[11] y en Él, así, es posible reconocer el signo viviente del amor inconmensurable y trascendente del Dios con nosotros[12].

"Con la mirada fija en Jesús y en su rostro misericordioso podemos percibir el amor de la Santísima Trinidad. La misión que Jesús ha recibido del Padre ha sido revelar el misterio del amor divino en plenitud «Dios es amor» (1Jn 4.8.16.)"[13]. Jesucristo es el rostro de la misericordia del Padre, que con toda su persona revela la misericordia de Dios. Esta contemplación de la misericordia de Cristo nos capacita a sus seguidores a ser signos vitales y eficaces del obrar del Padre[14].

---

7 Francisco, *Misericordiae vultus: Bula de convocación del Jubileo extraordinario de la misericordia* (Roma: Editrice Vaticana, 2015) nº.6.

8 Pontificio Consejo "Justicia y Paz", *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (Roma: Editrice Vaticana, 2004) nº.28; Benedicto XVI, *Caritas in veritate: Carta encíclica sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad* (Roma: Editrice Vaticana, 2009) nº.1.

9 Jn 14,9.

10 Benedicto XVI, *Deus caritas est: Carta encíclica sobre el amor cristiano* (Roma: Editrice Vaticana, 2005) nº.17.

11 Pontificio Consejo "Justicia y Paz", *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 29.

12 Pontificio Consejo "Justicia y Paz", *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 196.

13 Francisco, *Misericordiae vultus,* 8.

14 Francisco, *Misericordiae vultus*, 1,3.

DOI: 10.59853/RAT60-2024-0202
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 60 - 2024 / julio - diciembre

Un Dios-con-nosotros que se revela en el Hijo hecho carne y en cómo se ha hecho carne, es decir, en cómo se ha desarrollado ese "hacerse carne". En la Encarnación, Dios mismo se ha vaciado, se ha extrañado, extasiado, ha salido de sí, se ha insertado en la historia humana[15].

Este vaciamiento –kénosis– queda patente en el estilo de vida de Jesús; que "siendo rico se hizo pobre"[16], en la forma de acoger esa vida humana, haciéndose obediente, siervo, esclavo y pobre, hasta el extremo, muriendo entregado por amor, en la cruz[17].

Y Dios se acercó tanto a los pobres, que en Jesús de Nazaret se hizo uno de ellos, naciendo[18], viviendo y muriendo como ellos, con una opción bien meditada e intencionada[19]. Asumió, no solo la carne, sino la pobreza, encarnándose en el mundo de los marginados[20]. Humanidad y pobreza son dos dimensiones de su kénosis, Jesús no vive la pobreza como algo casual o insignificante; la vive como estilo, dimensión y revelación[21]. Jesús fue radicalmente y esencialmente pobre por su encarnación, y entregado principalmente a los pobres por su misión, y sólo así cumplió la redención y Él mismo alcanzó su glorificación[22].

---

15 Benedicto XVI, *Caritas in veritate,* 5.

16 2 Cor 8,9.

17 Josetxo García Hernández, "La kénosis, proceso de aprendizaje inexcusable para el ejercicio de la caridad", *Corintios XIII,* nº.81 (1997): 91. Kénosis es un concepto cristológico que tiene su base bíblica en Flp 2,7, donde se dice que Jesucristo "se vació a sí mismo", para ser hombre y hacerse obediente al Padre hasta la muerte en cruz. Este "vaciamiento kenótico" ha tenido diferentes interpretaciones. Algunos han visto la kénosis en el hecho mismo de encarnase; otros, en el hecho de que ha renunciado a vivir en su humanidad la condición de gloria y esplendor del Hijo de Dios, que sólo llegaría con la resurrección (opinión mayoritaria actualmente entre los exegetas); y hay finalmente quienes ven la kénosis en el camino de sufrimiento que lleva hasta la cruz.

18 Comisión Episcopal de Pastoral Social, *La Iglesia y los pobres* (Madrid: Edice, 1994) nº.16.

19 Comisión Episcopal de Pastoral Social, *La Iglesia y los pobres*, 15.

20 Pedro Casaldaliga y José María Vigil, *Espiritualidad de la Liberación* (Santander: Sal Terrae, 1992) 143.

21 Pedro Jaramillo, "El año de Jesucristo, desde el testimonio y la pastoral de la caridad", *Corintios XIII*, nº. 81 (1997): 31.

22 Comisión Episcopal de Pastoral Social, *La Iglesia y los pobres*, 25.

Y todo este proceso de abajamiento tiene un solo objetivo: elevar, levantar la Humanidad caída; hacer posible el diálogo-encuentro en el Amor, el acontecimiento de la fraternidad. Dios se hace humano para que el hombre se divinice[23], y se inserta en nuestro tiempo para que se convierta en tiempo de salvación y vida, y el tiempo pasajero, en "kairos" de eternidad[24].

Él no solamente se abajó acercándose a nosotros, sino que se solidarizó con nosotros, curando nuestras heridas y haciéndonos volver al buen camino para llevarnos hacia la casa del Padre[25]. Él ha venido «a buscar y salvar lo que estaba perdido»[26], y lo hace con su vida toda ella salvífica y en el momento culminante de su muerte en cruz como concentración existencial amorosa hacia Dios y el género humano. Su acto de "morir por los hombres" no es sino la consecuencia ineludible de los que ha sido su vida kenótica: "Vivir por los otros". La cruz es pues, el gesto supremo de servicio, gracia, donación y amor.

En esta breve exposición sobre Jesús de Nazaret, encarnación de Dios y servicio amoroso que libera y salva a los hombres y mujeres de todos los tiempos, se nos desvela su estilo de vida, su proexistencia, basada en la encarnación y en su vaciamiento-abajamiento, para servir y elevar a la persona humana, especialmente al más herido. Nos enseña también, con sus palabras y gestos, que en nuestros hermanos está permanentemente su presencia, porque son prolongación de su encarnación para cada uno de nosotros[27].

Por eso, para que seamos prolongación en la historia del mismo estilo de vida de Jesús de Nazaret, es necesario que nos configuremos con Cristo, que aprendamos a vivir como Jesucristo vivió y a amar como Él amó.

---

[23] García Hernández, "La kénosis, proceso de aprendizaje inexcusable para el ejercicio de la caridad", 100-1.

[24] Alberto Iniesta, "Meditación trinitaria ante el Jubileo del año 2000", *Corintios XIII*, nº.81 (1997) 7-8; Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, 5.

[25] Comisión Episcopal de Pastoral Social, *La Iglesia y los pobres*, 135.

[26] Lc 19,10.

[27] Francisco, *Evangelii gaudium: Exhortación Apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual* (Roma: Editrice Vaticana, 2013) nº. 179, 194.

Por ello, la caridad de Cristo nos apremia[28]: "Sed misericordiosos como el padre vuestro es misericordioso"[29], y nos llama a reproducir en nuestra propia existencia distintos aspectos de su vida terrena, fundamentalmente su cercanía con los que más sufren, ya que "Dios les otorga la primera misericordia"[30] y, sobre todo, su entrega por amor. Es en definitiva un camino de santidad[31], a la que todos estamos llamados: "La santidad se mide por la estatura que Cristo alcanza en nosotros, con la fuerza del Espíritu Santo, modelamos toda nuestra vida según la suya"[32].

Pero, para todo ello, el creyente debe ser cauce del amor de Dios, allí donde se encuentra el desvalido, sirviendo al que sufre con una vida modesta, sencilla y austera, partiendo de la realidad pero abiertos a la esperanza y sabiéndose peregrinos hacia el definitivo encuentro con Cristo en la eternidad de Dios.

Necesitamos el Amor para servir a los marginados

Estamos llamados a vivir y brindar misericordia porque a nosotros, en primer lugar, se nos ha aplicado misericordia y la hemos experimentado en nuestra existencia[33]. La misericordia es la más grande de las virtudes ya que es propio de ella darse a los demás, servirles y socorrer sus necesidades[34].

Pero para ser misericordiosos debemos, antes que nada, dejarnos amar por Dios, aceptar el amor que Él nos ofrece y amarlo con el amor que Él mismo nos comunica y que, provoca en nuestra vida y acciones, una primera y fundamental reacción: desear, buscar y cuidar el bien de los demás, preferencialmente de los más necesitados y de aquellos que más padecen[35].

---

[28] 2 Cor 5,14.

[29] Lc 6,36.

[30] Francisco, *Evangelii gaudium*, 198.

[31] Francisco, *Gaudete et exultate: Exhortación Apostólica sobre la llamada a la santidad en el mundo actual* (Roma: Editrice Vaticana, 2018) nº.24.

[32] Francisco, *Gaudete et exultate*, 21.

[33] Francisco, *Evangelii gaudium*, 24; Francisco, *Misericordiae vultus*, 9.

[34] Francisco, *Evangelii gaudium*, 37.

[35] Francisco, *Evangelii gaudium*, 178.

Así pues, podemos decir que el amor entre las personas está fundamentado en el amor a Dios[36]; la razón de la caridad fraterna se sitúa en el ámbito de la paternidad de Dios y de la filiación del cristiano. El amor al prójimo es, por tanto, la consecuencia del amor de Dios: «Si Dios nos amó así, también debemos amarnos los unos a los otros»[37]. La experiencia de ser amados por Dios nos posibilita amar a los hermanos; nos da la posibilidad de regalar ese amor recibido gratuitamente. Ese dinamismo amoroso hacia nuestro semejante, es la caridad que Dios infunde en nuestro corazón[38].

El amor de Dios manifestado en Jesucristo no es únicamente el punto de referencia o el modelo de amor cristiano, sino que es la "fuente de caridad" de la que fluye el amor con el que debemos y podemos amarnos los unos a los otros. Este amor fraterno es de hecho el amor de Dios que se hace nuestro[39], un amor que se hace preferencial hacia los más necesitados. Por eso, cuando este amor es derramado en la ayuda a los que viven en condiciones de penuria y dolor, los cristianos están entregando el propio corazón a Cristo, para que en ellos y por ellos, Él siga manifestando su amor a los hombres y mujeres de hoy. Es preciso, que en el servicio de la caridad, los creyentes nos integremos en comunión con Cristo para que su amor, como lo hizo en su existencia histórica, pueda seguir siendo actual sobre el género humano sufriente y doliente.

Solo desde el encuentro íntimo con Dios estamos facultados para amar a nuestros semejantes[40]. La actuación práxica resulta insuficiente si en ella no se puede percibir el amor que se alimenta del encuentro con Cristo[41].

Si nos falta el amor, nada aprovecha. Si no tenemos amor, nuestro servicio al doliente será frío, sin alma, y a nuestra acción diaconal le faltará impulso, entrega, constancia, paciencia, ternura y generosidad; actitudes todas ellas tan necesarias siempre en este campo de la atención al que sufre. Sin amor

---

36 Jn 13, 34; 1Jn 4, 21.

37 1 Jn 4,11.

38 Francisco, *Fratelli tutti: Carta encíclica sobre la fraternidad y la amistad social* (Roma: Editrice Vaticana, 2020) nº.91.

39 Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, 5.

40 Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 18.

41 Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, 4.

DOI: 10.59853/RAT60-2024-0202
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 60 - 2024 / julio - diciembre

se cae en un materialismo y pragmatismo inhumanos[42]. Necesitamos el amor para vivir y dar la vida, especialmente para amar y servir a estos hermanos nuestros.

Es una labor de la que no está dispensado ningún creyente, ya que todos los cristianos debemos vivir y manifestar el amor entrañable que Dios tiene hacia los necesitados, tal como Jesús de Nazaret tan especialmente nos encomendó.

Todo cristiano si se considera tal, es sujeto de caridad en la comunión eclesial, en el sentido de alguien que ofrece amor; pero sólo lo es, si lo hace enraizado en el amor de Dios Padre por medio de Jesucristo y participado por el Espíritu; de esta manera el amor divino humanado, llega a hacerse real en los creyentes y concreto en la ayuda al que sufre.

Arraigar el ejercicio de la caridad en el amor misericordioso del Padre, supone situarnos en una actitud de donación y entrega total: a Dios –desde la filiación–, y a los hombres –como hermanos en Cristo desde la filiación común–. Solo quien se sabe hijo puede sentirse hermano. La filiación y la fraternidad respecto a Dios y los hombres, nos hace personas nuevas que participando gratuitamente del mismo ser de Dios –que es amor y relación– nos abre a la novedad del servicio que no se manifiesta sólo en sentimientos y palabras, sino en hechos: en capacidad de dar, en la prontitud para el servicio y en obras de amor.

La acción sanadora de la Iglesia nunca podrá dejar de ser mediación del amor misericordioso de Dios Padre; si renunciara, podría ser una actuación social digna, útil y benéfica pero no una acción diaconal que pone de manifiesto su específico arraigo en el amor del Padre, para ser lo que es y debe ser.

La presencia en los contextos de sanación y marginación

Los contextos de exclusión son lugares de nuestro mundo opulento en el que viven drogadictos, presos, prostitutas, indigentes, inmigrantes sin recursos, ancianos en soledad. Responden pues, generalmente, a un lugar físico: barriada, cárcel; aunque no necesariamente: sin techo que deambulan y duermen donde pueden, prostitución en lugares “habitables”, etc.

[42] Comisión Episcopal de Pastoral Social, *La Iglesia y los pobres*, 129.

Estos espacios tienen en común la vivencia de situaciones dolorosas, la presencia de sufrimiento, falta de recursos materiales y económicos, así como de relaciones sociales o de accesos a los bienes y derechos sociales como los sanitarios, culturales, productivos y de todo tipo, de la sociedad con la que conviven.

Nos estamos refiriendo a casos desesperados, aparentemente sin solución, donde abunda la tristeza y la suciedad en muchas ocasiones. Predomina el anonimato, el desconocimiento y la desconfianza de unos hacia otros; el silencio, la agresividad y la violencia.

La situación es paradójica, ya que estamos hablando de condiciones de miseria en un medio social en el que predomina la opulencia. Una miseria que no tiende a estancarse sino a reproducirse en las futuras generaciones que emergen en estos lugares de infrahumanidad[43].

Jesús, desde su nacimiento en un establo, entre pastores, hasta su muerte en cruz entre malhechores, fuera de la Ciudad, nos muestra un Dios-hombre que transita por los márgenes cargando con el dolor de los sufrientes y nos invita siempre a "pasar al otro lado" para vincularnos amorosamente con la víctimas allí donde se encuentran[44].

Es cierto, como hemos manifestado, que en los márgenes se hace presente de manera significativa y masiva la muerte con sus múltiples rostros: delincuencia, enfermedades, malnutrición, maltrato, falta de salud, etc. Se vive allí y se padece la ausencia de Dios, convirtiéndose así en un auténtico infierno de este mundo[45].

---

43 María del Carmen Martín, "Los márgenes como lugar de salvación", *Corintios XII,* nº.135 (2010): 206; Raúl Flores, Mónica Gómez y Víctor Renes, *La transmisión intergeneracional de la pobreza: factores, procesos y propuestas para la intervención* (Madrid: Cáritas Españolas Editores, 2016) Esta obra es muy clarificadora para el asunto que señalamos.

44 Martín, "Los márgenes como lugar de salvación", 215.

45 Gabino Urríbarri, *El mensajero: Perfiles del evangelizador* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 2006) 218 y 226. Este autor hace un análisis muy lúcido de como la presencia de los cristianos en los contextos de marginación y exclusión se asemeja y puede encontrar luz, desde el "descenso de Cristo a los infiernos". En la página 196 de su obra, presenta una bibliografía muy rica e interesante al respecto.

DOI: 10.59853/RAT60-2024-0202
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 60 - 2024 / julio - diciembre

Todos los seguidores de Cristo debemos pues descender a los "infiernos" con compasión, justicia y amor, para "sacar" y "ascender" a los hermanos que se encuentran atrapados en ese mundo.

En este servicio, los cristianos debemos bajar, como Jesús, al reino de la muerte, donde la vida psíquica y social ha muerto, como relatan los evangelios sinópticos[46] y sumergirse en un abismo y en una noche oscura donde ya no es posible orientarse, para iluminar a los que permanecen en la oscuridad y llevarlos al camino de la paz[47].

Debemos tener en cuenta lo que nos dice Uribarri, sobre esta cuestión: "Descender a la solidaridad y el trabajo a favor de los pobres de los márgenes está en plena consonancia con el misterio de la vida de Cristo, el que se abaja por antonomasia, el testigo de la resurrección, el portador de esperanza en el abismo de la soledad y el sinsentido. Pues Cristo desciende allí para llevar la vida a los muertos"[48]. Es la manera de que todos los cristianos implicados en esta lucha se conviertan en verdaderos testigos de la resurrección, y que esta triunfe, gracias el Espíritu de Dios, que levanta a los muertos.

También es un contexto de sufrimiento los hospitales y las camas de los enfermos, muchas veces incurables, donde se hace patente la desesperación y hasta el rechazo a Dios. Los cristianos debemos hacernos presentes y cercanos para sanar aliviar y acompañar desde el amor, no solo a los enfermos, sino también, a sus familiares y a quienes los cuidan.

Nos dice el papa Francisco, al respecto: "En cada uno de estos «más pequeños» está presente Cristo mismo. Su carne se hace de nuevo visible como cuerpo martirizado, llagado, flagelado, desnutrido (...) para que nosotros lo reconozcamos, lo toquemos y lo asistamos con cuidado"[49].

El Papa, nos está invitando a la cercanía necesaria, a la cultura del encuentro[50]: "La existencia de cada uno de nosotros está ligada a la de los demás:

---

46 Cf. Mc 5, 1-20; Mt 8, 28-34; Lc 5, 27-32.

47 Cf. Sal 23, 4; Lc 1, 77-79.

48 Urríbarri, *El Mensajero,* 227.

49 Francisco, *Misericordiae vultus*, 15.

50 Francisco, *Fratelii Tutti*, 30.

la vida no es un tiempo que pasa, sino tiempo de encuentro”[51]. Pero sobre todo y en definitiva, nos pide que nos hagamos presentes ante el que necesita ayuda, sin importar si es parte de nuestro propio círculo de pertenencia, dejando de lado toda diferencia y, ante el sufrimiento, volviéndonos cercanos a cualquiera[52].

Nos reclama, en definitiva, una diaconía cercana: “El servicio siempre mira el rostro del hermano, toca su carne, siente su projimidad y hasta en algunos casos la padece”[53]; y nos advierte: “A veces sentimos la tentación de ser cristianos manteniendo una prudente distancia de las llagas del Señor. Pero Jesús quiere que toquemos la miseria humana, que toquemos la carne sufriente de los demás”[54].

Mediante una vida modesta, sencilla y austera

La pobreza, además de requerir soluciones de carácter técnico, económico y político, necesita que las personas cambien su percepción sobre la misma y, no sólo eso, sino sus actitudes, porque es un problema también ético y religioso. Y esto, no es fácil para aquellos que vivimos en este primer mundo capitalista y neoliberal, donde el consumo lo invade todo.

Sin embargo, hay que especificar, tal como nos dice Adela Cortina, que nuestra sociedad es consumista no porque consuma mucho sino porque hace del consumo «la dinámica central de la vida social y muy especialmente el consumo de mercancías no necesarias para la supervivencia»[55].

Si además tenemos en cuenta, que esta sociedad del consumo surge en medio y a costa de la injusticia de este mundo, en el cual unos pocos consumen lo que otros no pueden hacerlo a lo largo de su vida, vemos claramente que el derroche consumista se asienta sobre la pobreza y el sufrimiento de otros, y el supuesto derecho a consumir deja de serlo porque se convierte en un

---

51 Francisco, *Fratelii Tutti*, 66.

52 Francisco, *Fratelii Tutti*, 81.

53 Francisco, *Fratelii Tutti*, 115.

54 Francisco, *Evangelii gaudium*, 270.

55 Adela Cortina, *Por una ética del consumo* (Madrid: Taurus, 2003) 65.

DOI: 10.59853/RAT60-2024-0202
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 60 - 2024 / julio - diciembre

privilegio a costa del prójimo al que se expolia del mínimo de calidad de vida y dignidad vital[56].

Por eso, desde el punto de vista bíblico, el consumo se mueve en el terreno de la idolatría, en el que una sociedad suplanta al Dios de Jesucristo por otro dios: el consumo, bien primordial que promete la felicidad-salvación y acapara en exclusiva y para sí el corazón de las personas[57].

El consumismo actual que padece nuestra sociedad representa un claro obstáculo para que podamos ocuparnos y dedicar nuestras energías a aquellos que están mal y en dificultades[58]. Ante esta situación, tal como nos dice S. Mora, es necesaria una conversión del corazón que nace del encuentro con Jesús el Cristo, que debe transformar nuestra forma de desear, produciéndose una reordenación de nuestras apetencias[59]. En el sentido de un vivir la austeridad, no gastando lo que otros necesitan, trabajando honestamente para vivir con sencillez y sobriedad en el presente, eliminando la ansiedad del consumir[60].

La espiritualidad cristiana propone un modo alternativo de entender la vida, ante el consumo salvaje de nuestro tiempo, basado en la sobriedad y en la capacidad de disfrutar con poco, ya que cree que la acumulación de posibilidades de consumir impide que se valore cada cosa y cada momento. Es un retorno a la simplicidad que nos permite valorar y agradecer las posibilidades que nos ofrece la vida sin apegarnos a lo que tenemos ni entristecernos por lo que no poseemos[61].

Debemos especificar aquí, que entendemos la austeridad, no como menosprecio de las cosas materiales, ni la renuncia al uso, posesión o disfrute de las mismas, sino a una forma determinada de tenerlas y usarlas, que favorezca

---

56 Salvador Mora, "Austeridad, calidad de vida y consumo. La «vida en plenitud» según el Evangelio", *Corintios XIII*, nº.109 (2004): 141-2.

57 Mora, "Austeridad, calidad de vida y consumo", 137; 144.

58 Francisco, *Gaudete et exultate*, 108.

59 Mora, "Austeridad, calidad de vida y consumo", 138; 151.

60 Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, 66.

61 Francisco, *Laudato si´:Carta encíclica sobre el cuidado de la casa común* (Roma: Editrice Vaticana, 2015) nº.222.

el desarrollo integral y equilibrado de la persona que las necesita. Es una moderación, un mecanismo corrector de la tendencia que en el hombre existe a tener más de lo que necesita[62].

Llegados a este punto, se nos plantea la pregunta: ¿qué nivel de vida, qué bienes materiales puede permitirse un cristiano ante tanta pobreza?

Si entendemos por bienes necesarios para la vida, aquellos sin los que sería imposible subsistir y sobre los que tenemos un derecho absoluto y no debemos privarnos de ellos. Bienes necesarios para la condición, los que cubren aquellas necesidades: cultura, ocio, etc., que permiten que la vida sea verdaderamente humana y plena, por lo que son también legítimos, pero sobre ellos ya no tenemos un derecho absoluto y están en dependencia del grado de necesidades que existen en el país en que se vive, por lo que se debe estar dispuesto a moderar su posesión con el espíritu cristiano de la austeridad. Bienes superfluos, son los que no entran en las dos categorías antes expuestas. Pues bien, siguiendo a González-Carvajal[63], que hace un lúcido análisis de esta cuestión, podemos responder a la pregunta que nos planteábamos anteriormente: el cristiano debe aspirar a tener todos los bienes necesarios, algunos de los bienes necesarios para la condición y, ningún bien superfluo.

Por otra parte, si acudimos al Evangelio, en el milagro de los panes y los peces, el gesto de recoger la comida que sobra, es una llamada de Jesús a no derrochar ni malgastar

La austeridad evangélica se muestra, así mismo, como exigencia del amor fraterno. Toda persona que ama a los demás como hermanos se siente obligada a practicar la austeridad. Pero la vida cristiana debe ir más allá de esta austeridad, aunque debe partir de ella; es preciso dar un paso más y compartir la pobreza con Cristo desde la solidaridad con los últimos. Estamos llamados a la dicha de compartir y no a la acritud de la austeridad[64]. La práctica del amor fraterno postulado por el Evangelio, se sitúa preferentemente en aquellos lugares más deprimidos, más desfavorecidos. La fraternidad cristiana

---

62 Jesús Domínguez Gómez, "La austeridad, condición del amor cristiano en el próximo futuro", *Corintios XIII,* nº.117-118 (2006): 207.

63 Luis González-Carvajal, *El clamor de los excluidos: Reflexiones cristianas ineludibles sobre los ricos y pobres* (Santander: Sal Terrae, 2009) 110-2.

64 Mora, "Austeridad, calidad de vida y consumo", 138; 154.

DOI: 10.59853/RAT60-2024-0202
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 60 - 2024 / julio - diciembre

implica proximidad disponible, que ponga a la persona en condiciones de apostar cuanto tenga y pueda remediar las necesidades del prójimo; y eso no es posible, sin una dosis alta de austeridad, sobriedad y sencillez de vida. La posesión de bienes sin austeridad, es un muro que separa, una atadura a la total disponibilidad de sí mismo[65].

Servir al que sufre con realismo y utopía, abiertos a la esperanza

Utopía significa no rendirse ante las diversas situaciones, admitiendo cómo son y lanzarse a luchar para conseguir que sean como deberían ser. Sin utopía no hay progreso social ni futuro. Una definición feliz sobre este concepto la expuso X. Zubiri: "La utopía no es lo imposible sino lo posible no realizable aún"[66].

La lucha cristiana contra el sufrimiento y las situaciones de penuria debe compaginar realismo con utopía. El Nuevo Testamento nos pide que hagamos presente aquí y ahora, el Reinado de Dios, pero nos advierte también que, mientras peregrinamos en este mundo, la salvación nunca podrá ser plena; por eso, los cristianos podemos y debemos ser a la vez realistas y utópicos, no sólo sin contradicción, sino viviendo la mutua implicación entre ambos aspectos ya que en la Iglesia de la historia se vive entre el "ya si" de la llegada del Reino de Dios, y el "todavía no" de su instauración plena[67].

Sin embargo, nos podemos preguntar: ¿el cristiano debe ser utópico o esperanzado?, ¿utopía y esperanza son aspectos distintos?, ¿se oponen o complementan?

Si entendemos por utopía aquellos ideales de dicha y felicidad que asientan en el corazón de los seres humanos; y si, cuando nos referimos a la esperanza cristiana, estamos aludiendo a la actitud creyente que hace al hombre vivir confiado en la obtención de los bienes definitivos ultraterrenos que Dios tiene preparados para los que aman, parece que utopía y esperanza si no se oponen sí se refieren a aspectos distintos: la primera, a la planificación efectuada

---

65 Domínguez Gómez, "La austeridad, condición del amor cristiano", 209-10.

66 Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia y Dios* (Madrid: Alianza Editorial, 1978) 72.

67 González-Carvajal, *El clamor de los excluidos*, 82.

por el ser humano con vistas al mejoramiento del mundo, y la segunda, a la expectación de una plenitud sin concurso humano y proveniente de Dios[68].

Sin embargo, se descubre que hay una relación mutua entre utopía secular y esperanza religiosa. Aunque la esperanza como virtud teologal nos une y orienta a Dios, ésta se vive en las condiciones de este mundo y suscita mediaciones que hacen posible tal vivencia. Así, si consideramos a la utopía como crítica de toda situación injusta y proyecto transformador del presente –según los valores del Reino– que se abre al futuro, ésta, se convertirá en la mediación antropológica de la esperanza. Vemos todavía más claro el vínculo entre ambas si ponemos de manifiesto la función de la utopía cuando recuerda a la esperanza la necesidad de maniobrar en el más acá, la fuerza del más allá, de Dios, impulsándola a que se comprometa en la liberación del hombre que peregrina en la tierra; y la esperanza se torna fundamental con respecto a la utopía, cuando le recuerda la necesidad de ir siempre más allá de toda meta lograda y la fortalece y hace que se mantenga en sus intentos o logros en medio de las condiciones de un mundo que muchas veces es frustrante[69].

No solo no hay contradicción, pues, entre ambos conceptos, sino mutua implicación. Es más, desde la reflexión teológica, entendemos que la esperanza cristiana incorpora plenamente la utopía a su ser, ya que es el mismo Espíritu el que alienta el deseo presente de un mundo mejor y el futuro de la plenificación de todo en el Dios de Jesucristo[70].

Aunque para el cristiano, es claro que la esperanza es metahistórica y se basa esta experiencia en sabernos amados y esperados por Dios[71] y en que Cristo ha ido por delante de nosotros preparándonos una estancia en la casa del Padre[72], también es manifiesto para el creyente, que la esperanza

---

68 Martín Gelabert, "El Espíritu aliento para una esperanza utópica", *Corintios XIII*, nº.85 (1998): 51.

69 Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, 53.

70 Juan Pablo II, *Tertio millenio adveniente: Carta Apostólica como preparación del Jubileo del año 2000* (Roma: Editrice Vaticana, 1994) nº.46; Concilio Vaticano II, *Constitución pastoral « Gaudium et Spes» sobre la iglesia y el mundo actual* (Roma: Editrice Vaticana, 1965) nº.38-9.

71 Benedicto XVI, *Spe Salvi:Carta encíclica* (Roma: Editrice Vaticana, 2007) nº.3.

72 Jn 14, 1-4.

DOI: 10.59853/RAT60-2024-0202
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 60 - 2024 / julio - diciembre

es histórica[73] ya que en el presente vivimos ya anticipadamente lo que esperamos[74], y lo que esperamos nos hace trabajar en el presente para hacer que este se vaya pareciendo a lo que esperamos.

La esperanza no es evasión, se asienta en la correlación del futuro con la realidad presente. La esperanza y el presente histórico se fecundan mutuamente. Aquella ofrece al presente un horizonte de futuro que le lleva a superar su tendencia a instalarse en lo fáctico, y el presente libra a la esperanza del peligro de deshistorizarse. La esperanza atrae al futuro dentro del presente, de modo que este "ya" no es el puro "todavía no", sino que es un presente marcado por la realidad futura. Y así, las realidades futuras repercuten en las presentes y viceversa[75].

Por eso, la esperanza tiene capacidad transformadora, propone alternativas, se compromete en la construcción del futuro y es, consecuentemente, activa y no pasiva. Hace que los creyentes se pongan "manos a la obra" con la confianza puesta en Dios, tratando de instaurar la vida nueva del amor de Dios –que se ha manifestado por medio de Cristo– gracias a la fuerza del Espíritu Santo que infunde en ellos.

La esperanza aparece o se hace presente cuando colaboramos con nuestro esfuerzo para que el mundo sea más humano y mejor[76]. Un actuar que es, por tanto y sobre todo, compasión ante el sufrimiento ajeno[77], y cuyo lugar privilegiado en el que debe aflorar, es el mundo de la penuria y desesperación, donde la intervención eclesial se torna en innumerables ocasiones impotente ante las diversas situaciones y el fracaso aparece muchas veces. Pues bien, es en este ámbito en el que se prueba la autenticidad de nuestra esperanza, ya que aquí o bien se purifica o fenece[78].

---

73 Ángel Iriarte," Aspecto social de la esperanza cristiana", *Corintios XIII,* nº.125 (2008): 21.

74 Benedicto XVI, *Spe Salvi*, 9.

75 Benedicto XVI, *Spe Salvi*, 7.

76 Benedicto XVI, *Spe Salvi* ,35; Laurentino Novoa, "La razón de nuestra esperanza", *Revista Aragonesa de Teología*, nº.7 (1998): 19.

77 Juan Carlos Bermejo, "Esperanza y compasión ante el dolor humano", *Corintios XIII*, nº.125 (2008): 134.

78 Iriarte, "Aspecto social de la esperanza cristiana", 30-1.

Pero, pese a las dificultades y fracasos, en la acción diaconal, debemos trabajar los cristianos con esperanza, porque sabemos que trabajamos con Dios, por Dios y para el Reino de Dios, y sobre todo, porque tenemos la confianza de que Dios mismo dará el último y definitivo remate, a la obra que ha dejado en nuestras manos, al final de los tiempos[79]. "Dios es la única fuerza, en el fondo, de la esperanza en medio del sufrimiento"[80].

Una Iglesia que quiera ser fiel a lo que Jesús quería y hacer presente su mismo estilo de vida, debería estar formada por hombres y mujeres henchidos de esperanza. Una esperanza que es capaz de esperar en Dios, incluso cuando hay razones para pensar humanamente que no hay esperanza. Los cristianos tenemos motivos especiales para la esperanza, sabiendo que desde la Encarnación del Verbo, Dios comparte nuestra vida y ha convertido nuestra historia en historia de salvación; pero sobre todo, esta esperanza se basará en la resurrección de Jesús, porque desde este acontecimiento, el cristiano sabe que a Jesús Dios le dio la razón, y que el que vive una vida como la de Aquel, tiene una Vida en la que no puede morir jamás.

En tanto llega ese momento para todos, la voz y la acción de todos los cristianos, debe ser utópica y esperanzada, modelo de futuro y proyecto de un mundo mejor, programa de trabajo y camino hacia una sociedad más solidaria y más humana[81].

Peregrinos hacia la consumación de la historia humana

La peregrinación es imagen del camino que cada persona realiza en su existencia. La vida misma es una peregrinación y el ser humano un peregrino que recorre su camino hasta alcanzar la meta anhelada[82].

En este peregrinar, el cristiano trata de instaurar aquí y ahora, una sociedad cada vez más en sintonía con la voluntad de Dios. Mientras nos dirigimos hacia el Reinado de Dios pleno, no estamos solos, el Dios del Reino ya ha

79 Comisión Episcopal de Pastoral Social, *La Iglesia y los pobres*, 148, 151.

80 Bermejo, "Esperanza", 155.

81 Comisión Episcopal de Pastoral Social, *La Iglesia y los pobres*, 54.

82 Francisco, *Misericordiae vultus*, 14.

DOI: 10.59853/RAT60-2024-0202
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 60 - 2024 / julio - diciembre

venido a nosotros en nuestro corazón: "¡Si alguno me ama, guardará mi Palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos morada en él!"[83].

Para este caminar se necesita un encuadre sociológico, cultural y moral que alumbre una persona nueva. La gran dificultad para que emerja esta nueva manera de ser está en nuestro actual modo de vida y organización social occidental. Se necesita rechazar el dios dinero[84] y superar la insensibilidad social hacia los otros, especialmente los más necesitados[85].

El creyente, ante esta situación, ha de prepararse para una difícil travesía, en la que, en la medida que se capaz y con la ayuda de Dios, conduzca a la sociedad hasta una nueva situación de verdadera solidaridad.

Una sociedad en la que el cristiano intervenga, en la medida de sus posibilidades, para que se restablezcan sistemas sociales y económicos justos que ayuden a la erradicación de la exclusión y la pobreza[86] y que eliminen las causas estructurales de las disfunciones de la economía y de los modelos de crecimiento incapaces de garantizar el respeto al medio ambiente[87].

Para ello es necesario que, frente a la idolatría del dinero y de la actual lógica mercantil[88], se fomente una actitud de austeridad y se recupere la dimensión ética de la economía[89]; que, frente al culto a la mentalidad científico-técnica[90], se anteponga la dignidad de la persona[91]; que, ante el individualismo insolidario, se fomente la persona racional solidaria[92]; que, en contra del desamor triunfe la misericordia; y que el fatalismo de paso a la esperanza.

---

83 Jn 14,23.

84 Francisco, *Evangelii gaudium*, 55.

85 Conferencia Episcopal Española, *Iglesia, servidora de los pobres: Instrucción pastoral* (Ávila: Edice, 2015) nº.52.

86 Francisco, *Gaudete et exultate*, 99.

87 Francisco, *Laudato si´*, 5-6.

88 Conferencia Episcopal Española, *Iglesia, servidora de los pobres*, 21.

89 Conferencia Episcopal Española, *Iglesia, servidora de los pobres*, 22.

90 Conferencia Episcopal Española, *Iglesia, servidora de los pobres*, 17.

91 Conferencia Episcopal Española, *Iglesia, servidora de los pobres*, 23.

92 Conferencia Episcopal Española, *Iglesia, servidora de los pobres*, 27.

Esta manera de actuar en el camino, apunta hacia una nueva conciencia de la verdadera imagen que deben tener y mostrar el hombre y la sociedad. Un hombre y una sociedad en que la dignidad humana[93] esté por encima de cualquier otra consideración, en el que la fraternidad humana se viva en vez del individualismo[94], y que los bienes sean compartidos y no acumulados[95]. Construir este nuevo modelo humano y social, será el resultado de una nueva forma de vivir: esta nueva manera de estar en la vida, de resituarnos existencialmente es lo que en el lenguaje religioso se denomina "conversión", un verdadero cambio de orientación en la propia vida.

Pero, nos surgen las preguntas: ¿a dónde debe conducirnos esta conversión? ¿qué debemos hacer en nuestra existencia para alumbrar la llegada del Reino?

El amor y la misericordia de Jesús de Nazaret con el género humano y, sobre todo, con sus contemporáneos, lo llevó a comenzar su misión invitando a la conversión[96].También sus seguidores tenemos que ponernos en actitud de conversión tal como nos propone el papa Francisco: "Todo podría estar colgado de alfileres, si perdemos la capacidad de advertir la necesidad de un cambio en los corazones humanos, en los hábitos y en los estilos de vida"[97]. "Espero que todas las comunidades procuren poner los medios necesarios para avanzar en el camino de una pastoral de conversión"[98].

La conversión, si es auténtica, trae consigo una esmerada solicitud por los más débiles, desde el encuentro con Cristo. Según nos unamos a Él, nuestra caridad será más activa y eficaz. La conversión a Cristo va unida indefectiblemente del servicio a los que necesitan nuestro auxilio[99].

---

93 Francisco, *Gaudete et exultate*, 98.

94 Francisco, *Fratelii Tutti*, 87-88, 105.

95 Francisco, *Laudato si´*, 93.

96 "Se ha cumplido el tiempo y está cerca el Reino de Dios, convertios y creed en el Evangelio" (Mc 1,15).

97 Francisco, *Fratelii Tutti*, 166.

98 Francisco, *Evangelii gaudium*, 25.

99 Conferencia Episcopal Española, *Iglesia, servidora de los pobres*, 34,

DOI: 10.59853/RAT60-2024-0202
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 60 - 2024 / julio - diciembre

En lo referente a hacer realidad el Reino de Dios se trata, fundamentalmente, de amar a Dios que reina en el mundo. En la medida que Él logre reinar entre nosotros, la sociedad lo será de fraternidad, paz, amor y justicia[100].

No podemos convertirnos a Cristo sin tratar de hacer patente el reino que Él instauró. Nuestra misión es inseparable de la construcción de ese reino: "Buscad sobre todo el Reino de Dios y su justicia"[101]. Nuestra identificación con Cristo y sus deseos implica el esfuerzo por construir ese reino de justicia paz y amor[102].

Aquellos que estamos involucrados en construir el Reino de Dios, debemos ser operarios metódicos que trabajemos a conciencia, que no escatimemos esfuerzos, y perseveremos en el empeño; es decir, que lo edifiquemos con laboriosidad, responsabilidad y, fidelidad[103] ; teniendo en cuenta los ritmos vitales de las personas y de los pueblos, así como el tiempo de la gracia de Dios[104] .

Al atardecer de la vida nos examinarán en el amor

El amor promete infinidad, una realidad más grande y completamente distinta de nuestra existencia cotidiana; el amor tiende a la eternidad[105].

En el pasaje evangélico de la alegoría profética del Juicio Final, Cristo se identifica con sus "hermanos más pequeños"[106], por eso, Jesucristo reconocerá a sus elegidos en lo que hayan hecho con los que sufren; y así, éstos quedan confiados a nosotros y en base a esta responsabilidad seremos juzgados al final[107]: a la luz de lo que hayamos hecho con los que tienen hambre,

---

[100] Francisco, *Evangelii gaudium*, 180.

[101] Mt 6,33.

[102] Francisco, *Gaudete et exultate*, 25.

[103] Juan Pablo II, *Centesimus annus: Carta encíclica en el centenario de la "Rerum novarum"* (Roma: Editrice Vaticana, 1991) nº.32.

[104] Comisión Episcopal de Pastoral Social, *La Iglesia y los pobres*, 149.

[105] Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 5-6.

[106] Mt 25,40.45.

[107] Mt 25, 31-46. ; Francisco, *Misericordiae vultus*, 15.

con los que están desnudos y sin techo, con los enfermos y encarcelados, se juzgará nuestra vida.

Las palabras de condena de Cristo en el Evangelio las dirige al desamor hacia los necesitados de ayuda, el "Señor nos advierte que estaremos separados de Él si omitimos socorrer las necesidades graves de los pobres y de los pequeños que son sus hermanos"[108]. Ignorando al desvalido es al mismo Cristo al que desatendemos y abandonamos[109].

Queda pues claro, que la pauta para la Iglesia y los cristianos de aproximarse y acercarse al necesitado para practicar con él la misericordia, es el criterio decisivo en el examen del Juicio Final que hemos de pasar al término de nuestra vida temporal para vivir eternamente con Dios en Cristo[110]. El amor es el criterio para la decisión escatológica definitiva de una vida humana[111].

Por todo ello, este servicio eclesial sólo puede serlo si es experiencia de Dios: el enfermo, el anciano, el marginado y el indigente, son prolongación y concreción del encuentro con Dios en cuanto objeto de amor.

La diaconía de la caridad es un modo privilegiado de concretar el amor al Señor mediante la atención al pobre y enfermo; por eso, este es lugar de encuentro teológico con el Dios de Jesucristo, porque reconocemos al mismo Cristo en cada hermano que sufre[112]: "El texto de mateo 25,35-36 no es una simple invitación a la caridad: es una página de cristología, que ilumina el misterio de Cristo"[113]. Es una llamada a reconocerlo y encontrarlo en los pobres y los que viven en condiciones de penuria[114].

---

108 Juan Pablo II, *Catecismo de la Iglesia Católica* (Roma: Editrice Vaticana, 1992) nº. 1033.

109 Comisión Episcopal de Pastoral Social, *La Iglesia y los pobres*, 9.

110 Comisión Episcopal de Pastoral Social, *La Iglesia y los pobres*, 16.

111 Francisco, *Fratelii Tutti*, 92.

112 Francisco, *Evangelii gaudium*, 188; Francisco, *Fratelii Tutti*, 85.

113 Juan Pablo II, *Novo Millennio Ineunte: Carta Apostólica al concluir el gran Jubileo del año 2000* (El Vaticano: Editrice Vaticana, 2001) nº.49.

114 Francisco, *Evangelii gaudium*, 96.

DOI: 10.59853/RAT60-2024-0202
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 60 - 2024 / julio - diciembre

Pero este servicio de la caridad hace también que el creyente se identifique con Cristo en la ayuda al necesitado de tal manera que, siendo signo de su presencia[115], lo actualice en nuestros días. Para ello, es necesario:

a) Revestirse de los mismos sentimientos de Jesús, al que se le conmueven las entrañas ante el dolor y el sufrimiento ajeno.

b) Reproducir los gestos del Nazareno para con los sufrientes, que pasan a ser normativos para el cristiano.

c) Alimentar, mediante la oración, el amor que surge del encuentro personal e intransferible con Dios y con el prójimo.

Para terminar, debemos tener presente, que si tal como hemos venido diciendo hasta ahora, el definitivo encuentro con Cristo es donde se juega nuestro destino eterno y está condicionado por nuestra actitud de amor hacia los débiles y necesitados, debemos pasar inexcusablemente de lo intelectual y conceptual a lo práxico, de lo intencional a lo real, de la compasión al amor que se derrama sobre los hermanos más doloridos; de tal manera que, teniendo en cuenta la necesaria adaptación o encarnación del mensaje cristiano a las condiciones sociales de nuestro tiempo y lugar, el Señor nos reclame en el día de mañana, en el Juicio y nos diga: venid benditos de mi Padre, porque estaba parado y me distéis trabajo; era inmigrante y me acogisteis; estaba enganchado a la droga, el alcohol o al juego, y me tendisteis una mano para que pudiera deshabituarme; estaba muy anciano, enfermo y solitario, y vinisteis a limpiarme, darme la comida y a hacerme compañía; era un niño de la calle, sin familia y sin techo donde cobijarme y, me buscasteis un hogar donde poder crecer con afecto y dignidad; era un campesino del Tercer Mundo que, al desplazarse por la guerra, se quedó sin tierra ni trabajo, y luchasteis para darme cobijo y defendisteis mis derechos; estaba enfermo y me cuidasteis; cumplía condena en el Centro Penitenciario y me visitasteis. Todo lo que habéis hecho con estos que sufren y pasan penurias, conmigo lo hicisteis.

[115] Juan Pablo II, *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2443.

Bibliografía

Concilio Vaticano II. *Constitución pastoral «Gaudium et spes» sobre la Iglesia y el mundo actual*. Roma: Editrice Vaticana, 1965.

Benedicto XVI. *Deus caritas est: Carta encíclica sobre el amos cristiano*. Roma: Editrice Vaticana, 2005.

Benedicto XVI. *Spe Salvi: Carta encíclica*. Roma: Editrice Vaticana, 2007.

Benedicto XVI, *Caritas in veritate: Carta encíclica sobre el desarrollo humano integral en la caridad y la verdad*. Roma: Editrice Vaticana, 2009.

Bermejo, Juan Carlos. "Esperanza y compasión ante el dolor humano". Corintios XIII, nº.125 (2008) 133-65.

Casaldaliga, Pedro y José María Vigil. *Espiritualidad de la Liberación*. Santander: Sal Terrae, 1993.

Comisión Episcopal de Pastoral Social. *La Iglesia y los pobres*. Madrid: Edice, 1994.

Conferencia Episcopal Española. *Iglesia servidora de los pobres: Instrucción Pastoral*. Ávila: Edice, 2015.

Cortina, Adela. *Por una ética del consumo*. Madrid: Taurus, 2003.

Domínguez Gómez, Jesús. "La austeridad, condición del amor cristiano en el próximo futuro". *Corintios XIII*, nº. 117-118 (2006): 205-23.

Flores Raúl, Mónica Gómez y Víctor Renes. *La transmisión intergeneracional de la pobreza: factores, procesos y propuestas para la intervención*. Madrid: Caritas Españolas Editores, 2016.

Francisco. *Evangelii gaudium: Exhortación Apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual,* Roma: Editrice Vaticana, 2013.

Francisco. *Laudato si: Carta encíclica sobre el cuidado de la casa común*. Roma: Editrice Vaticana, 2015.

Francisco. *Misericordiae vultus: Bula convocatoria del Jubileo extraordinario de la misericordia*. Roma: Editrice Vaticana, 2015.

Francisco. *Gaudete et exultate: Exhortación Apostólica sobre la llamada a la santidad en el mundo actual*. Roma: Editrice Vaticana, 2018.

Francisco. *Fratelli tutti: Carta encíclica sobre la fraternidad y la amistad social*. Roma: Editrice Vaticana, 2020.

DOI: 10.59853/RAT60-2024-0202
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 60 - 2024 / julio - diciembre

Francisco. *Spes non confundit: Bula del Jubileo ordinario del año 2025*. Roma: Editrice Vaticana, 2024.

García Hernández, Josetxo. "La kénosis, proceso de aprendizaje inexcusable para el ejercicio de la caridad". *Corintios XIII*, nº. 81 (1997): 79-107.

Gelabert, Martín. "El Espíritu aliento para una esperanza utópica". *Corintios XIII*, nº. 85 (1998): 51-73.

González-Carvajal, Luis. *El clamor de los excluidos: Reflexiones cristianas sobre los ricos y pobres*. Santander: Sal Terrae, 2009.

Iniesta, Alberto. "Meditación trinitaria ante el Jubileo del año 2000". *Corintios XIII*, nº.81 (1997): 79-107.

Jaramillo, Pedro. "El año de Jesucristo, desde el testimonio y pastoral de la caridad". *Corintios XIII,* nº.81 (1997): 79-107.

Juan Pablo II. *Centesimus annus: Carta encíclica en el centenario de la «Rerum novarum»*. Roma: Editrice Vaticana, 1991.

Juan Pablo II. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Roma: Editrice Vaticana, 1992.

Juan Pablo II. *Tertio millenio adveniente: Carta Apostólica como preparación del Jubileo del año 2000*. Roma: Editrice Vaticana, 1994.

Juan Pablo II. *Novo Millennio Ineunte: Carta Apostólica al concluir el gran Jubileo del año 2000*. El Vaticano: Editrice Vaticana, 2001.

Martín, María del Carmen. "Los márgenes como lugar de salvación". *Corintios XIII*, nº. 135 (2010): 203-16.

Mora, Salvador. "Austeridad, calidad de vida y consumo. La «vida en plenitud» según el Evangelio". *Corintios XIII,* nº. 109 (2004): 137-57.

Novoa, Laurentino. "La razón de nuestra esperanza". *Revista Aragonesa de Teología*, nº. 7 (1998) 7-19.

Pontificio Consejo "Justicia y Paz". *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Roma: Editrice Vaticana, 2009.

Urríbarri, Gabino. *El mensajero: Perfiles del evangelizador*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2006.

Zubiri, Xavier. *Naturaleza, historia y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1978.

Revista Aragonesa de Teología
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Tomás de Aquino y su espiritualidad

Thomas Aquinas and his spirituality

Jesús Díaz Sariego, OP.
Prior Provincial Dominicos. Provincia de Hispania
jdsariego@dominicos.org
https://orcid.org/0009-0004-4467-2711

Resumen

El artículo analiza la figura de Santo Tomás de Aquino desde una perspectiva espiritual, destacando su sabiduría teológica y su profunda experiencia mística. Se enmarca en el contexto del Jubileo de Santo Tomás (2023-2025), que celebra tres hitos de su vida: canonización, muerte y nacimiento. El santo es presentado como el "más sabio entre los santos y el más santo entre los sabios". Su espiritualidad combina santidad y sabiduría, expresadas en su teología centrada en Dios. Aunque su obra teológica es rigurosa, está profundamente enraizada en su vida interior y su experiencia mística, entendiendo la santidad como una vida en gracia guiada por el Espíritu Santo. Su enfoque une fe y razón, buscando una "inteligibilidad de la fe" que permita. Reconocido como doctor de la Iglesia y patrono de las universidades católicas, Tomás destaca por su humildad, sencillez y compromiso con la verdad. Su teología moral subraya la caridad y la gracia divina como pilares para alcanzar la plenitud cristiana. El artículo concluye resaltando la relevancia de su legado espiritual y académico, que inspira una relación íntima con Dios basada en la contemplación.

Palabras clave: Santo Tomás de Aquino, espiritualidad, Fe y razón, misticismo, caridad.

Abstract

The article analyses the figure of St Thomas Aquinas from a spiritual perspective, highlighting his theological wisdom and profound mystical experience. It is set in the context of the Jubilee of St Thomas (2023-2025), which celebrates three milestones in his life: canonisation, death and birth. The saint is presented as the 'wisest among saints and the holiest among sages'. His spirituality combines holiness and wisdom, expressed in his God-centred

theology. Although his theological work is rigorous, it is deeply rooted in his inner life and mystical experience, understanding holiness as a life in grace guided by the Holy Spirit. His approach unites faith and reason, seeking an 'intelligibility of faith' that allows. Recognised as a doctor of the Church and patron of Catholic universities, Thomas is noted for his humility, simplicity and commitment to truth. His moral theology stresses charity and divine grace as the pillars of Christian fulfilment. The article concludes by highlighting the relevance of his spiritual and scholarly legacy, which inspires an intimate relationship with God based on contemplation.

Key words: St. Thomas Aquinas, spirituality, Faith and reason, mysticism, charity.

Introducción

Seguimos celebrando el tiempo jubilar que la Iglesia se ha dado con motivo de tres efemérides dignas de destacar referidas a santo Tomás de Aquino: el 18 de julio de 2023 se conmemoraron los 700 años de su canonización; el 7 de marzo de 2024 hemos recordado el 750 aniversario de su muerte y el 28 de enero de 2025, celebraremos 800 años de su nacimiento. Con motivo de estas tres efemérides (canonización, nacimiento y muerte) se dispuso un tiempo jubilar, Jubileo de santo Tomás, de dos años: del 28 de enero de 2023 al 28 de enero de 2025.

Santo Tomás de Aquino es uno de los grandes santos que Dios ha dado a la Iglesia. La Bula del Papa Juan XXII *Redemtionem Misit*, con motivo de su canonización, destaca de él el merecimiento de ser conocido, venerado e invocado por su lección de vida y por su doctrina cristiana[1]. Su figura no debe caer en el olvido. La Iglesia del tercer milenio lo necesita como guía espiritual. Aquellos que se han familiarizado con su obra y le tienen especial devoción lo designan como «*el más santo entre los sabios y el más sabio entre los santos*»[2].

---

[1] Cf. Juan XXII, *Redemtionem Misit*. Las crónicas del día de su canonización vienen a decirnos que después de haber superado dos procedimientos canónicos, que involucraron a más de 100 testigos oculares, santo Tomás de Aquino fue canonizado el 18 de julio de 1323 por el papa Juan XXII con la bula *Redemtionem Misit*. Ese día, la celebración litúrgica se llevó a cabo en la Catedral de Avignon (residencia del pontífice en ese tiempo) y participó todo el clero de la ciudad junto a Roberto, Rey de Nápoles. El Papa predicó sobre el Salmo 85. Un salmo que evoca la vida del aquinate cuando alaba que "*El Amor y la Verdad se han dado cita. La Justicia y la Paz se besan; La Verdad brota de la tierra. La Justicia se asoma desde el cielo"* (Salmo 85, 11-12). Después del canto *Veni Creator Spiritus* el Pontífice anunció formalmente la canonización de santo Tomás. La ceremonia concluyó con el canto del *Te Deum*, *In medio ecclesiae* y *Os iusti*. Esta jornada memorable se celebró en todo Avignon "como si fuese Navidad". La bula de canonización fue publicada ese mismo día y declaraba que la fiesta de santo Tomás debía celebrarse el 7 de marzo, día de su muerte en la abadía de Fossanova.

[2] Cf. A. Lobato., "Santo Tomás de Aquino. Presbítero, doctor de la Iglesia, Patrono de las escuelas y estudios católicos", en J. A. Martínez Puche (ed.), *El Año Dominicano. 800 años de santidad en la Orden de Predicadores. Santos, Beatos, Venerables y Siervos de Dios*, Edibesa, Madrid, 2016, p. 134.

DOI: 10.59853/RAT60-2024-0203
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 60 - 2024 / julio - diciembre

Revista Aragonesa de Teología
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Esta es la razón por la cual hemos fijado para esta conferencia el título de «*Tomás de Aquino y su espiritualidad*»[3]. Se pretende, con este título, llegar a la personalidad espiritual del aquinate desde una aproximación a la que normalmente no estamos acostumbrados. Hemos de hablar de Tomás como de aquél sabio que es santo y de aquél santo que es sabio. En Tomás no hay santidad sin una sabiduría humana que la sustente; como tampoco hay una sabiduría humana sin una santidad que la alimenta en una vida virtuosa. Santidad y sabiduría, sabiduría y santidad van estrechamente ligadas en su personalidad. De esta estrecha unión debemos deducir su espiritualidad en la medida en la que muestra una 'vida en gracia bajo la acción del Espíritu'. Hemos de hablar, por tanto, de Tomás de Aquino como del sabio y del santo al mismo tiempo, formando ambas dimensiones una unidad inseparable.

La sabiduría 'santa' de Tomás es una sabiduría teológica. Hemos de reconocer, no obstante, que con el paso del tiempo esta sabiduría teológica ha sido, permítanme la expresión, un tanto 'secuestrada' por las formulaciones teológicas, amparadas en el rigor del razonamiento. Algo, por otro lado, tan necesario incluso en la actualidad. A lo largo de los siglos su pensamiento

---

[3] Somos conscientes de que la palabra 'espiritualidad' engloba varios sentidos. Aquí nos atenemos a las dos referencias que señala Walter H. Principe, especialista en este tema, cuando distingue varios sentidos principales. Retomo dos de ellos por tener correspondencia en santo Tomás. En un primer sentido, «espiritualidad» designa la realidad vivida por una persona dada. Tal como lo sugiere el uso paulino, y conforme a la etimología (*spiritualitas* viene de *spiritus*), la espiritualidad es la cualidad de una vida vivida bajo la moción del Espíritu. Las primeras apariciones de la expresión latina *spiritualitas* en los siglos V y VI, conservan este mismo sentido, y lo mismo ocurre en Tomás. La palabra misma no es muy frecuente (la utiliza en unas 70 ocasiones), y si bien las más de las veces se contrapone a *corporitas* (el espíritu en cuanto distinguido del cuerpo), designa también a veces el equivalente de una vida en gracia bajo la acción del Espíritu Santo. "En Cristo hombre se encuentra desde el principio una perfecta espiritualidad", y "de Él deriva la espiritualidad en todos los hombres", como así afirma en el comentario a la *primera Carta a los Corintios* 15, 46. Las características del Espíritu Santo se encuentran en el hombre espiritual. Se trata también de una vida enteramente vivida en la caridad. La vida espiritual procede de la caridad. El segundo sentido de la palabra es la que asume cuando designa una doctrina espiritual. Enseñada por una persona destacada por su espiritualidad personal, esta doctrina es en la mayoría de los casos la plasmación de su propia experiencia vivida, a veces apenas distinguible de los rasgos más inmediatamente personales. Estos se pueden deducir de los escritos que un autor espiritual ha producido. En ambas acepciones encontramos a Tomás. Está fuera de duda que Tomás ha tenido una espiritualidad personal; y algunos de sus rasgos se han podido percibir en sus escritos. Cf. W.-H., Principe, "Toward Defining Spirituality", *Studies in Religion / Sciences religieuses* 12 (1983) 127-41.

teológico se identificó desde esta perspectiva. Sin duda alguna, una visión que ha hecho mucho bien a la Iglesia y, cómo no, a la teología a la hora de mostrar desde la razón los principales postulados de la fe en los que creemos. Pero toda la sabiduría expresada en razonamientos teológicos (y filosóficos) no se sostendría sin el respaldo de una vida interior colmada por la gracia de Dios. El propio Tomás llegó a afirmar que «*antes es la vida interior que la doctrina, porque la vida interior conduce a la ciencia de la verdad*». Tomás logró poner en el centro de su vida y de su pensamiento a Dios. Dios es el centro en todo lo que un ser humano puede hacer, decir o pensar. De este principio tomasiano podemos deducir que si la teología está teologalmente centrada en Dios, la espiritualidad que brote de ella también lo estará.

Una tesis, por tanto, recorre todo el desarrollo que nos proponemos: Tomás no solamente destacó por su ciencia, sino que destacó sobre todo por la experiencia de Dios en su propia vida personal. Más aún: porque su experiencia de Dios fue la de un místico, precisamente por eso, se significó por su ciencia. A la hora de hablar sobre el santo se trata más bien de llamar la atención sobre la espiritualidad implícita de algunas grandes opciones que ha tenido. No debemos olvidar que Tomás se preocupó ante todo de la fe y de sus repercusiones en el comportamiento cristiano en este mundo. Cuando razona teológicamente sobre su fe, para intentar comprender lo que cree, no se reduce a un simple asunto de rigor lógico; al contrario, compromete ahí la totalidad de su persona e invita a su discípulo a hacer lo mismo. Por esta razón, su teología tiene un carácter espiritual.

Reconocimiento histórico a su personalidad[4]

Resulta complejo, no obstante, profundizar en la espiritualidad de un hombre que no es contemporáneo a nosotros; de un hombre del siglo XIII. A ello

[4] Quiero reforzar en este epígrafe el vocablo «reconocimiento», para poner de manifiesto una de las acepciones que contiene. Hago especial referencia a la de "confesar, mediante gratitud, que uno debe a alguien algo", tal como lo desarrolla P. Ricoeur en su estudio sobre el Reconocimiento. Esta idea clave del reconocimiento en el sentido de gratitud se observa especialmente en las diversas aproximaciones que santo Tomás ha tenido a lo largo de la historia, especialmente por parte de los sucesivos pontífices y de algunos concilios de la Iglesia. El agradecimiento a una persona, a una labor emprendida por ella, añade sustanciales matices a la percepción que se tiene de una vida interior, plasmada en una personalidad que podemos constatar en la manifestación externa de su fuero interno. Cf. P. Ricoeur, *Caminos del Reconocimiento,* Editorial Trotta, Madrid, 2005, 276 pp.

DOI: 10.59853/RAT60-2024-0203
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 60 - 2024 / julio - diciembre

es preciso añadir que Tomás no gusta ni se presta en su obra para hablar de sí mismo. Nos pueden ayudar a ello los diversos reconocimientos que ha tenido a lo largo de la historia y cómo en cada uno de ellos se ha ido añadiendo un acento propio, quizás necesario para el momento histórico en el que se produce. Es como si su espiritualidad o santidad 'atípica' la fuéramos comprendiendo poco a poco a lo largo del tiempo.

Conviene notar que los frailes que gozaron de la convivencia y compañía de Tomás de Aquino, como señalan sus primeros biógrafos, no le dieron el sobrenombre de 'el sabio', sino que lo llamaron más bien 'el bueno': *il buen frate Tommaso*[5]. Quizás sea esta bondad personal la que explique el optimismo característico de su pensamiento y de la mejor tradición tomista y dominicana. Su testimonio personal de vida estaba en sintonía con la propuesta teológica de la Suma Teológica para alcanzar una condición humana más plena, que no es otra que la de reflejar y difundir desde la humilde biografía de cada uno la Suma Bondad de Dios[6].

Pocos santos de la Iglesia acumulan tantos títulos como Tomás. Como sabemos, además de santo reconocido por la comunidad eclesial, fue elevado al rango de Doctor de la Iglesia el 15 de mayo de 1567 por el Papa san Pío V, a raíz de la clausura del Concilio de Trento[7]. León XIII promueve su doctrina

---

5 Cf. E. Chávarri, *Perfiles de nueva humanidad,* San Esteban Editorial, Salamanca, 1993, p. 213.

6 J. Carballo, "Horizontes de nueva humanidad: Eladio Chávarri en diálogo con Tomás de Aquino". Ponencia con motivo de la celebración de la festividad de santo Tomás de Aquino, Universidad Católica de Valencia, 26 de enero de 2024.

7 Santo Tomás ya había sido reconocido como 'Doctor común'. Este título le había sido otorgado desde el año 1317, debido a la universalidad de su obra, que abarcaba la teología y la filosofía cristiana, en la que se incorporaba la tradición de la filosofía pagana, judía y musulmana. El Papa Pio XI, en su tercera Encíclica, *Studiorum Ducem,* lo corrobora de esta manera: "*Y Nos, al hacernos eco de este coro de alabanzas, tributadas a aquel sublime ingenio, aprobamos no sólo que sea llamado Angélico, sino también que se le dé el nombre de Doctor Común o Universal, puesto que la Iglesia ha hecho suya la doctrina de él, como se confirma con muchísimos documentos. Y como sería demasiado largo exponer aquí todas las razones aducidas por nuestros predecesores acerca de tal argumento, bastará que Nos demostremos que Tomás escribió animado del espíritu sobrenatural de que vivía, y que sus escritos, donde se diseñan los principios y las reglas de las ciencias sagradas, deben juzgarse de naturaleza universal*". Pio XI, Encíclica *Studiorum Ducem*, del 29 de junio de 1923, con motivo del sexto centenario de la canonización de Tomás de Aquino.

en la Iglesia en 1879 y lo proclama Patrono de las universidades y escuelas católicas el 4 de agosto de 1980. Adalid de la renovación de las estructuras y de las ciencias eclesiásticas, inyectándoles savia tomista y declarado 'guía' de la formación intelectual filosófica y teológica de los estudiantes el 29 de junio de 1923 por Pio IX y el 28 de octubre de 1965 fue refrendado por el Concilio Vaticano II. Pablo VI, en la carta *Lumen Ecclesiae,* con motivo del VII centenario de su muerte, le otorgó el título de Doctor *Communis Ecclesiae* (Doctor común de la Iglesia). En ocasión más cercana, el 13 de septiembre de 1980, san Juan Pablo II lo declaró *Doctor Humanitatis,* Doctor de las Humanidades, porque los valores de su persona y de su doctrina lo hacen digno de ampliar el radio de acción a toda la humanidad, porque se abre a todas las culturas y puede entrar en diálogo con todos los que buscan la verdad. Un espíritu sobrenatural lo anima como persona y como pensador.

Hay también quien ha denominado a Tomás el *Teólogo de la santidad*. Una expresión que le viene de su aleccionadora existencia humana. Nos han hablado de él como de una personalidad límpida (Limpio, terso, puro, sin mancha), de plenitud cristiana. Su intensa vida contemplativa, como fraile teólogo mendicante, se proyecta en dos direcciones: hacia lo contemplado y hacia el contorno, distribuyendo a los demás lo que previamente ha contemplado. En definitiva, esta fue la vida de Jesús y esta es la vida de Tomás: «*contemplar y dar a los demás lo contemplado*», expresión que él mismo recoge en la Suma Teológica cuando habla de las distintas órdenes religiosas, tanto de las dedicadas a la vida contemplativa como aquellas que se desarrollan en una vida activa[8].

En este tercer milenio, al volver la vista atrás y hacer memoria de los grandes del pasado, Tomás ha sido designado como la personalidad de mayor relieve en la vida cultural del segundo milenio, porque en su obra se condensa y se transmite el saber de treinta siglos de cultura y siete de teología que le han precedido. Al revés de lo que es habitual, el paso voraz del tiempo no logra borrar su figura, sino que la agiganta. Por esta razón, lo acertado será predecir que, así como en segundo milenio ha descubierto y admirado al sabio,

[8] En la cuestión 188 de la *Suma Teológica*, sobre las distintas órdenes religiosas, Tomás se pregunta en el artículo 6 si son las órdenes dedicadas a la vida contemplativa superiores a las entregadas a las obras de la vida activa. A lo que Tomás responde: «Del mismo modo que es más perfecto iluminar que lucir, así es más perfecto el comunicar a otros lo contemplado que contemplar exclusivamente». Cf. Suma Teológica, II-II, q. 188, a. 6, 2.

al tercero está reservado el secreto de desvelar también el santo. Tomás es grande y admirable, ante todo, por su santidad. Nadie deberá pasar de largo ante él, a quien fue dado conocer y dar plena respuesta a la vocación cristiana a la santidad. El hombre genial queda superado en el teólogo que habla de Dios, y este queda trascendido en el santo. Por ello, Tomás de Aquino es, ante todo, un santo[9]. Este tiempo jubilar que nos hemos dado nos está permitiendo sacar a la luz de forma más manifiesta su santidad.

Recuperamos, para ello, con más fuerza uno de los títulos con el que mejor se identifica. Tomás fue llamado también *Doctor Angélico*. No sólo por su devoción a los santos ángeles y el pensamiento que aportó a nuestra comprensión de ellos conforme a la teología de su tiempo, sino también por su pureza angelical y su santidad personal. Así lo recordaba Benedicto XVI en una de sus catequesis sobre santo Tomás[10].

La inteligibilidad de la fe

La espiritualidad de Tomás brota precisamente del contenido que él otorga a lo que en la actualidad denominamos, tomado de los mejores filósofos contemporáneos, la 'inteligibilidad de la fe'. Esta 'inteligibilidad' engloba tres niveles de lenguaje: el nivel de la confesión de la fe, donde la *lex credendi* no se separa de la *lex orandi*; el nivel de la dogmática eclesial, que es aquella en la que una comunidad histórica vive por ella misma y para los otros la inteligencia de la fe que especifica su tradición. Estaríamos en el nivel de la *lex vivendi*; finalmente, el nivel que hace referencia al cuerpo de doctrinas promulgadas por el magisterio como regla de ortodoxia. Hace referencia a la *lex docendi et interpretandi*.

Para comprender la espiritualidad de Tomás hemos de intentar identificar en su obra el primero de los niveles, el más originario, aquel que podemos denominar discurso de la fe o, mejor dicho, de la confesión de la fe. ¿Cuál es la confesión de fe que subyace a Tomás en su obra que hemos recibido por escrito? ¿De dónde brota, en el aquinate, lo que él formula en los dos niveles posteriores a la confesión de la fe? esto es: el nivel de la dogmática eclesial, la

---

9 Cf. A. Lobato, "Santo Tomás de Aquino. Presbítero…", pp. 135.

10 Cf. Benedicto XVI, "Santo Tomás de Aquino, filósofo", en Benedicto XVI, *Maestros y Místicos medievales,* Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2022, p. 203.

tradición que conoce, y el nivel que regula el magisterio de la Iglesia. Hemos de acudir a entresacar el primero de los niveles, el que subyace en su teología a los otros dos.

El método que el aquinate utiliza para elaborar su teología, partiendo de la revelación manifestada de Dios, de la tradición recibida y de las disposiciones del magisterio de la Iglesia, fue exitoso. La circularidad que busca entre la razón y la fe lo perfeccionó en su constante búsqueda espiritual. San Juan Pablo II, en su encíclica *Fides et Ratio* lo describe de esta manera: "*A la luz de estas reflexiones se comprende bien por qué el Magisterio repetidamente ha alabado los méritos del pensamiento de Tomás y lo ha puesto como guía y modelo de los estudios teológicos. Lo que se buscaba no era tomar posición en torno a cuestiones propiamente filosóficas, ni imponer la adhesión a tesis particulares. La intención del Magisterio era y continúa siendo la de demostrar cómo Tomás es un auténtico modelo para cuantos buscan la verdad. De hecho, en su reflexión, las exigencias de la razón y la fuerza de la fe han encontrado la más alta síntesis que ha conseguido jamás el pensamiento, por cuanto él ha sabido defender la radical novedad de la Revelación sin jamás humillar el camino propio de la razón*"[11].

Tomás nos ha dejado otra lección de santidad más valiosa. Vale la vida, pero valen más las razones que dan sentido a la misma vida. La condición humana es siempre frágil. Por esta razón sabe que para hablar de Dios es preciso dejar primero que Él hable al corazón. El teólogo necesita ser un hombre de fe, hacerse un buen oyente de la Palabra. Y luego tratar de entenderla para poder saborearla. La inteligencia es el camino del ser humano. Esta preferencia de Dios por la inteligencia del hombre, por su inclinación a la verdad, fascinó siempre a Tomás. Trató en su vida imitar al Dios mismo que tanto ama la inteligencia porque es capaz de la verdad.

La fe que profesamos es 'inteligible' y no está exenta de razón. Pero las verdades de Dios en las que creemos, bajo el tamiz de su revelación -especialmente en el Evangelio de Jesús y su encarnación- requiere además una adhesión que va más allá de toda óptima razón. Tomás intenta conquistar, con su modo personal de proceder, un concepto de revelación y un concepto de razón que, sin coincidir del todo jamás, pueden al menos entrar en una dialéctica viva y engendrar juntas algo más, como la denominada 'inteligibilidad de la fe'.

[11] San Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, n. 78.

DOI: 10.59853/RAT60-2024-0203
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 60 - 2024 / julio - diciembre

La fe y la razón se ayudan mutuamente, de tal manera que no sólo la fe ayuda a la razón. También la razón, con sus medios, puede hacer algo importante por la fe, prestándole un triple servicio que Tomás resume en el prólogo de su comentario a *De Trinitate,* de Boecio: Demostrar los fundamentos de la fe; explicar mediante semejanzas las verdades de la fe; rechazar las objeciones que se levantan contra la fe[12]. Una de las aplicaciones más importantes de esta relación entre la naturaleza y la gracia se descubre en su teología moral. En el centro de su enseñanza pone la ley nueva del Evangelio, la ley del Amor a Dios y a los demás. Desde una mirada profundamente evangélica, insiste en que esta ley es la gracia que el Espíritu Santo da a todos los que creen en Cristo. A esta gracia se une la enseñanza oral y escrita de las verdades doctrinales y morales transmitidas por la Iglesia. Desde este sentido todo cristiano puede alcanzar, con la ayuda del Espíritu Santo, las altas perspectivas del Señor de la Montaña si vive una relación auténtica de fe en Cristo, si se abre a la acción del mismo Espíritu Santo. A esto es preciso añadir otra convicción importante: aunque la gracia es más eficaz que la naturaleza, ésta sin embargo es más esencial para el hombre[13]. En la perspectiva moral cristiana, por tanto, hay un lugar para la razón, la cual es capaz de discernir la ley moral natural.

Llegados hasta aquí, podemos concluir que la doctrina espiritual de Tomás es una dimensión implícita necesaria a su teología. En este sentido, puede decirse que él no es solo un pensador y un maestro del pensamiento, sino también un maestro de vida. En uno y otro caso no hay en él nada de un ideólogo que impone su sistema, sino que, como un verdadero maestro, enseña a su discípulo a pensar y a vivir por sí mismo. Por decirlo de otro modo, su doctrina y su vida están llenas de valores que pueden inspirar una forma particular de comportarse como ser humano y como cristiano, que muy bien podemos llamar espiritualidad[14].

Un santo atípico

Tomás de Aquino, apenas cincuenta años después de su muerte, ya es canonizado. En la historia de la Iglesia hasta entonces conocida no era frecuente

---

12 Cf. Santo Tomás, Comentario al *De Trinitate,* de Boecio', q. 2, a. 2.

13 Cf. Santo Tomás, Summa Theologiae, I-II, q. 94, a. 6, ad 2.

14 Cr. J.-P., Torrell, *Saint Thomas d'aquin maitre spirituel,* Du Cerf, Paris, 2017

canonizar a alguien en cuanto teólogo y maestro[15]. Cuando nos acercamos a su biografía no podemos dejar de fijarnos en la constatación que hacen los testigos de su canonización. Estos testifican que nos hallamos ante una rectitud de vida no usual, heroica; ante una paradigmática irradiación de fuerza sobrehumana; y, ante el definitivo retorno de toda su persona a ese origen divino.

Los testigos del proceso de canonización tienen poco que informar sobre penitencias extraordinarias, sobre hechos y mortificaciones fuera de lo común; precisamente parecen estar confusos. De forma unánime sólo pueden repetir continuamente que Tomás había sido un hombre leal, humilde, sencillo, amante de la paz, entregado a la contemplación, mesurado, coherente con su voto de pobreza. Y él mismo siempre había dicho que la perfección de la vida se encontraba antes en la rectitud interior que en actos externos de ascesis. Uno de los testigos en el proceso de canonización, Guillermo de Tocco, discípulo y autor de una detallada biografía del Santo, nos dice de él que en sus oraciones solamente pedía una cosa: sabiduría. Otros autores añadirán posteriormente que, además de ese ruego, también pedía «*ser alegre, no tener frivolidad y ser maduro sin presunción*»[16], según él mismo reza en alguna otra oración.

La persona ilustrada no sólo logra el conocimiento de las cosas divinas, también las experimenta, las sufre; es decir, no sólo las recibe como conocimiento en su mente, sino que se vuelve una cosa con ellas por el amor y el afecto. Por esta razón, para Tomás, hay dos clases de perfección: una es la del intelecto, cuando una persona tiene la sabiduría para discernir y juzgar correctamente sobre cuestiones que han sido propuestas; la otra es la perfección del amor, que la caridad produce, y está presente cuando una persona se adhiere enteramente a Dios. Esta es una característica de los santos: cultivan la amistad, porque es una de las manifestaciones más nobles del corazón humano y tiene en sí algo de divino, como el mismo Tomás explicó en algunas *quaestiones* de la Suma Teológica, donde escribe: «*La caridad es la amistad del hombre principalmente con Dios, y con los seres que pertenecen a Él*»[17].

---

[15] Cf. M. Grabmann, *Die Kanonisation des heiligen Thomas. «Dives Thomas»*, año I (1923), p. 241 y ss.

[16] Cf. J. Pieper, *Introducción a Tomás de Aquino. Doce lecciones,* Rialp, Madrid, 2020, p. 30.

[17] *Suma Teológica*, II, q. 23, a. 1.

DOI: 10.59853/RAT60-2024-0203
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 60 - 2024 / julio - diciembre

Tomás nunca se consideró a sí mismo como modelo. Siendo de temperamento fuerte, y un hombre robusto en la plenitud de sus fuerzas, le corrían lágrimas de ternura cuando en el oficio coral cantaba en cuaresma, «*Señor, no me abandones cuando decaigan mis fuerzas*» (Sal 70, 9). Tenía conciencia de que el hombre mortal es siempre finito, cosa de poco, *parva res* (Pequeña cosa). Se sentía pecador, mendicante también ante Dios. Sus preciosas oraciones lo dejan traslucir. Tomás es un hombre en camino, siempre descontento de lo que ha logrado, con anhelo de superación. Por encima del valor inefable de su existencia, está el de su aportación sapiencial a la comprensión de la santidad. Como bien dice uno de los mejores conocedores de su personalidad «*Tomás vivió a fondo su vocación de teólogo, del hombre llamado a hablar del misterio de Dios, que es el santo*»[18].

En este sentido podemos recoger el testimonio que Tomás nos dejó acudiendo a sus propias palabras:

> «*Confiado en la misericordia divina yo he asumido el oficio del sabio, si bien tengo clara conciencia de que sobrepasa mis fuerzas; por ello he decidido dedicarme al estudio y la enseñanza de la verdad que profesa la fe católica, en la medida de mis posibilidades, y a combatir los errores contrarios. Me atrevo a decirlo,* sigue diciendo, *con palabras de san Hilario: Tengo bien claro que el deber principal de mi vida es ser consciente de que me debo totalmente a Dios y quiero cumplir con este deber de modo que no sólo mis palabras, sino también todos mis actos, sean los signos de un lenguaje que sólo habla de Dios*»[19].

Pero ¿por qué decimos que es un 'santo atípico' o, al menos, no un santo al uso según la visión predominante de santidad que tenemos en la actualidad y ello a pesar de serle atribuidos algunos milagros similares a la acción mediadora de otros santos?[20] Porque la vida 'santa', de Tomás, se ilumina precisamente desde la comprensión sapiencial que tiene de la santidad. La visión

---

[18] A. Lobato, "Santo Tomás de Aquino. Presbítero...", p 146.

[19] Santo Tomás, *Suma Contra Gentiles*, I., 2.

[20] En la Bula de canonización se recogen diez milagros atribuidos a santo Tomás. El primero de ellos tiene lugar a los siete meses después del día de su muerte. Hace referencia al olor e integridad de su cuerpo al ser trasladado a otra tumba, temiendo los frailes que robaran su cuerpo. Cf. Juan XXII, Bula de Canonización *Redemtionem Misit*. Este milagro es similar a lo que se atribuye a otros santos, de ahí la expresión 'olor a santidad'.

del teólogo es tanto más valiosa cuanto más se aproxima a la visión que Dios mismo tiene de las cosas. La luz intelectual le viene al teólogo desde la luz que es Dios mismo. Desde esta perspectiva Tomás propone la santidad como vocación radical del cristiano, la entiende como ejercicio de conformidad con Cristo, y tiene como esencia y medida el amor de caridad que hace al hombre el amigo de Dios. Al contrario de lo que harían los autores espirituales de la edad clásica, Tomás no se extiende en la descripción de los estados del alma y de las etapas de su camino en busca de Dios, ni en los métodos de oración o mortificación de los sentidos. Insiste mucho más en la necesidad que uno tiene de practicar ante todo el bien; por lo mismo, para apartarse del mal. En su doctrina espiritual, la noción de virtud prevalece sobre la del pecado. Ésta ha de ser practicada en el gozo, algo fundamental; y ha de tener por encima de todo a la caridad. El resultado es una libertad soberana respecto de todo lo que no sea esencial.

Quizás podríamos condensar la personalidad de Tomás de Aquino, su espiritualidad, como la base del pensamiento que brotaba de su fe viva y de su piedad fervorosa. Así lo expresa una de sus oraciones personales más elocuentes y bellas: «*Concédeme, Señor, inteligencia para conocerte, diligencia para buscarte, sabiduría para encontrarte, conversación que te plazca, perseverancia para esperarte con fidelidad, y confianza para finalmente abrazarte*»[21].

La santidad de Tomás brota, por tanto, de la vinculación que logra hacer entre la sabiduría teológica (la teología que denomina *sacra doctrina*) y la fe. En este sentido la teología es una ciencia que requiere de una fe viviente, es decir, penetrada (informada desde el interior, como dice Tomás) por la caridad, para corresponder plenamente a su definición. El estudio teológico requiere la misma fe que la vida cristiana o la oración y, aunque se trate de actividades diferentes, es una misma fe la que se expresa en ellas. "La oración contemplativa y la especulación teológica serán variedades específicamente diferentes en el plano psicológico, pero en cuanto a su estructura teologal, tienen un mismo objeto, un mismo principio y fin"[22]. La práctica de la teología, *sacra doctrina*, reviste una modalidad orante. No hay por tanto para él duda alguna de que la oración pertenece al ejercicio de la teología.

---

[21] P. Murray, *Tomás de Aquino orante. Biblia, poesía y mística,* San Esteban Editorial, Salamanca, 2015, p. 68.

[22] M.D.- Chenu, *La foi dans l'intelligence,* Du Cerf, Paris, 1964, p. 134.

DOI: 10.59853/RAT60-2024-0203
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 60 - 2024 / julio - diciembre

Revista Aragonesa de Teología
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Apasionado por la verdad

Nos podríamos seguir preguntando sobre lo que diferencia a Tomás de Aquino de los demás santos y beatos reconocidos por la Iglesia a lo largo de su historia. Una de sus notas características es su participación singular en la sabiduría de Dios. Tomás emerge entre los santos, como Saúl en su pueblo, por su pasión por la verdad. Su itinerario existencial es una búsqueda incesante de la verdad, y no de una verdad cualquiera, la de un evento, una vivencia, un fenómeno, sino de la verdad radical, esencial, acerca de sí mismo y sobre todo de Dios. Ha sido, en este sentido, «*el varón de deseo*»[23].

Tomás de Aquino se distingue porque en él se unifican, sin confundirse, las tres sabidurías: filosófica, teológica y mística. Tomás trabaja a la par las tres sabidurías y en todas ellas deja la huella de su genio creador. La inteligencia filosófica toca el fundamento del ser; la fe teológica penetra en el misterio de lo divino; la experiencia teologal y mística gusta y saborea la felicidad del amor de Dios. Para conocer al aquinate como santo es preciso lograr la intuición de esas tres dimensiones. No se trata solamente de fundamentar la verdad en la mejor razón, tampoco de buscarla en el misterio de la fe. Es preciso pensarla y, al mismo tiempo, vivirla y experimentarla en la propia carne como Amor pleno y definitivo.

En esta pasión por la verdad encontramos uno de los resortes espirituales más importantes de su personalidad. En los inicios de su docencia, como fraile mendicante que es, encontramos manifiesta esta intuición espiritual: a los predicadores ya no se les da el Espíritu Santo como en los primeros tiempos de la Iglesia se daba a los apóstoles. Por esta razón, para ahondar en la verdad de Dios, ahora se precisa el cultivo de las tres sabidurías anteriormente mencionadas. Todas ellas tendrán siempre en cuenta el Espíritu que en los inicios de la experiencia cristiana inspiró a los Apóstoles. Sigue siendo el mismo Espíritu, pero adquiriendo nuevo carisma, nueva fuerza para responder a los desafíos que la sociedad de su tiempo tenía por delante. En este sentido descubre el valor del trabajo; vamos a llamarlo, 'mental',

[23] Suena a este respecto la experiencia del profeta Daniel cuando, sumergido en su profunda oración y comunicación con Dios, el ángel Gabriel explica la profecía: "Y al llegar (el ángel Gabriel) me dijo: «Daniel, he venido ahora para infundirte comprensión. Desde el comienzo de tu oración se ha pronunciado una palabra y yo he venido a comunicártela, porque eres un hombre apreciado. Entiende la palabra y comprende la visión»". Dn 9, 22-23.

que precede, acompaña y supera al trabajo manual para el objetivo que se propone a la hora de profundizar en el conocimiento de Dios y de su Verdad. Defiende la legitimidad de una Orden dedicada fundamentalmente al estudio de la verdad revelada. Por esta razón, la Orden de Predicadores concibe el estudio de la Verdad como, junto con la oración íntima y comunitaria, la base espiritual de su contemplación de Dios y del mundo. Una característica especial del estudioso o pensador es estar 'obsesionado' por el deseo de conocimiento. Pero el estudio, el impulso a estudiar, estando arraigado en el deseo, como la oración, puede volverse una forma de oración. Eso sí, esta última nunca sustituirá a la relación íntima, de tú a tú, que el hombre puede establecer con Dios. La dimensión orante del estudio la podemos denominar 'oración activa', un modo de rezar sin cesar[24]. Y eso es precisamente lo que llegó a ser el estudio de la verdad para Tomás.

Buscador de Dios

Desde el año 1225, en que nace, hasta el 7 de marzo de 1274, en que muere, Tomás se esfuerza por ser y por hacerse santo. Nos ha dejado sobrada constancia en sus escritos la intuición básica que descubre en su experiencia de Dios. Aunque tiene conciencia de que es siempre más lo que recibe (es el teólogo de la gracia por excelencia) que de lo que él mismo da o añade, es muy profunda su intuición de la libertad y de su peso, como de la colaboración con Dios en su itinerario de creatura racional. El hombre, en cuanto criatura, está en un movimiento existencial, aquél que se dirige a Dios. Dicho en otras palabras más sencillas: de Dios salimos (somos sus criaturas) y a Dios volvemos (Él es nuestra salvación). No en vano la 'acción de salvar' conlleva un proceso, el recorrido de un camino. En nuestro caso del camino de la existencia, el camino de la vida. Para cada uno a nivel particular desde que nacemos a este mundo hasta que nos despedimos de él el día de nuestra muerte. Para toda la humanidad y para todo lo creado baste sumergirse en la vivencia de Cristo como el alfa y el omega, el principio y el fin.

Ya durante su estancia en el monasterio benedictino de Montecassino, en el que se educa como oblato desde los 5 a los 14 años, destacamos una de las anécdotas más significativas para nuestro propósito. Dicha anécdota fue narrada por el biógrafo padre Caló. Es la de Tomás, interrogando una y otra

[24] Cf. A. D. Sertillange, *La vida intelectual. Su espíritu, sus condiciones, su método,* Encuentro, Madrid, 2003, pp. 64-65.

vez a los monjes, para que le digan qué es Dios: *Dic mihi, ¿quid est Deus?* [25]. De nuevo vuelve con fuerza a la pregunta cuando inicia su magisterio en la Universidad de Paris a los 27 años. En esta ocasión de una manera nueva y más clara, con nuevos argumentos para responder a la pregunta. A este respecto, su biógrafo Guillermo de Tocco afirma: "En sus lecciones Tomás introducía nuevos artículos, resolvía las cuestiones de una manera nueva y más clara con nuevos argumentos. En consecuencia, quienes le oían enseñar tesis nuevas y tratarlas con métodos nuevos, no podían dudar que Dios se los había aclarado con nueva luz; porque ¿se puede enseñar nuevas opiniones, cuando no se ha recibido de Dios una nueva inspiración?"[26].

Fruto de la búsqueda constante de Dios, Tomás desarrolló una de las características más propias de los santos, en palabras de Benedicto XVI. Esto es: cultivar la amistad, porque es una de las manifestaciones más nobles del corazón humano y tiene en sí algo de divino[27], como el propio Tomás explicó en varias cuestiones de la Suma Teológica, donde escribe: "La caridad es la amistad del hombre principalmente con Dios y con los seres que pertenecen a Él"[28]. Esta experiencia de Dios en constante búsqueda le lleva a Tomás no tanto a un misticismo plasmado de fenómenos extraordinarios, salvo su visión final antes de su muerte, como a un misticismo objetivo. En este sentido tiene un carácter decididamente objetivo. Su preocupación más acuciante no es la comunicación de ciertos estadios espirituales y psicológicos, sino más bien el logro de una unión íntima y final con Dios, y el logro, también, de esa sabiduría que procede del conocimiento vivo de Dios.

Para el aquinate no hay otro camino espiritual para llegar a Dios, para vivir en comunión con él y experimentar la salvación que el recorrido por el Hijo de Dios encarnado. Ahora bien, no es posible caminar por ese camino sin apegarse a Cristo. Sin su gracia no se da un paso. Cristo trató de agradar al Padre en todo, haciendo siempre su voluntad, aunque le costara la vida. Así

---

[25] Cf. P. Calo, *Vita S. Thomae Aquinatis*, en Fontes, fasc. 1.

[26] G. De Tocco, *Ystoria Sancti Thomae de Aquino,* edición crítica de Claire le Bruc-Gouanvic, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1996, p. 236.

[27] Cf. Benedicto XVI, Audiencia General, 2 de junio de 2020, tomado de Benedicto XVI *Maestros y Místicos medievales. Catequesis del Papa,* Ciudad Nueva, Madrid, 2011, p. 207.

[28] Tomàs de Aquino, *Suma Teológica*, II, q. 23, a. 1.

debe obrar también todo cristiano que quiera vivir en plenitud su vocación y alcanzar la meta de su existencia[29].

La cooperación de Tomás con la gracia de Dios

Como bien afirma el Papa Francisco en su Exhortación apostólica *Gaudete et exultate*, «*solamente a partir del don de Dios, libremente acogido y humildemente recibido, podemos cooperar con nuestros esfuerzos para dejarnos transformar más y más*»[30]. Esta es, en definitiva, la doctrina católica acerca del 'mérito' que podemos alcanzar para cooperar con la gracia de Dios que previamente se nos ha sido regalada a cambio de nada, ya que su amistad no se limita a mérito humano alguno. Tomás de Aquino recibió la gracia de Dios en su inteligencia y en su corazón para lograr formular con la razón el misterio de Dios que experimentaba en su interior y que previamente buscaba. Para ello incorpora lo que luego ha dado en denominarse 'los signos de los tiempos'. En su época medieval supo, desde el conocimiento profundo de la Sagrada Escritura y de la tradición de los padres de la Iglesia, establecer puentes de diálogo y discusión con otras visiones del mundo y del hombre en el momento cultural en el que le tocó vivir. Sirvió, en este sentido, a la comunión del mundo y de la Iglesia. Conjugó vida intensa de oración para que el mundo tenga vida, se entregó a la vida fraterna y a la búsqueda exigente de la verdad. Esta es su cooperación con la gracia.

No hace falta decir, afirma Paul Murray, que Tomás de Aquino fue un excepcional teólogo escolástico, un hombre genial para la especulación abstracta. Pero lo que ha sido generalmente ignorado en el mundo académico, a lo largo de los siglos, y aún hoy es poco conocido por muchos de nuestros contemporáneos, es que Tomás de Aquino fue ante todo un profesor de Escritura, un Maestro de la *sacra pagina*. Y, extrañamente, otros dos aspectos de la vida y obra del aquinate están igualmente olvidados y se pasan por alto: su extraordinario genio como poeta y el carácter claramente místico y contemplativo de su teología[31]. Debemos ahondar aquí para ver en qué medida Tomás coopera con la gracia de Dios recibida desde la reflexión teológica.

---

[29] M. A. Martínez, "Cristo, 'viam veritatis' para alcanzar la felicidad", *Teología Espiritual,* Vol LXVII (2023) nn.191-192, p. 263.

[30] Francisco, Exhortación Apostólica *Gaudete et exultate*, n. 56.

[31] Cf. P. Murray, *Tomás de Aquino orante. Biblia, poesía y mística,* San Esteban Editorial,

DOI: 10.59853/RAT60-2024-0203
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 60 - 2024 / julio - diciembre

Jean Pierre Torrell, en su conocida obra Tomás de Aquino, maestro espiritual, habla de este 'Tomás desconocido' y se atreve a declarar que la teología del aquinate está claramente orientada hacia la contemplación y es tan profundamente espiritual como doctrinal. Incluso, de hecho señala, es más espiritual que rigurosamente doctrinal. Esta actitud religiosa no tiene equivalente salvo en un místico completamente consumido por el amor de lo absoluto[32].

¿No hemos de buscar más bien en el aquinate ese entusiasmo desinhibido por el papel no sólo del corazón, sino también de la mente en la contemplación, en la mente-corazón que busca a Dios, en la mente-corazón que ama a Dios? Podemos encontrar una respuesta a esta pregunta si prestamos atención a dos fuentes importantes: en primer lugar, a los propios escritos del aquinate y, en particular, a ciertas reflexiones suyas relacionadas directamente con la cuestión de la oración y de la contemplación, tal como relatan aquellos de sus contemporáneos que muestran en sus testimonios poseer un conocimiento directo, personal, de Tomás.

Santo Tomás llama la atención en su *comentario al Evangelio de Juan*, capítulo 20, sobre lo siguiente: el apóstol conocido como Tomás el incrédulo, o Tomás Dídimo, mira con asombro y fe al Cristo Resucitado, y la herida abierta en su costado. Este es el momento, según el aquinate, en el que el incrédulo se transforma en 'un teólogo'[33]. Podemos suponer que Tomás, siendo él mismo un teólogo, se identificó de un modo particular con este momento de conciencia contemplativa en la vida del apóstol.

A este comentario podemos añadir una observación que hace a otro comentario, en esta ocasión a la *Epístola a los Hebreos*. Dicho Comentario es

---

Salamanca, 2015, p. 11,

32 Cf. J.-P., Torrell, *Saint Thomas d'aquin. Maître espirituel,* Du Cerf, Paris, 2017, p. 8.

33 Cf. Tomás de Aquino, *Comentario al Evangelio de Juan*, 20, lect, 6, Parma vol. 10, p. 634. Esta misma cuestión fue planteada por un contemporáneo del aquinate, Bernardo Gui, en su biografía del santo. Respondiendo a su propia pregunta, Gui manifiesta: "ciertamente no como (Tomás) Dídimo en la duda, porque el asidero de nuestro Tomás en las cosas divinas era firme y seguro , sino que se parecía al apóstol al penetrar en el abismo del costado de Cristo..., entrando como alguien invitado, e investigando ahí dentro y expresando los misterios ahí contenidos con tal confianza que es como si sus manos hubiesen asido aquello a lo que señala el dedo de su intelecto". Tomado de P. Murray, *Tomás de Aquino... pp.* 23-24.

altamente significativo al tema que nos ocupa. La teología, señala, aunque ciertamente es una ciencia, es diferente de otras ciencias en el papel que asigna a la cabeza y al corazón. Escribe a este propósito: «*La doctrina de la Sagrada Escritura contiene no sólo asuntos para la especulación, como en geometría, sino también asuntos que tiene que aprobar el corazón*»[34]. Para Tomás la fe y la razón no solamente son compatibles, sino que no habría fe sin razón.

Conclusión

Los especialistas en Tomás comienzan a indicar, con mayor o menor profundización, algunas líneas maestras sobre su espiritualidad deducida de su quehacer teológico. Este tiempo jubilar ha despertado especialmente este interés. A modo de síntesis podemos ya enumerar algunos rasgos de su teología espiritual. Aquellos en los que el Maestro Aquino ha podido incidir en su teología[35]. Destacamos, a este respecto, una espiritualidad trinitaria, precisamente por el movimiento de salida de la Trinidad que describe Tomás y su retorno a ella, por iniciativa del Padre y gracias a la obra conjunta del Hijo y del Espíritu. Para el aquinate la vida cristiana es esencialmente teologal y trinitaria. Una espiritualidad, en segundo lugar, de la deificación que conecta con la herencia patrística: «*El Hijo de Dios se hizo hombre para hacer a los hombres dioses e hijos de Dios*». Le inspira, al mismo tiempo, la intuición de san Agustín cuando en una de sus homilías para Navidad dice que «*Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciese Dios*». Podemos también añadir que la espiritualidad teológica de Tomás es una espiritualidad objetiva. Dios solo puede ser contemplado. La persona humana que lo encuentra está llamada a mantener la actitud fundamental de fijar la mirada en Dios. Única bienaventuranza de la humanidad. Hablamos igualmente de una espiritualidad realista. Esto quiere decir que el sujeto espiritual no es un alma desencarnada, ni siquiera un alma que se constituye dueña de un cuerpo, sino una persona que no es ella misma más que en la unión íntima de sus dos componentes, alma y cuerpo.

---

[34] Tomás de Aquino, *Super epistolam ad Hebraeos lectura,* c. 5. Lect. 2, 273, in *Super epistolas*, Marietti, vol. 2, p. 395.

[35] Deducimos estos principios, más propios de una teología espiritual, del magnífico estudio ya citado de J.-P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin. Maître spirituel*, especialmente sus conclusiones que llevan por título 'Ideas maestras y fuentes', pp. 653 y ss.

Es también una espiritualidad de la expansión humana. Tomás no ignora el puesto del mal y del sufrimiento en la vida del hombre. Pero, incluso aunque habla del mismo con pasión, no se puede resumir su espiritualidad en un elogio de la cruz. Tampoco hace el elogio del epicureísmo; invita más bien a 'devenir lo que se es'. La idea tomasiana del hombre y de su libertad implicada que no se encuentra a sí mismo más que encontrando a Dios. Por último, hemos de añadir también la característica de una espiritualidad de comunión. Este calificativo se impone por un doble título. Ante todo, porque el hombre es por naturaleza un animal social que solo puede desarrollarse plenamente en la relación con sus semejantes. Y luego, porque su participación en diversas comunidades, civiles o religiosas, deben encontrar su traducción a nivel espiritual. Aunque recibimos, para Tomás, la gracia solo por y en la Iglesia Cuerpo de Cristo, la vida interior que inspira no es un simple asunto privado, individualista. No retira ni separa a la persona del Todo del que forma parte. La vida interior le inspira espontáneamente una actitud de comunión, la de un miembro, no la de una fracción.

Tomás ha comprendido que la Eucaristía es el misterio más alto confiado a la Iglesia. Es más, tuvo un alma exquisitamente eucarística. El milagro de Bolsena y la traslación de los corporales ensangrentados a la nueva catedral de Orvieto, han sido la ocasión para que el teólogo Tomás se revele en toda su grandeza componiendo el *Oficio del Corpus*, con lecturas, himnos, secuencia y música. Toda esta aportación litúrgica se atribuye a su fe y a su sabiduría teológica. Todavía hoy la Iglesia no ha encontrado quien exprese mejor que Tomás la devoción a la Eucaristía. En toda la Iglesia sigue vigente su oficio. La tradición hace de Orvieto uno de los lugares donde Jesucristo habló a Tomás. Pero también contamos con una experiencia parecida en Nápoles, a tenor del testimonio recogido mientras el santo, como acostumbraba, oraba ante el crucifijo por la mañana temprano en la capilla de san Nicolás. Domenico da Caserta, el sacristán de la iglesia, oyó un diálogo. Tomás preguntaba, preocupado, si cuanto había escrito sobre los misterios de la fe cristiana era correcto. Y el Crucifijo respondió: «*Tú has hablado bien de mí, Tomás. ¿Cuál será tu recompensa?*». Y la respuesta que dio Tomás es la que también nosotros, amigos y discípulos de Jesús, quisiéramos darle siempre: *«¡Nada más que tú, Señor»*[36].

[36] Una experiencia parecida está recogida en G. Tocco, *o.c*, p. 53.

A partir del 6 de diciembre de 1273, Tomás no ha vuelto al *Scriptorium*. En la misa de san Nicolás le ha ocurrido algo extraño, probablemente místico y al mismo tiempo cerebral. Tomás ha quedado como fuera de sí. No se siente con fuerzas para proseguir su trabajo. Cuando fray Reginaldo le insta para que vuelva a dictar a los secretarios, a dar lecciones, a finalizar la obra, Tomás se resiste, confiesa que no puede, que hay algo que se lo impide. Ante las nuevas insistencias, un día le dice la causa: «*Reginaldo, no puedo, ante lo que ha he visto, lo que he escrito me parece paja: mihi palea videtur*»[37]. La expresión se da por auténtica. La interpretación solamente Tomás podría darla. No obstante, podemos decir, que la expresión sólo recobra un sentido aceptable, cuando se tiene en cuenta que Tomás ha querido dar respuesta a la pregunta ¿qué es Dios? Y la verdad es que la respuesta a esa pregunta sólo Dios, su santidad, están en que es superior a todo cuanto podamos conocer de él. La 'paja' sólo tiene sentido en relación con la espiga y el grano[38].

Guillermo de Tocco recoge las últimas palabras de Tomás cuando se dispone a dar el gran paso en su ir -regresando- hacia Dios. Estas palabras van más allá de la 'paja' con la que haya podido rellenar sus escritos o reflexiones filosóficas y teológicas. Muestran, más bien, la calidad y calidez de un espíritu, de una vida interior. Dicen así de forma tan elocuente: «*Te recibo, precio de la redención de mi alma, y te acojo viático de mi peregrinación. Por tu amor yo he estudiado, he vigilado, he sufrido: Yo te he predicado y te he enseñado; jamás he dicho nada contra ti, y si lo he hecho ha sido por ignorancia, y no quiero obstinarme en mi error; si he enseñado algo acerca de este sacramento o de los otros, lo someto al juicio de la santa Iglesia romana, en cuya obediencia yo salgo ahora de esta vida*»[39].

---

37 Ibid, 37, p. 347.

38 Cf. A. Lobato, "Santo Tomás de Aquino…", pp. 144-145.

39 G. Tocco, *o.c.*, 58, p. 379.

Revista Aragonesa de Teología
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

La catolicidad de la Iglesia según Y. Congar: el camino para su reforma

The Catholicity of the Church According to Y. Congar: The Path to Its Reform

Javier García Valenzuela
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón (CRETA)
javier.garcia@cretateologia.es
https://orcid.org/0009-0002-8785-430X

Resumen

Este artículo se sitúa en el marco del curso académico 2024/2025, que el Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón (CRETA) ha dedicado a conmemorar los 800 años del nacimiento de Santo Tomás de Aquino. Esta efeméride no solo ofrece una oportunidad para profundizar en el legado teológico del Aquinate, sino también para valorar la rica herencia de la Orden de Predicadores. En este contexto, el presente trabajo pone el foco en la figura del dominico Yves Congar, destacado eclesiólogo del siglo XX y uno de los grandes intérpretes de la catolicidad de la Iglesia.

Comprender la catolicidad en el pensamiento de Yves Congar es esencial para apreciar la necesidad de la reforma en la Iglesia. Para Congar, la catolicidad no es simplemente una nota distintiva de la Iglesia, sino una realidad viva que implica la integración de la diversidad en la unidad bajo la guía del Espíritu. Esta visión dinámica resalta que la Iglesia no alcanza su plenitud sin un constante proceso de conversión y renovación que permita actualizar su misión en cada época. La reforma, por tanto, no es una ruptura con el pasado, sino una respuesta fiel al Espíritu que renueva la Iglesia desde dentro, en comunión y diálogo, para que esta sea cada vez más fiel a su esencia católica y a su misión universal.

Palabras clave: catolicidad, ecumenismo, reforma, misión, estructura, vida de la Iglesia

Abstract

This article is framed within the 2024/2025 academic year, during which the Regional Center for Theological Studies of Aragón (CRETA) is commemorating

the 800th anniversary of the birth of St. Thomas Aquinas. This milestone not only provides an opportunity to delve into the theological legacy of Aquinas but also to appreciate the rich heritage of the Order of Preachers. Within this context, the present work focuses on the figure of Dominican Yves Congar, a prominent 20th-century ecclesiologist and one of the great interpreters of the Church's catholicity.

Understanding catholicity in Yves Congar's thought is essential to grasp the need for reform in the Church. For Congar, catholicity is not merely a distinguishing mark of the Church but a living reality that entails the integration of diversity into unity under the guidance of the Spirit. This dynamic vision highlights that the Church does not reach its fullness without an ongoing process of conversion and renewal, enabling it to update its mission in every age. Reform, therefore, is not a break with the past but a faithful response to the Spirit, who renews the Church from within, fostering communion and dialogue so that it may remain ever more faithful to its catholic essence and universal mission.

Keywords: catholicity, ecumenism, reform, mission, structure, life of the Church

Introducción

A pesar de su extensa producción teológica, que incluye 17 libros y más de 1800 artículos[1], Yves Congar nunca elaboró un tratado sistemático sobre la Iglesia. Su eclesiología es *partiellement de circonstance*[2], es decir, está regida por las circunstancias que se le presentan en cada momento, sin ceñirse a un esquema predeterminado.

En los años previos al Concilio Vaticano II, lo que se conoce como "el primer Congar"[3], las divisiones entre los cristianos, la necesidad de reforma en la Iglesia y la misión que esta debe cumplir constituyen las tres preocupaciones fundamentales que ocupan su pensamiento. Estas circunstancias lo llevan a profundizar en la esencia misma de la Iglesia y a desarrollar su teología de la catolicidad[4].

---

[1] La primera parte de su bibliografía fue elaborada por el P. Quattrocchi y publicada en el libro: Jean-Pierre Jossua, *Le Père Congar. La théologie au service du peuple de Dieu* (París: Cerf, 1967), 213-272. Esta primera parte incluye los números del 1 al 958. La segunda parte abarca hasta el número 1790. Fue recopilada por Aidan Nichols y publicada como homenaje al Padre Congar con motivo de su nombramiento en 1986 como Doctor *honoris causa* por la Pontificia Universidad de Santo Tomás: Aidan Nichols, "An Yves Congar Bibliography 1967/1987", *Angelicum* 66 (1989): 422-466.

[2] Cf. Joseph Famerée, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Histoire et Église. Analyse et reprise critique* (Lovaina: Leuven University Press, 1992), 36. Entre las publicaciones relevantes de J. Famerée sobre la obra de Congar destacan dos estudios complementarios. Un artículo titulado: "'Chrétiens désunis' du P. Congar 50 ans après", *Nouvelle revue théologique* 110 (1988): 666-686, escrito con motivo del cincuentenario de dicha obra, y un libro escrito en colaboración con Gilles Routhier, *Yves Congar* (París: Cerf, 2008).

[3] Comúnmente, se denomina "primer Congar" a las publicaciones del autor previas a la celebración del Vaticano II y "segundo Congar" a las publicaciones posteriores. Es importante subrayar que entre uno y otro no existe una ruptura, sino reajustes y reequilibrios, siempre en una profunda continuidad.

[4] Cf. Pietrusiak, "La catholicité de l'Église dans la pensée d'Yves Congar", *Annales de Theologie* 53-54 (2006-2007): 42. Este es uno de los pocos estudios que hemos encontrado específicos sobre la noción de catolicidad de la Iglesia en Congar. El enfoque desarrollado en este breve artículo constituye una base sólida para estructurar nuestro estudio sobre la noción de catolicidad en la obra de Congar.

En este artículo nos centraremos en la necesidad de una reforma en la Iglesia tal como la entiende Congar. Esta cuestión se presenta como un aspecto esencial para comprender la catolicidad, entendida como la propiedad de la Iglesia que regula la relación entre lo esencial e inmutable y aquello que, siendo relativo, puede adaptarse y, por tanto, está abierto a la reforma. Las otras dos circunstancias, la división entre los cristianos y la misión de la Iglesia, las veremos, Dios mediante, en otros artículos posteriores.

En primer lugar, vamos a conocer algunos fragmentos biográficos que nos ayudarán a entender cómo surge el interés de Congar por la reforma de la Iglesia. A través de estos momentos clave de su vida, podremos ver cómo esta preocupación se fue forjando a lo largo de su experiencia teológica y pastoral, lo que lo llevó a desarrollar su visión sobre la catolicidad y la reforma.

En segundo lugar, para entender esta dinámica dentro de la única realidad de la Iglesia, abordaremos una idea clave en la eclesiología de Congar: la diferencia entre la "estructura" y la "vida" de la Iglesia. Esta distinción es fundamental para comprender cómo la Iglesia preserva su identidad mientras se abre a la conversión y al cambio en sus diversos aspectos.

Finalmente, reflexionaremos sobre la importancia que Congar atribuye a la "vida" de la Iglesia. Esta vida se presenta como un "lugar teológico", una fuente indispensable para conocer y experimentar su catolicidad, ya que es en la vida misma de la Iglesia donde se manifiestan tanto la permanencia de lo esencial como la flexibilidad de lo relativo.

Fragmentos biográficos

La fuente más importante a la hora de trazar la semblanza teológica de Congar es el relato titulado "Appels et cheminements"[5], que él mismo redacta, a petición de varios amigos, para ofrecer su testimonio sobre el ecumenismo y qué caminos había seguido y por qué sendas había pasado. El relato abarca más de treinta años de su vida –desde 1929 a 1963– y aparece publicado como prefacio de "Chrétiens en dialogue" (1964). Estas páginas se complementan

[5] Congar, "Appels et cheminements (1929-1963)", en *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'Ecuménisme* (París: Cerf, 1964), IX-LXIV.

en el libro "Une passion: l'unité" (1974)[6], con un capítulo sobre recuerdos de los diez años siguientes.

Volviendo la vista atrás, Congar compendia sus llamadas. Lo hace en los siguientes términos: "Creo que, por una lógica profunda cuyos hilos proceden de todo cuanto acabo de citar, mi vocación ha sido, desde el principio, a la vez sacerdotal y religiosa, dominica y tomista, ecuménica y eclesiológica"[7].

Vamos a ver, brevemente, cómo se gestan en él estas llamadas que son las que han marcado su vida y la han hecho pasar por el crisol y la prueba. Las semillas de estas llamadas se remontan a los años de su infancia y se van a ir consolidando gracias a una extraordinaria formación intelectual.

Período de la infancia. Nacimiento de una pasión

"Las semillas necesitan encontrar una tierra acogedora y preparada. Y las preparaciones comienzan temprano en nuestras vidas. Las más lejanas son las más firmes"[8]. Yves Marie Congar nació el 13 de abril de 1904 en Sedán, un pueblo de las Ardenas francesas, en la archidiócesis de Reims. Su entorno familiar y geográfico influyó profundamente en su pensamiento posterior. Sedán, con una rica herencia religiosa y un notable pasado protestante, ofrecía un marco pluralista que, combinado con las enseñanzas católicas recibidas en casa, marcó el germen de su vocación ecuménica.

Desde joven, Congar mostró una inclinación especial por los temas relacionados con la unidad de los cristianos. En la biblioteca de su madre, descubrió textos como *Le Mystère de l'Église* de Clérissac y la revista *L'Union des Églises*, que lo cautivaron y forjaron su interés por la eclesiología y el ecumenismo.

---

6 Congar, *Une passion: l'unité. Reflexions et souvenirs 1929-1973* (París: Cerf, 1974). Existen otras dos fuentes importantes, que son dos libros de entrevistas: Congar, *Entretiens d'automne*. (París: du Cerf), 1987; Jean Puyo, *Yves Congar, une vie pour la vérité. Jean Puyo interroge le Père Congar* (París: Centurion, 1975). Además, hay otra fuente, que es una biografía que ha elaborado un cofrade y discípulo suyo en base a entrevistas personales y notas tomadas de las libretas de Congar: Jossua, *Le Père Congar,* 1967.

7 Congar, *Une passion: l'unité*, 8.

8 Congar, *Une passion: l'unité*, 11.

Este interés se vio reforzado de manera particular por las experiencias vividas durante la Primera Guerra Mundial. La destrucción de la iglesia parroquial de Sedán obligó a los católicos a compartir una capilla con los calvinistas, lo que permitió a Congar, desde temprana edad, relacionarse con personas de otras confesiones religiosas. Ya con trece años, debatía con el hijo del pastor protestante local sobre la misa, un preludio a su futura labor de diálogo interconfesional[9].

En 1919, durante una estancia en la abadía benedictina de Conques (Bélgica), Yves sintió la llamada a la vida sacerdotal. Aunque inicialmente desconocía la existencia de los Dominicos, ya intuía que su vocación estaba orientada hacia la predicación[10]. La liturgia vivida durante las Vísperas de la Fiesta de la Transfiguración lo impactó profundamente, despertando en él un amor por la liturgia como expresión viva de la Iglesia. Para Congar, la liturgia es la "vida de la Iglesia", su "respiro", y reconoce que ha sido ella la que ha influenciado decisivamente sobre su sentido de Iglesia y sobre su reflexión teológica[11]. Pero aún deberá pasar algún tiempo hasta que se decida por una orden religiosa en concreto.

Formación intelectual y la influencia tomista

Entre 1921 y 1924, Congar ingresa al Seminario Mayor de París (conocido como el del Carmen) y estudia filosofía en el Institut Catholique. Siguiendo el consejo de Daniel Lallement[12], profundiza en el tomismo, que en aquel entonces representaba el lenguaje filosófico más avanzado. Asiste a los cursos de Jacques Maritain y participa en los encuentros del Cercle de Saint Thomas,

---

9 Congar, *Une passion: l'unité*, 12.

10 Puyo, *Yves Congar, une vie pour la vérité*, 15. "El sacerdocio me apareció bajo esta forma de predicación. Ignoraba totalmente entonces que existiese Santo Domingo, que existiese una orden de Frailes Predicadores; de ahí que mi vocación dominica no pudiese aflorar; pero hoy tengo la convicción de que ya entonces se estaba preparando". (La traducción es nuestra).

11 Puyo, *Yves Congar, une vie pour la vérité*, 22.

12 Puyo, *Yves Congar, une vie pour la vérité*, 15. Daniel Lallement (1892-1997), a través de un grupo que el mismo había formado, ya había introducido a Congar al tomismo durante su adolescencia."Tengo con respecto al abbé Lallement una gran deuda de gratitud (...) me hizo descubrir a Santo Tomás, introduciéndome a su obra a través de su vida, un enfoque poco común que me resultó muy provechoso. Posteriormente, me abrió las puertas del círculo, bastante cerrado, de Maritain y sus amigos". (La traducción es nuestra).

fundado por el propio Maritain junto a Réginald Garrigou-Lagrange. En estos encuentros se estudiaba a Santo Tomás a través de comentarios como los de Cayetano o Juan de Santo Tomás. Sin embargo, Congar lamenta que esta formación mostrara indiferencia hacia las corrientes filosóficas modernas, limitando así el acceso a perspectivas más amplias[13]. Esta carencia, que él critica, será superada en su siguiente etapa formativa.

En 1925, tras completar su servicio militar, Yves Congar ingresó en la Orden de los Dominicos en Amiens, adoptando el nombre religioso de Marie-Joseph. Al año siguiente, inicia su formación en Le Saulchoir, una prestigiosa escuela dominicana en Bélgica, reconocida por estar a la vanguardia de la renovación teológica. Este centro contaba con destacados medievalistas y tomistas de la época, como Ambroise Gardeil[14], quienes proporcionaron al joven estudiante un profundo conocimiento de los textos clásicos, bíblicos, patrísticos y medievales.

Le Saulchoir promovía un retorno a las fuentes bíblicas, patrísticas y medievales, en sintonía con el espíritu del movimiento *Ressourcement*[15], y se esforzaba por superar la rigidez de la teología escolástica postridentina[16]. En este ambiente intelectual, Congar profundizó tanto en su vocación teológica como en su sensibilidad ecuménica, con Santo Tomás de Aquino como uno de los pilares centrales de su formación.

---

[13] Puyo, *Yves Congar, une vie pour la vérité*, 19. "Muy a menudo he lamentado el no haber recibido bases filosóficas serias –fuera, claro está, de las que me ofreció Santo Tomás–. Sin duda no hubiera llegado a ser un filósofo, pero hubiera adquirido perspectivas, maneras de abordar las cuestiones y hasta un lenguaje que habrían enriquecido mi pensamiento teológico. Estoy obligado a reconocer honestamente esa carencia grave en mis estudios". (La traducción es nuestra).

[14] Franco Ardusso, *La formazione e i maestri di Yves Congar, Communio,* 142 (1995): 15. Ambroise Gardeil (1859-1931), dominico desde 1878, colabora notamente en la fundación de la *Revue Thomiste* en 1893 con Thomas Coconnier y Pierre Mandonnet. Organiza el trasferimento de la escuela de *Le Saulchoir* a Bélgica, cuando la expulsión de las órdenes religiosas. En 1909 publica *Le donné révélé et la théologie,* que constituye una especie de "breviario" para Congar. Gardeil aconseja al joven Congar la lectura de Maurice Blondel.

[15] Ángel Antón, "El despertar de las fuerzas renovadoras de la eclesiología (1920-1940)", en *El Misterio de la Iglesia,* vol. 2 (Madrid: BAC, 1987), capítulo XI.

[16] Puyo, *Yves Conagr, une vie pour la vérité,* 47.

El tomismo en Le Saulchoir no se limitaba al estudio de textos clásicos; los estudiantes abordaban la *Summa Theologiae* artículo por artículo, analizándola con profundidad[17]. El enfoque no era adherirse mecánicamente a la letra de Santo Tomás, sino captar su espíritu, que Congar describe como una apertura a la realidad, al diálogo y a la búsqueda de la verdad, independientemente de su origen. Esta perspectiva marcó profundamente su aproximación al diálogo ecuménico, permitiéndole reconocer los valores positivos de las distintas confesiones cristianas.

En la introducción a uno de sus últimos libros, donde Congar recoge diversos artículos sobre el Doctor Angélico, reconoce que éste "ha puesto claridad en mi espíritu"[18]. Este método le ayudó a evitar debates interminables y a avanzar hacia soluciones constructivas[19], una habilidad crucial para su trabajo ecuménico[20].

Una observación que capta la atención de Congar respecto a la obra del Aquinate fue la ausencia de un tratado *De Ecclesia*. Según él, esto refleja la intención de Santo Tomás de integrar el misterio de la Iglesia en todas las áreas de la teología, subrayando su dimensión cristológica, trinitaria y sacramental[21]. Esta comprensión integral de la Iglesia influyó en la manera en que Congar desarrolló su propia eclesiología.

---

[17] Puyo, *Yves Congar, une vie pour la vérité*, 38. "La 'Suma' de Santo Tomás era nuestro manual; la comentábamos artículo por artículo (...). Debo precisar que Santo Tomás era situado en su contexto histórico. No lo considerábamos como una especie de oráculo, que dominara el tiempo y hubiera iluminado, de una vez por todas, las grandes verdades de la fe. Este enfoque histórico de la obra de Santo Tomás era, en cierto sentido, muy diferente de la lectura que se hacía en el grupo de Jacques Maritain". (La traducción es nuestra).

[18] Puyo, *Yves Congar, une vie pour la vérité*, 39.

[19] Puyo, *Yves Congar, une vie pour la vérité*, 39. "Me ha enseñado a coger el aspecto *formal* de un problema. La mayoría de las discusiones dan vueltas y vueltas para llegar casi siempre a un callejón sin salida, y es que determinadas personas al abordar un tema no hablan siempre bajo el mismo aspecto". (La traducción es nuestra y el cursivo es del autor).

[20] Puyo, *Yves Congar, une vie pour la vérité,* 39s. "En el diálogo ecuménico, debo a esta formación intelectual haber podido reconocer, por amor a la Verdad, los aspectos positivos del pensamiento de tal o cual autor no católico; bajo qué aspecto su verdad puede ser reconocida y cómo puede integrarse en una síntesis más amplia". (La traducción es nuestra).

[21] Congar, *Esquisses du mystère de l'Église* (París: Cerf, 1941), 90. "Todo es eclesiológico en el pensamiento de Santo Tomás (...). La Iglesia no es una realidad especial y aislada, su única

Entre los maestros de Le Saulchoir, el padre Marie-Dominique Chenu desempeña un papel decisivo en la formación de Congar. Chenu le enseña a analizar la teología en su contexto histórico y sociológico, despertando en él un profundo interés por la historia de las ideas teológicas[22]. Además, introduce a Congar en la obra de Johann Adam Möhler, quien describe la Iglesia como una realidad viva y comunitaria, guiada por el Espíritu Santo[23]. Möhler se convierte en una de las principales fuentes de inspiración para Congar, influyendo en su visión de la Iglesia como un organismo vital, en contraposición a una estructura puramente jurídica[24].

Le Saulchoir también fomentaba una sensibilidad ecuménica inédita para la época, que marcaría profundamente a Congar. Fue el padre Chenu quien sembró en él la semilla de esta vocación. En sus lecciones, hablaba con entusiasmo del Movimiento Fe y Constitución y de la Conferencia ecuménica celebrada en Lausana en 1927[25]. A través de sus enseñanzas, Congar descubre que el ecumenismo no era simplemente un diálogo entre confesiones, sino un proceso profundo de conversión y reforma que implicaba la vida y misión de todas las Comuniones cristianas. Su vocación ecuménica va a ir en aumento durante su formación como dominico y, poco a poco, se va a ir entrelazando con su vocación eclesiológica[26].

---

realidad es la del misterio cristiano-trinitario, antropológico, cristológico, sacramental de que trata la teología". (La traducción es nuestra).

[22] Marie-Dominique Chenu, "Une école de théologie. Le Saulchoir" (Bélgica: Kain-Lez-Tournai, 1937). Este manifiesto académico de Chenu refleja la visión de la reforma teológica que promovía la escuela. En 1954, fue objeto de censura por parte de la Iglesia. En 1985, la editorial du Cerf lo reeditó, añadiendo un suplemento con cuatro ensayos que analizan la controversia generada desde su publicación inicial. Giuseppe Alberigo et al., *Une école de théologie: le Saulchoir* (Paris: Cerf, 1985), 91-173.

[23] Stanley Jáki, *Les tendencies nouvelles de l'ecclésiologie* (Roma: Herder, 1957), 25. "Para Möhler, el misterio de la Iglesia es, ante todo, una realidad vivida, una experiencia de la vida sobrenatural que proviene de una fuerza superior, en última instancia del mismo Espíritu, plenamente dado a los fieles". (La traducción es nuestra).

[24] Puyo, *Yves Congar, une vie pour la vérité*, 48. "Allí descubrí una fuente, la fuente que necesitaba. Cuando más tarde fundé la colección *Unam Sanctam,* decidí comenzarla con una traducción de la obra de Möhler: 'La Unidad de la Iglesia'". (La traducción es nuestra).

[25] Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un "oecuménisme" catholique* (París: Cerf, 1937), 150ss.,168ss.

[26] Marcello Semeraro, "Yves Congar e il rinnovamento della ecclesiologia", *Communio*

En Le Saulchoir se respira aire fresco de apertura ecuménica. Durante su estancia allí, Congar tuvo contacto con la misión dominica en Noruega, de mayoría luterana, y en Rusia, predominantemente ortodoxa. Estas experiencias, junto con sus visitas al Seminario ruso de Saint-Basile en Lille, le permitieron conocer de cerca las tradiciones teológicas y litúrgicas orientales. Estas influencias le ayudaron a comprender la riqueza del cristianismo oriental y a desarrollar una visión más inclusiva de la catolicidad. Terminada su formación en Le Saulchoir, la vocación ecuménica de Congar ya estaba bien enraizada[27].

En 1930, tras su ordenación sacerdotal, solicita a sus superiores pasar las vacaciones en Düsseldorf para conocer más de cerca el mundo del luteranismo. La preocupación reformadora de Congar se manifiesta precisamente en este momento, como veremos más adelante.

Posteriormente, regresa a la Escuela de Le Saulchoir, donde comienza a preparar su tesis de Lectorado sobre la unidad de la Iglesia, un trabajo que representó para él una etapa crucial en su formación. Tras su examen de Lectorado en Teología (7 de junio de 1931), empieza a enseñar en Le Saulchoir las materias de Apologética, Introducción a la Teología y el Tratado De Ecclesia. En su ánimo, "se trataba de emprender una renovación eclesiológica unida a una participación en la actividad unionista"[28]. Así, la formación tomista en Le Saulchoir no solo moldeó la mente de Congar, sino que también le proporcionó las herramientas intelectuales y espirituales para abordar el desafío ecuménico que definiría su vida y obra. Al cabo del tiempo escribirá: "Yo he recibido quizá –¡con muchos otros! – la carga de un servicio doctrinal del ecumenismo"[29].

En 1937, Congar publica "Chrétiens désunis. Principes d'un 'ecumenisme' catholique"[30], una obra pionera que señalaba la necesidad de un ecumenismo

142 (1995) 29 "Reconocer que la eclesiología no puede separarse del ecumenismo significa admitir que la vocación ecuménica de Congar es simplemente el 'otro rostro' de su vocación eclesiológica". (La traducción es nuestra).

27 Puyo, *Yves Congar, une vie pour la vérité*, 74.

28 Congar, *Une Paisson: l'unité*, 21.

29 Congar, *Une passion: l'unité,* 39.

30 Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un 'ecumenisme' catholique* (París: Cerf, 1937).

auténtico y reconciliador. El libro no solo ofreció un análisis crítico de las divisiones entre los cristianos, sino que también propuso un camino hacia la unidad basado en el respeto mutuo y el reconocimiento de las riquezas presentes en otras tradiciones cristianas.

Período de prueba

La Segunda Guerra Mundial marcó un período difícil en la vida de Congar. Capturado como oficial del ejército francés, pasó cinco años en campos de concentración alemanes, lo que lo alejó temporalmente del ámbito académico. Tras la guerra, regresó con renovado vigor a su labor ecuménica, pero enfrentó fuertes oposiciones dentro de la Iglesia.

Su libro "Chrétiens désunis" generó desconfianza en algunos sectores eclesiásticos. Se le acusaba de relativismo y de minimizar el papel de la Iglesia católica en la búsqueda de la unidad cristiana. Además, en 1950, la encíclica "Humani Generis" de Pío XII condenó las posturas asociadas a la *Nouvelle Théologie*, lo que afectó indirectamente a Congar, quien ya era visto con recelo[31].

A pesar de las restricciones impuestas, Congar continúa escribiendo e impartiendo conferencias. Obras como "Vraie et fausse réforme dans l'Église" (1950)[32] y "Jalons pour une théologie du *laïcat*" (1953)[33] muestran su compromiso con una renovación profunda y fiel dentro de la Iglesia. Sin embargo, su postura crítica y su énfasis en la necesidad de reforma le valieron la suspensión de su cátedra en Le Saulchoir y un exilio temporal en Jerusalén, Roma y Cambridge.

Los estudios realizados en Jerusalén tendrán como fruto la publicación del libro "Le Mystère du Temple" (1958)[34], una visión bíblica sobre el misterio

---

[31] Congar, *Une passion: l'unité*, 65. "Desde los primeros días de 1947 hasta finales de 1956 fui objeto o sujeto de una serie ininterrumpida de denuncias, avisos, medidas restrictivas o discriminatorias, de intervenciones cargadas de desconfianza". Conoce así otro tipo de cautiverio, en este caso de naturaleza doctrinal. (La traducción es nuestra).

[32] Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (París: Cerf, 1950).

[33] Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*" (Paris: Cerf, 1953).

[34] Congar, *Le Mystère du Temple ou l'Economie de la Présence de Dieu à sa crèature de la Genèse à l'Apocalipse* (Paris: Cerf, 1958).

del templo en el AT y en el NT. A partir de 1948, tratará de escribir un tratado sobre la Iglesia, su gran deseo desde hacía años, pero no logrará hacerlo. El tratado hubiera comprendido ocho ensayos y se hubiera titulado: "L'Église, Peuple de Dieu et mystiquement Corps du Christ"[35] .

Rehabilitación

Finalmente, regresa del exilio a primeros de diciembre de 1956 y se establece en el convento de los dominicos de Estrasburgo. Allí, recibe con sorpresa la noticia de su nombramiento por el Papa Juan XXIII como consultor de la Comisión teológica preparatoria del Concilio, donde desempeña un papel fundamental en la redacción de los documentos sobre ecumenismo y la naturaleza de la Iglesia[36]. Es una de las voces principales en la elaboración del decreto *Unitatis Redintegratio*, que subraya la importancia del ecumenismo como un deber esencial de la Iglesia. Su participación en el Concilio significó no solo su rehabilitación teológica, sino también el reconocimiento oficial de sus contribuciones al pensamiento eclesiológico y ecuménico[37].

En 1964, es nombrado maestro en teología, que es el máximo reconocimiento que el orden de los dominicos otorga a sus profesores. En 1965, es nombrado miembro de la Comisión católica para el diálogo oficial con la Federación Luterana Mundial. El mismo año, el Papa Pablo VI lo designa miembro del Consejo académico del Instituto para el estudio de la historia de la salvación, con sede en Jerusalén. Es miembro de la Comisión Teológica Internacional (CTI), desde su fundación en 1969. Pablo VI va a seguir con interés el pensamiento eclesiológico de nuestro teólogo, sobre todo lo que se refiere al tema

---

35 El mismo Congar narra este hecho en: Jossua, *Le Père Congar*, 32; Congar, *Journal d'un théologien (1946-1956)* (París: Cerf, 57).

36 Los dos volúmenes de "Mon Journal du Concile" son importantes para entender cómo Congar vivió el Concilio. Congar, *Mon Journal du Concile,* 2 vols. (París: Cerf, 2002). Otro libro reciente interesante que narra la historia teológica del Concilio Vaticano II a través de los Diarios de dos de sus protagonistas es: S. Madrigal, *Tiempo de concilio. El Vaticano II en los Diarios de Yves Congar y Henri de Lubac* (Santander: Sal Terrae, 2009).

37 W. Henn, *Yves Congar al Vaticano II,* en *Communio,* 142 (1995) 60, nota 4. Basta señalar un dato: diecinueve de las veinticinco veces que aparece citado Congar en las *Acta Synodalia* lo hace en relación a alguna de sus obras. Además, los distintos análisis de los documentos del Vaticano II que aparecen inmediatamente después del Concilio citan frecuentemente sus escritos como fondo para la comprensión de la doctrina del Concilio.

de la reforma de la Iglesia. Siempre le va a mostrar mucha confianza, y una muestra de ello es que lo cita en más de treinta ocasiones[38].

A causa de una enfermedad neurológica –que se manifestó en 1935 y que se agravó a partir de 1967–, en los últimos años, se ve obligado paulatinamente a limitar su incansable actividad teológica. No obstante, continúa publicando obras importantes[39].

Formará parte también del consejo editorial de la revista *Concilium*. Con motivo de sus 90 años, Juan Pablo II le hace llegar una carta donde le agradece, además de su participación en el movimiento ecuménico, su obra teológica y eclesiológica. En el consistorio de 1994, lo nombrará cardenal. Fallece el 22 de junio de 1995.

El ecumenismo, junto con la reforma y la misión de la Iglesia, fueron los ejes centrales de la vida y obra de Yves Congar. Su legado trasciende su tiempo y sigue iluminando el camino hacia la unidad de los cristianos y la reforma en la Iglesia, no como un simple ajuste estructural, sino como una expresión de la catolicidad dinámica que caracteriza a la Iglesia en su caminar histórico. Este es el enfoque que desarrollaremos a continuación.

Necesidad de una reforma en la Iglesia

La preocupación reformadora de Congar se manifiesta desde los inicios de los años treinta, tras finalizar su formación en Le Saulchoir, cuando su vocación ecuménica ya está firmemente consolidada. Dos escritos de este período reflejan con claridad esta inquietud. El primero es una plegaria que redacta durante los dos meses de vacaciones en Düsseldorf, tras su

---

38 Ramiro Pellitero, *La teología del laicado en la obra de Yves Congar* (Pamplona: Universidad de Navarra, 1996), 52.

39 En la bibliografía de este artículo hemos citado las obras. Aquí únicamente indicamos alguna para mayor claridad: *La Pentecôte* (1956), *Vaste monde, ma paroisse* (1959), *Si vous étés mes témoins* (1959), y también, *Aspects de l'oecuménisme* (1962), *Pour une Église servante et pauvre* (1963). Otros volúmenes importantes recogen una serie larga de artículos, la mayor parte publicados entre 1940-1965: *Les voies de Dieu Vivant* (1962), *Sacerdote et laïcat* (1962), complemento indispensable de *Jalons*, también, *Sainte Église* (1963), sobre la naturaleza y la función de la Iglesia, y *Chrétiens en dialogue* (1964), que retoma, treinta años después, el espíritu de *Chrétiens désunis* (1937).

ordenación sacerdotal, para conocer el mundo del luteranismo[40]. El segundo es una "Conclusión teológica" que elabora como cierre de una encuesta sobre las causas de la increencia moderna[41].

La "Oración", fechada el 17 de septiembre de 1937 pero publicada años más tarde junto a su autobiografía, revela las preocupaciones que rondaban el espíritu del joven sacerdote. Comienza con una súplica a Dios por una Iglesia "más comprensiva", "menos dada a la condena", "menos centralizada" y "menos exclusivamente latina". A continuación, se convierte en un homenaje vibrante a la diversidad de la creación humana como expresión de la gloria de Dios y en una súplica ferviente por la catolicidad de la Iglesia, cuyo mensaje debe alcanzar a todos los hombres.

Más adelante, el autor expresa su dolor por la división de las Iglesias y por el "rostro desfigurado" de la Iglesia, a menudo percibido como "austero y ceñudo", cuando, en realidad, está colmada de juventud y vida: "La Iglesia muestra a los hombres un rostro que, más que manifestarla, traiciona su verdadera naturaleza, conforme al Evangelio y a su tradición profunda"[42]. El tema del rostro desfigurado de la Iglesia atraviesa toda la reflexión eclesiológica de Congar, desde sus primeros escritos hasta las obras de madurez.

La oración concluye con una reflexión importante: "En realidad, el rostro de la Iglesia somos nosotros; nosotros somos los que hacemos su visibilidad. Da, Dios mío, a tu Iglesia un rostro auténticamente vivo"[43]. Este deseo, lleno de pasión reformadora, será clave para entender su contribución eclesiólogica. Parece anticipar el deseo del Papa Juan XXIII, quien definiría como objetivo del Concilio el rejuvenecimiento de la Iglesia[44].

El segundo escrito significativo de esos años, "Une Conclusion théológique" (1934), también refleja la necesidad de una reforma en la Iglesia. En ese año, los dominicos de *La Vie Intellectuelle* pidieron a Yves Congar que elaborara

---

40 Congar, *Une passion: l'unité,* 14-16.

41 Congar, "Une Conclusion théologique à l'Enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance", *La Vie Intellectuelle*, 37 (1935) 214-249.

42 Congar, *Une passion: l'unité,* 44.

43 Congar, *Une passion: l'unité,* 16.

44 Jossua, *Le Père Congar*, 55.

una conclusión teológica para una encuesta sobre las causas del alejamiento del mundo moderno de la fe, un proyecto en el que habían trabajado durante tres años. Al analizar los resultados, el teólogo detecta una profunda brecha entre la Iglesia y el mundo moderno, atribuida en gran parte a la influencia del medio social contemporáneo[45]. Este "medio" había fomentado un sistema de valores que excluía la fe del horizonte del progreso humano, planteando un desafío ante el cual la Iglesia, como institución, no había sabido responder de manera efectiva[46]. Congar define esta carencia con la expresión *"déficit d'incarnation ou de catholicité"*[47].

Como consecuencia de la actitud excesivamente defensiva de la Iglesia, ha emergido, de manera paralela y al margen de la fe, una visión del mundo con su propia "mística", fundamentada en la autosuficiencia del hombre moderno. Esto ha generado una división en el mundo actual: por un lado, el "mundo cristiano", representado por la Iglesia, y por otro, el "mundo moderno", identificado con el progreso y la razón autónoma, que reclama una independencia absoluta frente al primero. Congar identifica en esta división la urgencia de una mayor "catolicidad" en la Iglesia, lo que supone colmar al mundo de "signos de la fe" e instaurar un orden de valores cristianos (*ordre de chrétienté*) que permita construir una cultura cristiana, fuente de vida para la humanidad[48].

Según Congar, la Iglesia, para cumplir su misión de llevar la verdad y la gracia de Cristo a toda la humanidad, necesita moverse junto con el desarrollo humano. Cada avance en lo humano, en cualquier ámbito de la creación, debe corresponder a un crecimiento de la Iglesia, a una integración de la fe

---

45 Congar, "Une Conclusion théologique", 247. "Entiendo por 'medio' todo ese conjunto de realidades cósmicas, institucionales, psicológicas y sociales mediante las cuales y en las cuales nos comunicamos unos con otros y llevamos humanamente nuestra vida humana". (La traducción es nuestra).

46 Congar, "Une Conclusion théologique", 216. Congar entiende aquí la "fe" no como virtud teologal, sino como alma de la religión vivida.

47 Congar, "Une Conclusion théologique", 238

48 Congar, "Une Conclusion théologique", 222. "Expresándose y fructificando en el plano de la actividad humana total, la fe se constituirá, por sí misma, en el signo más directo y eficaz de su credibilidad, (...) manifestándose divina en la magnificencia de su visibilidad humana". (La traducción es nuestra).

y a una humanización de Dios[49]. En lugar de permanecer como un bloque aislado e inmune a las transformaciones del mundo, la Iglesia está llamada a prolongar la encarnación hacia ese mundo. Según Congar, si la Iglesia deja de reformarse, corre el riesgo de desvincularse de la humanidad y, con ello, de no cumplir su misión evangelizadora[50]. Veamos qué entiende nuestro autor por reforma en la Iglesia.

Estructura y vida de la Iglesia: Una distinción fundamental

En su obra *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1950) [51], Congar aborda explícitamente la necesidad de reforma en la Iglesia e introduce una distinción clave entre la "estructura" de la Iglesia y la "vida" de la misma[52]. La "estructura" se refiere a la Iglesia como institución, con una esencia inmutable y objetiva. Por otro lado, la "vida" describe la realidad cristiana vivida por

[49] Congar, "Une Conclusion théologique", 247. "La Iglesia es el mundo que cree en Cristo, o en otras palabras, que significan lo mismo: es el Cristo que habita y salva al mundo gracias a nuestra fe. La Iglesia es la humanidad religiosa; ¡qué digo! Es el universo, transfigurado por la gracia, a imagen de Dios". (La traducción es nuestra).

[50] Congar, "Une Conclusion théologique", 241. Congar sintetiza así la tarea que la Iglesia tiene por delante. "Dar su alma a ese cuerpo que se extiende y que, como todo valor humano, debe recibir el Espíritu de Cristo para ser así su Cuerpo y dar gloria a Dios". (La traducción es nuestra).

[51] Los años 1950 a 1954 fueron años de convulsión en el amiente doctrinal. La publicación en 1950 de la encíclica de Pío XII, *Humani generis,* que representaba un ataque directo a la llamada *Nouvelle Théologie,* había generado una gran incertidumbre entre los teólogos. Escribir un libro sobre la reforma de la Iglesia no era una tarea simple, más aún, para un teólogo como Congar, que por aquel entonces era ya muy conocido a pesar de su joven edad. Su primer libro, *Chrétiens désunis,* lo había colocado en primera línea entre los teólogos, pero también lo había puesto bajo sospecha de la censura eclesiástica. Muestra de ello es que apenas publicado *Vraie et fausse réforme dans l'Église* le van a prohibir sus reediciones y las traducciones a otros idiomas ya en marcha (afortunadamente el editor español consiguió sacarla adelante). A partir de aquel momento, cualquier cosa que publicase la deberá someter a aprobación.

[52] Adolfo Galeano, "La eclesiología de Yves Congar, *Franciscanum,* 65 (1980): 139. Congar señala algo importante sobre esta distinción: "No se debe exagerar la importancia de la distinción entre 'estructura' y 'vida' en 'Vere et fausse réforme dans l'Église'. Esto me ha sido reprochado en Roma. Se ha pensado que la estructura para mí no era viva. Pero yo entendía esa distinción como equivalente: constitución esencial/historia, formas históricas".

los fieles, que confiere a la Iglesia su dinamismo en el tiempo, en tanto que comunidad viviente y en constante desarrollo[53].

Para ilustrar esta diferencia, recurre a la imagen de una construcción tomada del *Pastor de Hermas*[54]. Según esta analogía, la Iglesia, como una edificación en constante desarrollo, se sostiene gracias a un andamiaje metálico –la estructura– compuesto por elementos que provienen de Cristo y que conforman sus principios constitutivos: la fe, el dogma, los sacramentos y la constitución jerárquica. Sin embargo, esta construcción también requiere de materiales aportados por los hombres –la vida–, que representan su colaboración activa en este proceso continuo.

Esta dualidad permite comprender con claridad en qué sentido debe reformarse la Iglesia: inmutable en su esencia divina, pero abierta a adaptarse en su relación con el mundo. Aquí se encuentra una de las ideas centrales de la eclesiología congariana: la Iglesia tiene un fundamento "arriba", *de Trinitate*, y otro "abajo", *ex hominibus*. Esta tensión, lejos de ser una contradicción, es el principio que guía su camino entre la fidelidad a su origen divino y su misión en medio de la humanidad[55].

Ecclesia de Trinitate y Ecclesia ex homibus

Los primeros textos en los que Yves Congar aborda de manera directa y explícita el tema de la catolicidad de la Iglesia se publicaron a finales de los años treinta. El primero, titulado "Ecclesia de Trinitate", apareció en la revista *Irenikon* en 1937[56]. Ese mismo año, publicó un segundo texto, "La catholicité

---

53 Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* 45. "La Iglesia no se *construye* sólo *desde arriba*, sino también *desde abajo*. Ciertamente, en un sentido muy real, es anterior a los hombres y no es obra suya. Pero desde otro punto de vista, también está hecha por hombres, y no recibe su plena realidad, en *el orden de la vida*, sino por su actividad de los hombres". (La traducción y el cursivo son nuestros).

54 Cf. Congar, *Sainte Église,* 63. La misma imagen la encontramos también en Congar y Varillon, *Sacerdoce et laicat dans l'Église* (París: du Vitrail, 1947), 13.

55 Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* 249. "Para realizar el programa de llevar a toda carne humana la verdad y la gracia de Cristo, la Iglesia, *inmutable* por lo que recibe de arriba, deberá seguir la humanidad en su expansión y en su movimiento, y por tanto conocer también ella un *movimiento*". (La traducción y el cursivo son nuestros).

56 Congar, "Ecclesia de Trinitate", *Irenikon*, 2 (1937): 131-146.

de l'Église", en la revista *Russie et chrétienté* (hoy conocida como *Istina*)[57]. Ambos artículos fueron incluidos poco después de manera íntegra en su obra "Chrétiens désunis" (1937)[58].

Una de las aportaciones más relevantes de Congar a la renovación eclesiológica del siglo XX fue la recuperación de la noción patrística de la *Ecclesia de Trinitate*. Esta perspectiva, que influyó profundamente en la doctrina conciliar (*Lumen Gentium* 2), presenta a la Iglesia como iluminada por la realidad de la *Ecclesia in Christo*. Al mismo tiempo, al asumir una forma humana y concreta en la historia, se convierte también en *Ecclesia ex hominibus*[59].

Este punto es muy importante si no se quiere caer en una eclesiología parcial. La Iglesia no es una creación de los hombres para tener un lugar en el que poder desarrollar lo que en ellos hay de "religioso". Para Congar, la Iglesia es una *societas hominum fidelium*, pero no en el sentido de una sociedad de los hombres con Dios, como si la iniciativa fuera de los hombres, sino que se trata de la misma sociedad divina, de la vida de familia de Dios, extendidas a la humanidad, asumiendo en sí a la humanidad. Todo esto viene de lo alto y procede del seno del Padre[60].

Dado que la Iglesia es también *ex hominibus,* su "vida" está en constante necesidad de reforma. Según Congar, si la Iglesia dejara de reformarse, perdería su capacidad de realizar plenamente su catolicidad: dejaría entre ella y una porción de la humanidad una distancia, un hiato, y, por consiguiente, no llenaría su programa. Este vínculo con el mundo implica un intercambio constante y un diálogo: la Iglesia no solo da algo al mundo, sino que también

---

57 Congar, "La catholicité de l'Église", *Russie et chrétienté*, 5 (1937): 139-164.

58 El primer artículo se integra en el capítulo segundo de *Chrétiens désunis*, bajo el título: "L'unité de l'Église". Por su parte, el segundo artículo se corresponde íntegramente con el tercer capítulo de la misma obra, aunque con un título diferente: "La catholicité de l'Église une". Este cambio en el título busca destacar la relación entre el segundo y el tercer capítulo de *Chrétiens désunis*. Una síntesis de estos dos textos puede encontrarse en el estudio de Corneliu Berea, *Il pensiero teologico di Yves Congar sulla definizione della missione nel periodo preconciliare* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2009), 98-113.

59 Berea, *Il pensiero teologico di Yves Congar*, 98.

60 Congar, "Ecclesia de Trinitate", 144 . "Dios se une a los hombres para formar sociedad con ellos, para asumirlos en su sociedad trinitaria. 'Ecclesia = Societas hominum fidelium': tal es la definición, cuán profunda, de los antiguos doctores". (La traducción es nuestra).

"recibe". De él obtiene, por ejemplo, formas de vida, problemas y preguntas que requieren respuestas y orientación, así como valores positivos y elementos que puede incorporar. No obstante, Congar advierte que la Iglesia debe adoptar una actitud crítica, discerniendo cuidadosamente qué elementos del mundo aceptar o rechazar[61].

La Iglesia está llamada a acompañar el movimiento del mundo en todo aquello que sea "adaptable" y "cambiante"[62]. La reforma necesaria, por tanto, no compromete los principios constitutivos ni la doctrina esencial de la Iglesia –lo que Congar identifica como su "estructura"–, sino que afecta a sus "estructuras". Estas, según el teólogo, "en relación con nuestra distinción entre estructura y vida, quedan al lado de la vida"[63].

Las "estructuras" representan expresiones concretas de la vida eclesial que, aunque algunas sean más estables que otras, no pertenecen a la esencia inmutable de la Iglesia. Estas formas surgen en contextos históricos específicos y poseen, por tanto, un carácter relativo. De este modo, el núcleo del problema de la reforma eclesial –y esto es crucial en el pensamiento de Congar– no reside en modificar la estructura esencial de la Iglesia, sino en renovar estas expresiones históricas de su vida que requieren ser adaptadas a las exigencias de los tiempos[64].

El laicado y las realidades terrestres

La distinción entre "estructura" y "vida" de la Iglesia sirve a Congar para establecer las bases de una teología del laicado[65]. Según él, la condición de laico no requiere de una institución oficial o pública, sino que es la propia de los cristianos que se santifican en la vida secular. Ser laico no implica únicamente

---

61 Cf. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* 149

62 Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* 149. "Eterna en su estructura esencial, la Iglesia debe mantener el contacto con el mundo mediante sus estructuras de superficie". (La traducción es nuestra).

63 Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* 50.

64 Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, 186. Según Congar, aquí reside una de las causas fundamentales de la brecha que se ha abierto entre la Iglesia y el mundo moderno.

65 Este tema es característico de la eclesiología congariana y lo desarrolla ampliamente en *Jalons pour une théologie du laïcat*" (París: Cerf, 1953) y en *Si vous êtes mes témoins… Trois conférences sur Laïcat, Église et Monde* (París: Cerf, 1959).

"vivir" en el mundo, sino 'santificarse' a través de él: en la familia, la política, la profesión, la ciencia, entre otros ámbitos. Para Congar, el mundo no es algo externo o ajeno a la vocación cristiana, sino que está intrínsecamente ligado a ella, definiendo y caracterizando su misión: "los laicos son llamados a cumplir la obra de Dios en el mundo"[66].

La teología del laicado que propone Congar se fundamenta en una nueva valoración de las "realidades terrestres", una visión que cobra fuerza tras la Segunda Guerra Mundial. Estas realidades no se limitan al ámbito material o creado, sino que abarcan también la cultura, la ciencia, el arte, la política y la técnica. Frente a la perspectiva tradicional que consideraba estas realidades como meros instrumentos al servicio de la Iglesia, Congar introduce una mirada renovada que reconoce su valor intrínseco.

Si bien algunos están llamados a consagrarse completamente al servicio de Dios, la mayoría de las personas están invitadas a orientarse hacia Él a través de su compromiso con las cosas del mundo y el desarrollo histórico. Esta perspectiva subraya la importancia de integrar la fe y la vida cotidiana, promoviendo una espiritualidad que se enraíza en las realidades del mundo sin dejar de trascenderlas[67].

Congar considera insuficientes las definiciones de "laico" basadas exclusivamente en su forma de vida o en su función. En el primer caso, la vida del laico se presenta como una concesión a la debilidad humana, en contraste con la vida monástica o clerical. En el segundo caso, el laico es definido negativamente, como opuesto al clérigo[68]. Para el clérigo –y más aún para el monje–

---

66 Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat,* 38.

67 El concepto de santificarse en la vida del siglo, como propio de los laicos, es recurrente en la obra de Congar y aparece expresado bajo diversas formulaciones: "la condition laïque (est) entendue comme condition séculière"; "les laïcs vivent dans les choses terrestres"; "au plan des conditions de vie, le laïc est celui qui vit dans le siècle". Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat,* 27, 28, 36. Sobre este tema, véase también Pellitero, *La teología del laicado en la obra de Yves Congar*, 147.

68 Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat,* 38. Congar propone una definición de laico que no pretende ser esencial, sino descriptiva. "Los laicos son miembros del pueblo de Dios y, como tales, están ordenados, al igual que los clérigos y los monjes, a las realidades celestes, pero no del mismo modo. Su condición consiste en perseguir y alcanzar este fin sin abstenerse del compromiso en el mundo, en las realidades de la primera creación, en las circunstancias, etapas

las cosas tienen interés no tanto en sí mismas, sino por su referencia a Dios. El laico, en cambio, es aquel para quien las cosas poseen valor y significado en sí mismas[69].

La Iglesia necesita a los laicos para hacer efectiva su catolicidad y alcanzar la plenitud de su obra según el plan de Dios. Los fieles cristianos que se dedican al mundo contribuyen a su santificación a través de su esfuerzo y compromiso. Congar concluye que el plan divino requiere del laicado, el cual está llamado a glorificar a Dios sin evitar el compromiso con la obra del mundo[70].

La vida de la Iglesia: lugar teológico necesario

"A medida que en mis estudios he ido avanzando en el conocimiento de esta realidad que es la Iglesia, se hizo claro en mí que sólo se había estudiado en ella la estructura, no la vida"[71]. Esta frase, escrita por Congar en el apartado "Avertissement" al inicio de su libro *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1950), destaca una intuición fundamental. Una teología de la "vida" considera a la Iglesia como una realidad compuesta y realizada por personas. Por el contrario, una teología de la "estructura" está orientada al "misterio sobrenatural" de la Iglesia, a los principios divinos presentes en ella como institución. Una teología completa de la Iglesia debe unir ambas perspectivas, de manera que su realidad como misterio sobrenatural aflore constantemente bajo lo humano[72]. En otras palabras, su estructura divina y eterna debe percibirse siempre presente en su forma humana[73].

---

y medios de la historia". (La traducción es nuestra).

69 Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat,* 45. "Un laico es un hombre para quien las cosas existen; para quien su verdad no está absorbida ni abolida por una referencia superior, pues, cristianamente hablando, lo que se trata de referir al Absoluto es la realidad misma de los elementos de este mundo cuya figura pasa". (La traducción es nuestra).

70 Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat,* 38.

71 Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* 7.

72 Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* 338. "Nada sería más peligroso que trabajar en la reforma de algo en el campo de la vida eclesial sin haberse asegurado previamente de una sólida eclesiología, es decir, una teología de la estructura de la Iglesia". (La traducción es nuestra).

73 Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* 548s. Congar advierte que muchas herejías –como el protestantismo del siglo XVI o el jansenismo– han surgido de una indebida transición

Una de las aportaciones más importantes de Congar a la renovación eclesiológica ha sido reconocer la "vida" de la Iglesia como una fuente necesaria de conocimiento teológico, como lo son la Escritura, la Liturgia, los Padres y el Magisterio. Es decir, no solo los textos y acontecimientos históricos de la Iglesia hablan de Dios, sino que Dios actúa y se revela en ellos. Su Espíritu anima la vida cotidiana de los fieles. Por ello, la vida y práctica de la Iglesia se convierten en un "lugar teológico" necesario para su auto-comprensión. Esta idea muestra la influencia de su maestro en Le Saulchoir, el padre M.-D. Chenu[74].

La vida eclesial despierta en los creyentes una conciencia comunitaria que transforma gradualmente la imagen doctrinal de la Iglesia[75]. Los hechos históricos, la vida de los fieles y las dinámicas eclesiales interpelan a la teología, exigiendo respuestas. Así, la renovación de la vida eclesial precede y enriquece la renovación teológica, estableciendo una relación recíproca entre ambas. Ángel Antón define esta interacción como "la ley de los vasos

---

del ámbito de la vida al de la estructura. Estas posturas peligrosas se asumieron porque se hicieron en referencia a la "vida" de la Iglesia, sin haber puesto bien en su lugar los datos de la "estructura". Por ello, en la conclusión del libro, auspicia lo siguiente: "Es preciso que la *estructura* se abra a la *vida* para acogerla, pero, a su vez, la *vida* ha de estar abierta a la *estructura* para admitir sus reglamentaciones. La *vida* debe desarrollarse dentro de la estructura y con arreglo a ella; es condición ineludible para que sus solicitudes tengan éxito. La *estructura* debe estar atenta y abierta a estas llamadas. Sin ello, no aseguraría, como es su papel, el crecimiento del cuerpo y, ante la historia, asumiría la terrible responsabilidad de haber contribuido a privar a la Iglesia de fuerzas creadoras". (La traducción y el cursivo son nuestros).

74 Marie Dominique Chenu, *Une école de théologie. Le Saulchoir,* 134ss. Congar, *Esquisses du Mystère de l'Èglise* (París: Cerf, 1950), 124-126. Esta idea no es original ni de Congar ni de Chenu. Congar mismo señala que ya había sido enseñada por Santo Tomás de Aquino, aunque referida específicamente a la materia sacramental. Asimismo, San Alberto Magno y, en tiempos más recientes, John Henry Newman, abordan esta cuestión desde perspectivas distintas, viendo en el "acontecimiento" un factor que produce inteligencia e interpretación.

75 Antón, *El misterio de la Iglesia,* vol. 2, 509. Antón usa también los términos "imagen teológica" e "imagen real": "Una *imagen teológica* renovada de la Iglesia comunica espontáneamente nuevos impulsos y sugiere nuevas manifestaciones de la vida eclesial y, al mismo tiempo, una *imagen real* de la Iglesia a través de los múltiples aspectos de la vida eclesial estimula la renovación de la doctrina teológica sobre la Iglesia". (El cursivo es nuestro).

comunicantes"[76]: la vida de la Iglesia influye en su imagen teológica, y esta, a su vez, condiciona y enriquece la realidad vital de la Iglesia.

Aunque hoy este planteamiento pueda parecer evidente, no lo era en los años en que Congar desarrolló su obra. Durante la segunda mitad del siglo XIX, la eclesiología estaba marcada por la afirmación de la autoridad, dejando casi de lado la vida de los fieles[77]. No fue hasta la década de 1920, tras la Primera Guerra Mundial, que se produjo un "despertar" de fuerzas renovadoras *(ressourcement)*[78]. Este movimiento influyó en el ámbito teológico-eclesiológico, en la liturgia y en la pastoral, superando el individualismo religioso del siglo XIX y abriendo la conciencia eclesial a nuevas experiencias comunitarias.

A lo largo de la historia, la Iglesia ha sido testigo de cómo las vivencias concretas de cada época han modelado la teología eclesial. Del mismo modo, los elementos más auténticos de esta imagen teológica han impactado en la vida real de la comunidad de fe, promoviendo una comprensión más profunda y una renovación más auténtica[79].

La vida de la Iglesia como lugar de una reforma auténtica

Una de las objeciones más relevantes planteadas por protestantes, basándose en la Biblia, y por anglicanos, apoyándose en la historia, se centra en la discrepancia entre la Iglesia tal como se manifiesta en el catolicismo actual —incluso en la forma en que los católicos la presentan teóricamente— y la Iglesia de los primeros tiempos, ya sea la reflejada en el Evangelio o la que existió en algún momento específico del pasado. Este punto, según señala

---

76 Antón, "Lo sviluppo della doctrina sulla Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II", en *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II* (Brescia: Scuola, 1973), 29.

77 Congar, "Eclesiología desde San Agustín hasta nuestros días", en *Historia de los Dogmas,* III, editado por *Michael* Schmaus, Allois Grillmeier, Leo Scheffczyk, (Madrid: BAC, 1976), 296; J. Frisque, "La eclesiología en el siglo XX", en *La teología en el siglo XX. Perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano,* vol. 3, editado por Herbet Vorgrimler y Robert Vander Gucht (Madrid: BAC, 1974), 164.

78 Romano Guardini, *Vom Sinn der Kirche,* Fünf Vorträge (Mainz, Verlag, 1922), 1. La famosa expresión de Guardini, que ya en 1922 anunciaba que un acontecimiento de inmenso alcance está a punto de producirse: "la Iglesia vive un despertar en las almas". (La traducción es nuestra).

79 Congar, *Une passion*: *l'unitè*, 46s.

Congar, resulta crucial y plantea serias dificultades en cuestiones fundamentales como la institución papal, los dogmas y los sacramentos. Estas diferencias constituyen, incluso hoy en día, barreras significativas que separan a católicos, protestantes y anglicanos.

Para responder a esta objeción, Congar retoma una idea clave de la eclesiología de Möhler[80] y va a dar un paso más para precisar la noción teológica de una reforma auténtica. A diferencia de los herejes y las sectas, que se distancian espiritual, sociológica y eclesiológicamente de la Iglesia para luego criticarla desde fuera, la reforma genuina se realiza permaneciendo "dentro" de la Iglesia: *in fide Ecclesiae, in sinu Ecclesiae, in medio Ecclesiae*. Solo desde esta comunión interna puede llevarse a cabo una verdadera reforma "de" la Iglesia.

La herejía, al alejarse de la Iglesia o expresarse fuera de su pensamiento unánime, cae en la inconsecuencia. En otras palabras, al abandonar la plenitud de vida, verdad y unidad propias de la Iglesia, y al perder la visión del todo, la herejía fragmenta la verdad y cae en contradicciones[81].

La vida de la Iglesia como conciencia de su catolicidad

En enero de 1937, Congar escribe un ensayo titulado "Vie de l'Église et conscience de la catholicité", que se publica en el *Bulletin des Missions* en septiembre de 1938 y luego en sus *Esquisses* (1941)[82]. En este texto, profundiza

---

[80] Congar, *Esquisses du Mystère de l'Èglise,* 162. Congar resume esta idea de Möhler en su ensayo "L'heresie d'aprés Möhler". "El herético busca intelectualmente el cristianismo auténtico como si no existiese ya en el hecho de la Iglesia (...) piensa poder reformar el cristianismo actual por vía de un juicio intelectual, mediante un estudio crítico de los textos del cristianismo original. Pero de este modo solo alcanza las formas exteriores de la Iglesia y no su vida (...). No es actuando sobre las formas exteriores como se puede reformar la Iglesia, es decir, llevarla a la pureza de sus orígenes; sino reviviendo el espíritu de los orígenes y, desde el inicio, permaneciendo en la realidad viviente que, desde esos orígenes hasta hoy, sigue siendo una y continua gracias al Espíritu que habita y trabaja en ella". (La traducción es nuestra). Esta idea la encontramos en Johann Adam Möhler, *Die Einheit in der Kirche, oder, Das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte* (Mainz: Grünewald, 1925), § 18 y 71.

[81] Congar, *Esquisses du Mystère de l'Èglise,* 126.

[82] Congar, "Vie de L'Église et conscience de la catholicité", en *Esquisses du Mystère de l'Eglise,*

en la noción de la catolicidad, destacando la historicidad radical de la Iglesia. Para Congar, la Iglesia no es solo un depósito de verdades inmutables, sino también historia y vida. Su actividad y dinamismo son parte esencial del proceso mediante el cual la Iglesia se comprende y se actualiza a sí misma. La vida de la Iglesia es el espacio donde se lleva a cabo tanto su interpretación como su auténtica reforma: "Es realizándose como universal que la Iglesia toma conciencia de su universalidad" [83]. En otras palabras, al vivir su catolicidad, la Iglesia se conoce a sí misma como católica.

Congar llega a esta conclusión principalmente a través de la lectura de los *Hechos de los Apóstoles* y de las Cartas de San Pablo, donde observa que la conciencia de la catolicidad en la Iglesia primitiva está siempre vinculada a los hechos y a la vida misma de la Iglesia, animada por el Espíritu Santo[84]. Un ejemplo de esta dinámica se encuentra en la experiencia de San Pedro. Aunque durante su ministerio entre los judíos y judaizantes no buscó entrar en contacto con el mundo pagano, se ve impulsado a hacerlo a través de Cornelio. ¿Qué motivó a Pedro a bautizar a Cornelio? (Hch 10,28-47). Según Congar, fueron los hechos los que guiaron a Pedro en esta decisión. Más tarde, cuando los "fieles circuncidados" le recriminan por haberlo hecho (Hch 11,2), Pedro responde que actuó en respuesta a las circunstancias (Hch 11,15.17). Finalmente, los que se oponían se inclinan ante "el hecho" (Hch 11,18).

La Iglesia primitiva reconoció que estaba llamada a expandirse y verificó sus condiciones para hacerlo a través de los "hechos", de manera que, al mismo tiempo que avanzaba y crecía, lo hacía bajo la influencia de determinados acontecimientos suscitados por Dios. De este modo, fue tomando conciencia de su universalidad. A partir de esta experiencia, Congar ofrece su definición de la catolicidad:

> La catolicidad es la capacidad universal de la unidad, o mejor, la universalidad dinámica de los principios de unidad. Semejante capacidad implica que todo valor humano, *guardando su realidad propia y su*

117-127.

83 Congar, *Esquisses du Mystère de l'Église*, 121.

84 Congar, *Esquisses du Mystère de l'Église*, 121. "En el descubrimiento progresivo que la Iglesia hace de su ley interior al vivirla, son los hechos y la vida los que permiten comprender el verdadero sentido de las experiencias anteriores". (La traducción es nuestra).

> *carácter específico*, puede ser recapitulado en Cristo, es decir, reanimado por su Espíritu y asumido en la unidad de su cuerpo, que es la Iglesia[85].

Al afirmar que la catolicidad es la capacidad universal de los principios de unidad —gracia de Cristo, carácter bautismal, fe apostólica, caridad sacramental, vida social en la unidad— Congar no quiere decir que esta propiedad se haya expresado súbitamente (catolicidad actual). Lo que quiere afirmar es que, aunque la unidad de la Iglesia se establece de manera inmediata, su catolicidad permanece en potencia, en el sentido de que la Iglesia aún no está completamente determinada y puede orientarse en diferentes direcciones (catolicidad virtual).

Lo novedoso de esta definición respecto a *Chrétiens désunis* se encuentra en la segunda parte. En su primer libro, Congar hacía prioritariamente referencia a la asimilación y asunción de la diversidad en la unidad. En esta nueva definición va más allá y añade que todo valor de humanidad "guardando su realidad propia de valor diferenciado y su carácter específico" puede ser recapitulado en Cristo.

La catolicidad requiere que, por ejemplo, los valores propios del mundo hindú –como los valores singulares y específicos de pensamiento, arte, carácter, lengua y cultura– puedan ser asumidos en la unidad del Cuerpo místico, convirtiéndose, en un sentido espiritual, en la carne y los miembros del nuevo Adán, sin perder su especificidad. Cristo no será completo hasta que haya incorporado a su Cuerpo, que es la Iglesia, todo valor humano disperso y multiplicado en el mundo. Solo conoceremos "realmente" la catolicidad de la gracia de Cristo y de la Iglesia si la consideramos en su "actualidad", es decir, en pleno ejercicio de su asunción, en la unidad de realidades o valores que, en principio, le habían sido ajenos. La Iglesia, con su experiencia, adopta y asume continuamente cosas que parecían inasimilables a su unidad. Muchas virtualidades de sus principios de unidad se manifiestan al actualizarse,

[85] Congar, *Esquisses du Mystère de l'Église*, 121. (La traducción y el cursivo son nuestros).

como, por ejemplo, la catolicidad. En este proceso, la Iglesia llega a comprender mejor su catolicidad al vivirla, es decir, siendo católica[86].

Criterios para una reforma auténtica de la Iglesia

En su obra *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1950), Yves Congar expone las condiciones necesarias para una reforma auténtica de la Iglesia[87]. Afirma que una reforma constructiva y genuina debe fundamentarse, ante todo, en la catolicidad. Veamos cuáles son estos criterios.

El primado de la caridad y la comunión

El primer criterio es el primado de la caridad y la dimensión pastoral. Congar sostiene que las reformas exitosas han sido aquellas orientadas hacia las necesidades concretas de las almas, promoviendo la santidad y la vida cristiana en comunión. El herético en vez de tomar el cristianismo como dado en la Iglesia, como una "realidad existente" a la que conviene asimilarse, lo considera como un "objeto mental", una construcción intelectual desligada de la realidad viviente de la Iglesia[88].

El segundo criterio para una reforma constructiva es el deseo de permanecer "en la comunión con el todo"[89]. Para Congar, la Iglesia es una comunidad

---

[86] Congar, *Esquisses du Mystère de l'Èglise,* 123. "Una constatación de este tipo también se orienta hacia el futuro. La Iglesia nos parece tener aún mucho que aprender sobre sí misma y mucho por revelar acerca de su propia realidad, al integrarse orgánicamente con todos los valores humanos, maravillosamente ricos y diversos, que todavía no ha incorporado. No cabe duda de que, desde este punto de vista, los tres grandes movimientos apostólicos actuales —la Acción Católica, el movimiento misionero y el trabajo "ecuménico" (es decir, el esfuerzo por la reunión de todos los disidentes en una sola "Católica")— constituyen, para la teología de la Iglesia y especialmente para la comprensión de su catolicidad, una oportunidad de renovación y enriquecimiento que nos corresponde no dejar pasar". (La traducción es nuestra).

[87] Congar, "Conditions d'un reformisme sans schime", en *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* 231-352.

[88] Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* 250. "En el herético, lo primero es la gestión crítica y constructiva de la mente. En el fiel, lo primero es la sumisión a lo dado y a la vida en la realidad cristiana en el seno de la Iglesia". (La traducción es nuestra).

[89] Este segundo criterio refleja claramente el influjo de Möhler en nuestro teólogo. Möhler, *Die Einheit in der Kirche,* § 6 y § 27; Möhler, *Simbolik: oder Darstellung de dogmatischen*

viva animada por el Espíritu Santo, donde cada miembro contribuye al bien del conjunto. Es el principio de *sentire cum Ecclesia,* que subraya que solo en comunión con el cuerpo total se puede alcanzar la plenitud de la verdad. En efecto, tantas experiencias, originariamente buenas y católicas, se han convertido en generadoras de herejías precisamente por un desarrollo solitario y abstracto, fuera de la comunión y del control de la *Catholica*. Sólo en el cuerpo total se halla la verdad total; pero también en la comunión con el cuerpo total cada cual tiene una verdad muy superior a la que puede comprender o formular personalmente. Así lo afirma hermosamente San Agustín: "El cristiano habla todas las lenguas al estar en la unidad de la Iglesia que las habla todas"[90].

Paciencia y arraigo en la tradición

La tercera condición o criterio es la paciencia. Según Congar, un reformador impaciente corre el riesgo de volverse cismático o herético, como demuestra el caso de Lutero. La paciencia no implica tolerar indefinidamente la demora, sino cultivar una actitud de docilidad, humildad y resistencia al simplismo de soluciones extremas[91].

El cuarto criterio es el arraigo en la tradición. Una reforma genuina no se basa en introducir novedades mecánicas o artificiales, sino en retornar a los principios fundamentales de la tradición. La tradición, para Congar, no es una simple repetición del pasado, sino un proceso dinámico de desarrollo. Así, la Iglesia debe discernir cómo integrar nuevos elementos sin comprometer su identidad esencial. Por ejemplo, en el ámbito litúrgico, se plantea cómo articular la liturgia tradicional con formas nuevas necesarias para responder a los desafíos contemporáneos. También, por ejemplo, en el ámbito misionero, ¿cómo articular el catolicismo, que es una realidad existente, y la mentalidad indígena de una nueva cristiandad?

Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften (Mainz: Grünwald, 1832), §37.

90 San Agustín, "Sermo", 267, 4: PL 38, 1231; San Agustín, "Enarrationes" *in Psalmos,* 147, 19: PL 37, 1929. Citado en Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, 265 s.

91 Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, 311.

La solución, según Congar, radica en la orientación que se adopte frente al elemento nuevo: si se privilegia la "novedad" como algo externo, se corre el riesgo de caer en un reformismo falso o cismático. En cambio, si el foco se dirige hacia la realidad de la Iglesia, se posibilita una verdadera renovación y desarrollo, logrando una reforma "en" y "de" la Iglesia, sin romper su unidad[92]. Esta distinción es clave para comprender la diferencia entre un ecumenismo católico, que busca integrar legítimamente la diversidad en la unidad de la Iglesia, y un ecumenismo no católico, más proclive a concesiones externas[93]. Congar recurre a la metáfora de San Agustín para ilustrar esta idea: "La catolicidad es como el ramaje de un gran árbol, vitalmente enraizado sobre la unidad del tronco, no como el conjunto de ramas cortadas, amontonadas alrededor del árbol"[94].

Así, la reforma auténtica implica siempre un retorno a los principios católicos, evitando adaptaciones mecánicas y promoviendo una integración profunda y orgánica. Este principio es evidente en la paciencia que Congar atribuye al reformador, quien debe enfrentarse a las reservas iniciales de la jerarquía, no como un obstáculo, sino como una oportunidad para discernir y purificar las iniciativas.

En este sentido, la Iglesia católica, frente a un ecumenismo optimista y apresurado, tentado por conciliaciones externas, adopta una postura clara. Al

---

92 Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* 342ss. En este libro, el autor ofrece un interesante análisis y un elenco detallado de casos de reformismo falso a lo largo de la historia. En el siglo XIX, particularmente en Alemania, destacan intentos de adaptación mecánica que carecían de profundidad. Entre estos, menciona los proyectos reformistas de ciertos sacerdotes de Wurtemberg, como Werkmeister, cuyo carácter superficial y apresurado resulta llamativo. Congar señala que, de haberse seguido sus propuestas, se habría llegado, por ejemplo, a suprimir la Santa Misa para acomodarla a ciertos gustos del momento.
Frente a estas tendencias, Congar destaca la postura de Möhler, quien, pese a simpatizar inicialmente con esta corriente, logró distanciarse del reformismo de innovación mecánica. Möhler optó por una verdadera renovación interior, basada en la revitalización de los estudios y el espíritu sacerdotal, mostrando así el camino hacia una reforma auténtica.

93 Congar retoma este tema que ya había tratado con amplitud en su primer libro *Chrétiens désunis. Principes d'un "ecumenismo" catholique,* 125,143,189. Es significativo notar que entonces el término "ecumenismo" aparecía entonces entre comillas.

94 Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église,* 335. Congar hace referencia aquí San Agustín, "Sermo", 46, 8, 18*:* PL 38, 280s.

negarse a participar en el Movimiento ecuménico, plantea la obligación de llevar a cabo un retorno serio y paciente al principio católico”[95].

La tradición, para Congar, tampoco es sinónimo de rutina ni una simple referencia al pasado, sino la continuidad viva del desarrollo a partir del don inicial. Retornar a la tradición implica abrazar los principios esenciales del catolicismo con respeto tanto por las formas permanentes como por un análisis crítico de las transitorias. Este camino exige acudir a las fuentes fundamentales –la Escritura, la liturgia, los Padres de la Iglesia y la vida cristiana primitiva– y considerar el movimiento actual de la Iglesia bajo la guía del magisterio[96].

La catolicidad, en este marco, se presenta como la capacidad de discernir y asimilar lo nuevo desde el principio cristiano, logrando un crecimiento orgánico. No es la novedad externa la que define el cristianismo, sino su capacidad de expresar y desarrollar su identidad a través de elementos que juzgue aptos para ello[97].

Tras analizar los criterios de Congar, es justo considerarlo un verdadero reformador y un hombre de tradición. Para él, reforma y tradición no son términos opuestos, sino complementarios. La verdadera reforma no se busca fuera ni contra la tradición, sino desde su profundidad[98]. En palabras de dos

---

95 Congar, *Vraie et fausse réforme dans l’Église*, 350. “Trámite necesario para que la reunión no sea un sincretismo, una amalgama mecánica –para lo que bastaría con unas cuantas conferencias y un poco de buena voluntad– sino una integración en el sentido de una tradición captada en profundidad, el desarrollo de una catolicidad verdadera y plenaria de la Iglesia una”. (La traducción es nuestra).

96 Congar, *Vraie et fausse réforme dans l’Église*, 278.

97 Congar, *Vraie et fausse réforme dans l’Église*, 339). Traducción: “No debe ser una novedad *exterior* la que penetre en el cristianismo y se prolongue en él, es el cristianismo quien debe beneficiarse, logrando su expresión o su crecimiento por medio de un elemento o una forma que juzgue aptas para ello”. (El cursivo es del autor).

98 Puyo, *Yves Congar, une vie pour la vérité*, 185. “Soy de la Iglesia. Amo a la Iglesia. Amo el orden. Amo… no emplearé la palabra ‘seguridad’, que hoy está muy mal vista, pero diré, aun así, los fundamentos, las raíces. Soy un hombre arraigado. Detesto la ruptura con aquello que nos fundamenta. ¿Es a veces una condición necesaria para crear? Pienso que las grandes creaciones se arraigan en un suelo cultural y espiritual desde el cual brotan”. (La traducción es nuestra).

discípulos suyos, el profetismo de Congar no nace de un espíritu revolucionario, sino de la fuerza renovadora inherente a la tradición viva de la Iglesia[99].

Conclusión

A modo de síntesis, el "primer Congar" presenta una visión dinámica y orgánica de la Iglesia. En ella, la catolicidad, la reforma convergen como elementos esenciales de su vida y misión.

Para Congar, la catolicidad no es solo una propiedad estática de la Iglesia, sino un principio vivo que implica la capacidad de integrar en Cristo toda diversidad humana, respetando su especificidad. Esta universalidad dinámica, enraizada en la gracia de Cristo y guiada por el Espíritu, se manifiesta a medida que la Iglesia asume, transforma y unifica los valores humanos en su Cuerpo místico. La catolicidad, por tanto, no es una meta alcanzada de una vez por todas, sino un proceso continuo de actualización y vivencia.

En este contexto, la reforma auténtica no innovar, en el sentido de ir sacando cosas nuevas, sino que se entiende como un proceso interno que permite a la Iglesia revitalizar su fidelidad al Evangelio y a sus orígenes. Congar insiste en que esta renovación debe realizarse desde dentro, permaneciendo en comunión con la Iglesia y orientada por el Espíritu. La verdadera reforma no busca tampoco cambiar la estructura esencial de la Iglesia, sino abrirla a la vida, de modo que ambas dimensiones, estructura y vida, colaboren para el crecimiento del Cuerpo de Cristo. Este equilibrio entre estabilidad y dinamismo asegura que la Iglesia pueda responder a los desafíos históricos sin perder su identidad.

El magisterio del Papa Francisco destaca, sin duda, entre los principios constitutivos de a Iglesia la sinodalidad. Podríamos decir, entonces, que en el pensamiento de Congar esta sinodalidad, que aunque no usa este término, sí que lo podemos intuir, se presenta como el camino mediante el cual la Iglesia vive su catolicidad y promueve la reforma. Al involucrar a toda la comunidad eclesial en un discernimiento común, la sinodalidad permite que la Iglesia escuche la voz del Espíritu, que se manifiesta a través de la vida y la experiencia de los fieles. Este enfoque no solo fomenta la participación activa

[99] Jossua, *Le Père Congar,* 45ss, 122ss; Nichols, *Yves Congar,* (Cinisello Balsamo: Paoline, 1994), 173-186.

de todos los miembros del pueblo de Dios, sino que también enriquece la comprensión de su misión universal. En palabras de Congar, es "viviendo la catolicidad" como la Iglesia logra comprenderse a sí misma y responder con fidelidad a su vocación[100].

En síntesis, la visión de Congar destaca la interacción entre la vida de la Iglesia y su misión teológica. La vida de la Iglesia es, como tal, un "lugar teológico" necesario. Es en su mismo despliegue histórico donde la Iglesia va a ir tomando cada vez más plena conciencia de su identidad y de su misión, así como de su catolicidad. La catolicidad es un principio dinámico que impulsa la reforma y encuentra en la sinodalidad su expresión más auténtica. Así, la Iglesia no solo se renueva continuamente, sino que se convierte en un signo vivo de la unidad y plenitud de Cristo en el mundo.

[100] Congar, *Esquisses du Mystère de l'Église,* 121. "Así, al realizarse a sí misma como universal, la Iglesia tomó conciencia de su universalidad". (La traducción es nuestra).

Revista Aragonesa de Teología
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Bibliografía

Selección de libros y colección de estudios

Congar, Yves Marie-Joseph. *Chrétiens désunis. Principes d'un "oecuménisme" catholique*. Cerf, 1937.

———, *Esquisses du Mystère de l'Église*. Cerf, 1941.

———, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. Cerf, 1950.

———, *Le Christ, Marie et l'Église*. Desclée de Brouwe, 1952.

———, *L'Église catholique devant la question raciale*. UNESCO, 1953.

———, *Jalons pur une théologie du laïcat*. Cerf, 1953. 3 ed. Cerf, 1964.

———, *Neuf cents ans après. Notes sur le "Schisme oriental"*. Chevetogne, 1954.

———, *La Pentecôte – Chartres 1956*. Cerf, 1956.

———, *Le Mystère du Temple ou l'Économie de la Présence de Dieu à sa créature de la Génese à l'Apocalypse*. Du Cerf, 1958.

———, *Si vous êtes mes témoins... Trois conférences sur Laïcat, Église et Monde*. Cerf, 1959.

———, *Vaste monde, ma paroisse. Vérité et Dimensions du Salut*. Témoignage Chrétien, 1959. 2ed. Cerf, 1964.

———, *Aspects de l'oecuménisme*. La Pensée Catholique, 1962.

———, *La Foi et la Théologie*. DDB, 1962,

———, *Sacerdoce et laïcat devant leurs tâches d'évangélisation et de civilization*. Cerf, 1962.

———, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*. Cerf, 1963. 2 ed. Cerf, 1964.

———, *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'Oecuménisme*. Cerf, 1964.

———, *L'Église. De Saint Augustin à l'époque modern*. Cerf, 1970.

———, *Une passion: l'unité. Réflexions et souvenirs 1929-1973*.Cerf, 1974.

———, *Un peuple messianique. L'Église, sacrement du salut. Salut et libération*. Cerf, 1975.

———, *Je crois en l'Ésprit Saint*. Cerf, 1980.

———, *Diversité et communion. Dossier historique et conclusion théologique*. Cerf, 1982.

———, *Thomas d'Aquin. Sa vision de (la) théologie et de l'Église*. Variorum Reprints, 1984.

———, *Le Concile de Vatican. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ*. Beauchesne, 1984.

———, *Entretiens d'automne*. Cerf, 1987.

———, *Journal de la guerre (1914-1918)*. Cerf, 1997.

———, *Journal d'un théologien (1946-1956)*. Cerf, 2000.

———, *Mon Journal du Concile*, 2 vols. Cerf, 2002.

Selección de artículos y colaboraciones

Congar, Yves Marie-Joseph. "Pensée orthodoxe sur l'unité de l'Église". *La Vie Intellecturlle* 29 (1934): 394-414.

———, "Une Conclusion théologique à l'Énquête sur les raisons actuelles de l'incroyance". *La Vie Intellectuelle* 37 (1935): 214-249.

———, "Le pensée de Möhler et l'ecclésiologie orthodoxe". *Irénikon* 12 (1935): 321-329.

———, "Le point de vue d'un théologien. Questions, explications et principes au sujet des groupes d'Oxford". *La Vie Intellectuelle* 44 (1936): 30-68.

———, "Chrónique catholique". En *Oecumenica* (a partir de 1936).

———, "Les chrétiens dissident dans notre prière catholique". *Suplement de La Vie spirituelle* 50 (1937): 74-85.

———, "Ecclesiae de Trinitate". *Irénikon* 14 (1937): 131-146. Este artículo está incluido en el segundo capítulo de *Chrétiens désunis* (1937).

———, "La catholicité de l'Église". *Russie et Chrétienté* (abril 1937): 139-164. Este artículo constituye el tercer capítulo de *Chrétiens désunis* (1937).

———, “Vie de l’Église et conscience de la catholicité”. *Bulletin des missions* 18 (1938): 153-160. Aparece íntegro en el libro *Esquisses du Mystère de l’Église*. París: Cerf, 1938, 117-127.

———, “La signification oecuménique de l’oeuvre de Möhler”. *Irenikon* 15 (1938): 113-130.

———, “L’hérésie, déchirement de l’unité”. En *L’Église est une Hommage à Möhler,* editado por P. Chaillet. París: Bloud & Gay, 1939, 255-269.

———, “Sacerdoce et laïcat dans l’ëglise”. *La Vie Intellectuelle* 14 (1946) 6-39.

———, “Bulletin d’ecclesiologie”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologique*, a partir de 1947.

———, “Tendances actuelles de la pensée religieuse en France”. *Cahiers du monde nouveau 4e année* (1948) 33-50.

———, “La catholicité en marche. Réalisations et espoirs de l’Église (XIX e et XXe siècles)”. En *Histoire illustrée de l’Église*, vol. 2. París: Cerf, 1946-1948, 327-392.

———, “Catholicité”. En *Catholicisme*, vol. 2, Paris 1948, col. 722-725. Este artículo aparece incluido en *Sainte Église* (1963), 151-161.

———, “Bulletin d’apologetique et de théologie dogmatique”. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologique*, a partir de 1949.

———, “Position des Orthodoxes et des Anglicans en regard d’une position “protestante” en ecclésiologie”. *Irenikon* 23 (1950): 298-308.

———, “Catholiques et protestants devant l’incarnation du Christ”. *Cahiers de Neuilly* (abril 1951): 12-40.

———, “L’Esprit-Saint dans l’Église”. *Lumière et Vie* 10 (1953): 51-73.

———, “Témoignage sur l’Una Sancta”. *La Vie Spirituelle* 88 (1953): 54-67.

———, “Le Christ, l’Église et la grâce dans l’économie de l’espérance chrétienne”. *Istina* 1 (1954): 132-158.

———, “La Seigneurie du Christ sur l’Église et le monde”. *Istina* 6 (1959): 131-166.

———, “Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VIe au XIe siècle”. *Istina* 6 (1959): 187-236.

———, “Théologie de la religieuse dans l’Église”. *Supplémet de La Vie Spirituelle* 12 (1959): 315-342.

———, “L’ecclésiologie, de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l’affirmation de l’autorité”. M. Nédoncelle et al., *L’ecclésiologie au XIXe siècle*. París: Cerf, 1960, 77-114.

———, “Réponse à l’enquête sur le Concile”. *Esprit* (1961): 695.

———, “Comment l’Église saint doit se renouveler san cesse”. *Irenikon* 34 (1961): 322-345.

———, “Hors de l’Église pas de salut”. En *Catholicisme*, vol. 5, (1963): cols. 948-956.

———, “La Chiesa come popolo di Dio”. *Concilium* 1 (1965): 19-43.

———,*Sur pluralisme culturel et théologie*, en *Sapienza,* 3 (1966) 261-266.

———, “L’Église. Une, sainte, catholique et apostolique”. En *Mysterium Salutis, Dogmatique de l’Histoire du salut,* vol. 15. París: Cerf, 1970, cap. 3, *L’Église est catholique*, 149-180.

———, “La Tri-Unité de Dieu et de l’Église”. *La Vie Spirituelle* 56 (1974): 687-703.

Selección de estudios sobre Y. Congar

André Vauchez, dir. *Cardinal Yves Congar (1904-1995). Actes du colloque reuni a Rome les 3-4 juin 1996*. Cerf, 1999.

Ardusso, Franco. “La formazione e i maestri di Yves Congar”. *Communio* 142 (1995): 11-18.

Auer, Alfons. “Yves M. –J. Congar”. En *Mysterium Salutis*, vol. 12. *Supplemento. Lessico dei Teologgi del XX secolo*, editado por P. Vanzan y H.J. Schultz. Queriniana, 1978, 538-544.

Marchesi, Giovanni. “Yves Congar, passione per la Chiesa”. *Vita pastorale* 72 (1982): 34-3.

Meini, Mario. “Lo Spirito Santo nell’ecclesiologia di Yves Congar”. Pontificia Università Gregoriana, 1979.

Prunieres, Jérôme. “L’Ecclésiologie du père Congar, oeuvre témoin d’une crise”. *Études franciscaine* 39 (1966): 253-283.

Famerée, Joseph. “L’Ecclésiologie d’Yves Congar avant Vatican II, Histoire et Église. Analyse et reprise critique”. Leuven University Press, 1992.

–––––, “Chrétiens désunis du Père Congar: 50 ans après”. *Nouvelle revue théologique* 110 (1988): 666-686.

Famerée, Joseph y Routhier, Gilles. “Yves Congar”. Cerf, 2008.

Fouilloux, Étienne. “Un théologien dans l’Église du XXe siècle”. *Bulletin de Litterature Ecclesiatique* 106 (2005): 21-38.

Galeano, Adolfo. “La eclesiología de Yves Congar”. *Franciscanum* 65 (1980): 139-204.

Halleux, André de. “Les principes catholiques de l’oecumenisme. Quelques réflexions”. *Revue Théologique de Louvain* 16 (1985): 316-350.

Henn, Willian. “Yves Congar al Vaticano II”. *Communio* 142 (1995): 59-68.

Huet, Jean-Paul. *Le ‘Ministère ordonné’ chez Yves Marie-Joseph Congar*. Pontificia Università della Santa Croce, 2003.

Janus, H., *Il Cristo e lo spirito e l’Unità delle chiese. Studio nell’ecclesiologia di Yves Congar*. Angelicum, 1983.

Jossua, Jean-Pierre. *Le Père Congar. La Théologie au service du peuple de Dieu*. Cerf, 1967.

Le Guillou, Marie-Joseph. *Yves Congar, en Bilan de la Théologgie du XXe secolo*, vol. 2. Casterman, 1970, 791-805.

Mac Donald, Timothy I. *The Ecclesiology of Y. Congar: Foundational themes*. Marquette University Press, 1983.

Mondin, Battista. *Yves Congar e la teologia ecclesiologica ed ecumenica, en I grandi teologi del secolo ventesimo,* vol. 1. Borla, 1972, 195-226.

———, “La Ecclesiologie di Yves Congar”. *Euntes Docete* 32 (1979): 409-432.

———, “Problemi e compiti della Chiesa oggi, secondo Ratzinger, Congar, Moltmann e Culmann”. *Euntes Docete* 33 (1980): 273-289.

Nichols, Aidan. “An Yves Congar Bibliography 1967-1987”. *Angelicum* 66 (1989): 422-466.

Pellitero, Ramiro. *La teologia del laicado en la obra de Yves Congar*. Universidad de Navarra, 1996.

Pietrusiak. “La catholicité de l’Église dans la pensé d’Yves Congar”. *Roczniki Teologiczne = Annales de Theologie* 53-54 (2006-2007): 39-60.

Puyo, Jean. *Y. Congar. Une vie pour la verité. Jean Puyo interroge le Père Congar*. Centurion, 1975.

Quattrocchi, P. “L’opera ecclesiologica di Yves M. Congar”. *Sapienza* 23 (1970): 5-25.

Revista Aragonesa de Teología
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Estudiar Teología a la tercera edad: Una reflexión desde la jubilación[1]

Studying Theology as a senior: A reflection on retirement

Enrique Laborda Andrés
enrique.laborda@cretateologia.es

Luis Carmelo Molina Pinilla
luis.molina@cretateologia.es

Fernando Zubiri de Salinas
fernando.zubiri@cretateologia.es

Resumen

Cumplir años y mantener el espíritu por aprender están más unidos que nunca. La realidad es que, debido al aumento de la esperanza de vida, las personas mayores se proponen entre otras alternativas, la realización de actividades que mejoren sus capacidades cognitivas, por lo que estudiar tras la finalización de su vida laboral activa es una de ellas. De este modo, tres alumnos del CRETA exponen sus razones para estudiar Teología, para desmenuzar las incógnitas que tienen con respecto a la fe y a las formas en que Dios se les ha manifestado. Tres experiencias de vida diferentes que, sin embargo, les conducen a interesarse en la Teología como ciencia, en sus fundamentos y en sus métodos de investigación.

Palabras clave: Teología, estudiar, jubilación, experiencia, docencia, derecho, medicina, milicia.

Abstract

Birthdays and maintaining the spirit of learning are closer than ever. The reality is that, due to the increase in life expectancy, seniors propose, among other alternatives, carrying out activities that improve their cognitive

[1] Los apartados 1, 2 y 6 son obra de los coautores. El apartado 3 ha sido redactado por Enrique Laborda, el apartado 4 por Luis Carmelo Molina, y el 5 por Fernando Zubiri.

abilities, which is why studying after the end of their active working life is one of them.

In this way, three CRETA students explain their reasons for studying Theology, to break down the unknowns they have regarding faith and the ways in which God has manifested Himself to them. Three different life experiences that nevertheless lead them to become interested in Theology as a science, in its foundations and in its research methods.

Key words: Theology, study, retirement, experience, teaching, law, medicine, military.

En el umbral de la jubilación

Cuando nos aproximamos a la edad de jubilación, percibimos la necesidad de adaptarnos a esa nueva situación. Porque, llegada la fecha en la que hemos de dejar la actividad profesional, el cambio es muy brusco: se pasa de tener casi todo el día ocupado, con serias responsabilidades derivadas del trabajo, a disponer de todo el tiempo. Conviene pensar, con la anticipación posible, cómo se va a emplear ese tiempo y a vivir la vida a partir de ese momento.

La jubilación produce una reducción existencial: ya no somos importantes, no nos consultan las decisiones a tomar, quedamos fuera del circuito de las relaciones laborales y, generalmente, nuestros ingresos sufren un notorio recorte[2].

En este momento vital, las decisiones a adoptar pueden ser muy variadas. Cuando descubrimos que fuera de la oficina o del puesto de trabajo existe el mundo, y que la sociedad civil está formada por ciudadanos activos, podemos pensar en incorporarnos a actividades entretenidas y fructíferas. No recomendamos las de dar paseos por calles o parques, como actividad única. Ni la de dedicarse a «la banca y la bolsa», como sinónimo irónico de sentarse en un banco público y llevar las compras en bolsas de material reciclable. Aunque hagamos todo eso, no se puede fundar la vida en esta clase de acciones.

El cultivo de la amistad es recomendable, y quizá en los tiempos de duro trabajo no ha sido posible centrarse en ella. El crisol de la jubilación es momento clave para conocer a los amigos de verdad, pues los interesados en el puesto, cargo o función que desempeñábamos se autoexcluyen pronto.

2 «La separación del mundo del trabajo y de todo lo relacionado con él se realiza hoy de forma brusca, poco flexible, y sólo muy raramente coincide con los tiempos y modalidades elegidos por las personas interesadas. Con frecuencia muchas de ellas para compensar pensiones insuficientes o inexistentes, buscan luego, pero en vano, un empleo. Es preciso satisfacer esa necesidad de seguridad, proporcionando a los ancianos oportunidades que les permitan permanecer activos, expresar su creatividad y desarrollar la dimensión espiritual de su vida.» Consejo Pontificio para los laicos, *La dignidad del anciano y su misión en la Iglesia y en el mundo*, L'Osservatore Romano, n. 6, 5-2-99)

De entre las decisiones posibles, destacamos la de estudiar. Algo que hemos hecho en la juventud, quizá también en ampliación de conocimientos o de formación continua, pero respecto de la cual nos quedaron pendientes materias apetecibles, a las que no pudimos dedicar el tiempo suficiente. El estudio tiene ventajas saludables: ayuda a mantener una disciplina en el empleo del tiempo, obliga a hacer desplazamientos -preferiblemente a pie- y sostiene la memoria y la inteligencia. Decidir cursar algún estudio a nivel universitario es plausible.

La apuesta por la Teología

Las razones por las que cada uno decide matricularse en Teología, y hacerlo en el CRETA, pueden ser muy personales y diferentes[3]. Denominador común parece ser el interés por conocer más a fondo los fundamentos de la fe cristiana y vivir desde ellos. Cuando, en la vida activa, hemos adoptado la decisión de colaborar en alguna organización social de ayuda (las llamadas ONG), consideramos la necesidad de un cambio socio político hacia un mundo más justo; pero también vislumbramos que no hay praxis sin neuma, y que una actividad desenfrenada en busca de la justicia social termina siendo un activismo ineficaz y auto inmolador.

Estudiar un grado universitario en Teología, sí, pero ¿cómo hacerlo? Las ofertas formativas son hoy muy variadas, y las nuevas tecnologías permiten hacerlo en lugares y con métodos muy dispares.

Quienes hemos tenido la opción de asistir a clase presencial en un espacio como el CRETA, creemos haber elegido la mejor. Una formación únicamente en formato *online*, aunque sus contenidos puedan ser de gran calidad, pierde en intensidad emocional y dificulta la relación con los profesores y compañeros de estudios. Además, al jubilado le conviene madrugar levemente, caminar

---

[3] Y como dijo el Papa Francisco: «...estudiar Teología significa vivir en una frontera, esa en la que el Evangelio encuentra las necesidades de las personas a las que se anuncia, de manera comprensible y significativa. Debemos guardamos de una Teología que se agota en la disputa académica o que contempla la humanidad desde un castillo de cristal. Se aprende para vivir...». Papa Francisco, *Carta del Santo Padre Francisco al Gran Canciller de la Pontificia Universidad Católica argentina en el centenario de la facultad de Teología*, https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html (consultado el 05/02/2024).

a diario, tomar apuntes e intercambiarlos, todo lo cual es difícilmente compatible con un estudio solitario en el espacio de nuestro propio despacho o sala domiciliar[4].

Pero no solo eso: la Teología puede parecer que es solo teoría y que únicamente la fe es lo que está relacionado con las vicisitudes de la propia vida. Estudiar Teología es mucho más que eso: es sobre Dios, es sobre la Iglesia, es sobre los sacramentos..., y todo fundamentado en la Sagrada Escritura y la Tradición de la Iglesia. Al jubilado le permitirá aprender muchas cosas que ignora, descubrir ideas que tiene equivocadas y disponer de argumentos sobre temas de fe y de magisterio que desconoce, así como entender muchas cosas de lo que se hace y se dice en la Iglesia.

Y, ya decidido el estudio universitario y presencial, creemos que hacerlo en la enseñanza oficial es la mejor opción. Enfrentarse a exámenes no nos libra, ni con la edad, de nervios y de días intensos de estudio final, pero sirve para la automotivación, y es estímulo para el aprovechamiento de las explicaciones de clase y del estudio de las asignaturas. Por eso, mientras la salud lo permita, creemos recomendable el estudio como alumnos oficiales y con evaluación.

Así, estamos dedicando nuestras mañanas laborables a asistir a clase, a la biblioteca y al estudio de las materias que cursamos.

¿Qué puede aportar un jubilado a un centro de estudios teológicos como el CRETA? Recordemos que en las Sagradas Escrituras se presenta al anciano así «¡Qué bien sienta a las canas el juicio, y a los ancianos saber aconsejar! ¡Qué bien sienta a los ancianos la sabiduría, la reflexión y el consejo a los hombres ilustres! Una experiencia probada es la corona de los ancianos, y su orgullo es el temor del Señor» (Si 25,4-6).

---

4 «En efecto, hoy está muy difundida la imagen de la tercera edad como fase de descenso, en la que se da por descontada la insuficiencia humana y social. Se trata, sin embargo, de un tópico que no corresponde a una condición que, en realidad, está mucho más diversificada, pues los ancianos no son un grupo humano homogéneo, y viven la vejez de modos muy diferentes. Existe una categoría de personas, capaces de captar el significado de la vejez en el transcurso de la existencia humana, que la viven no sólo con serenidad y dignidad, sino como un período de la vida que presenta nuevas oportunidades de desarrollo y compromiso.» Consejo Pontificio para los laicos, *La dignidad del anciano y su misión en la Iglesia y en el mundo*, L'Osservatore Romano, n. 6, 5-2-99)

El Santo Padre Francisco lo define así: «La 'riqueza de los años' es la riqueza de las personas, de cada persona que tiene a sus espaldas muchos años de vida, experiencia e historia. Es el tesoro precioso que toma forma en el camino de la vida de cada hombre y mujer, sin importar sus orígenes, procedencia, condiciones económicas o sociales. Porque la vida es un regalo, y cuando es larga es un privilegio, para uno mismo y para los demás. Siempre, siempre es así»[5].

Desde luego podemos recibir mucho, tanto desde el punto de vista académico como desde el punto de vista vital. Académicamente sirve para mantener en forma las neuronas y la ilusión de aprender, siempre aprender. Cuando hacia las siete de la mañana nos levantamos para asistir a clase de ocho y media, podemos pensar si no estamos haciendo una tontería y deberíamos dedicarnos al llamado «merecido descanso», pero por otra sentimos cada día la ilusión de aprender algo que es útil para la vida considerada desde la fe.

Como aportación, ciertamente modesta, podemos llevar a las clases, reuniones y conferencias, esa misma experiencia profesional. En este momento estamos asistiendo a las clases varios jubilados, que hemos ejercido profesionalmente la medicina, la docencia, el derecho, la milicia o alguna otra actividad profesional. En todos los casos recordamos y comentamos nuestra vida profesional y podemos percibir que, en los diversos casos y circunstancias, existe siempre una línea de actuación servicial, de forma que ese ejercicio profesional ha sido no solamente para ejercer los conocimientos que en su momento aprendimos en las facultades o escuelas, y no solamente para lograr el *cursus honorum* a que legítimamente aspira todo profesional, sino especialmente para servir al ciudadano que, como enfermo o demandante de justicia o interesado en la educación, llega a nosotros. Hemos tenido relación personal con muchas personas, no recordamos ni el rostro ni el nombre de muchos de ellos, pero sí queremos recordar y apreciar que a cada uno intentamos dar lo que precisaba.

Entendemos que esta aportación puede ayudar a las clases, tanto a los profesores como a los compañeros jóvenes que realizan sus estudios pensando en su próxima ordenación sacerdotal, y es que no se trata solo de conocer los textos y las aportaciones de filósofos, teólogos y otros autores, sino también

[5] Papa Francisco, *Discurso del Santo Padre Francisco a los participantes en el congreso internacional «La riqueza de los años»* (Sala Regia, viernes, 31 de enero de 2020).

de saber que estos conocimientos han de ser destinados a aquellas personas que, fieles en la fe, acuden a las iglesias, a reuniones, a grupos, a equipos de acción caritativa, y que en todos los casos precisan una palabra de aliento. E incluso podamos hacer explícito el ruego hermoso de la siguiente oración:

> «Señor, tú sabes mejor que yo que estoy envejeciendo y que algún día seré muy anciana. Líbrame del hábito fatal de decir algo sobre cada tema y en toda ocasión. Sálvame de las ganas de enderezar los asuntos de todo el mundo. Hazme reflexiva pero no temperamental; servicial pero no mandona. Con mi gran acervo de sabiduría, parecería una pena no usarlo en modo alguno, pero Tú sabes, Señor, que quiero algunos amigos al final»[6].

Medicina y estudios teológicos

Un año antes de llegar al de la jubilación comencé a considerar posibilidades de futuro. Una orientación fue mirar a mi alrededor y ver lo que habían hecho quienes se encontraban en, o acababan de pasar por, las mismas circunstancias.

Me asustó el ver hombres de más o menos mi edad sentados en un banco público, con la mirada en el vacío y sin ninguna compañía. Otros paseando al perro sin más horizonte. También había grupos de varones que parecían estar acompañándose unos a otros. Este último me pareció bien, pero mis amigos y yo no somos exactamente del mismo año con lo que no era factible en mi caso.

Además, me di cuenta de que los deportistas seguían más o menos con sus aficiones, aunque una cosa que me llama todavía la atención es la desaparición de los jugadores de petanca.

Por último, y es lo que más me convenció, existen los que se dedican a estudiar algo que no pudieron hacer durante su vida laboral. En mi ambiente lo más habitual era la Historia del Arte cosa siempre interesante y al parecer con una faceta divertida.

---

[6] Oración anónima del siglo XVII de una monja inglesa, *https://www.elespectador.com/opinion/columnistas/ignacio-zuleta-ll/teologia-de-la-vejez-column-510003/* (consultado el 05/02/2024).

Como ya digo más arriba faltaba un año para el momento de dejar mi hospital y mis pacientes en otras manos y comencé a ver posibilidades. Una que enseguida me saltó a la vista fue Ciencias Religiosas que se daba en horario compatible con el mío laboral. Y allí me fui decidido a probar suerte.

Transcurrió el primer año y tres más. Luego me vine a Zaragoza y en vez de seguir con ciencias religiosas me matriculé en Teología, opción que no había tenido en mi anterior ciudad de residencia.

Pasó la pandemia y viendo cómo se me venían los años encima pregunté por la posibilidad de convalidaciones. Con ello, además de dos años de intenso estudio, con los créditos que se me concedieron por mis estudios previos más lo que había obtenido aquí en la época prepandemia, a un ritmo más lento, el año pasado obtuve el grado de bachiller.

Ir de una carrera de ciencias ejercida durante 41 años a una de letras ha sido un ejercicio intelectual que no puedo describir, pero a veces me siento identificado con las declaraciones de los deportistas después de haber conseguido un triunfo en una prueba.

Cuando uno es seglar y creyente su vida religiosa se dirige a tener una vida apropiada y prestar algún servicio en la parroquia. Pero si además practicas un oficio o una carrera en la que continuamente estás pensando en porqué, para qué y qué consecuencias va a tener lo que haces, es inevitable aplicarlo al resto de tu vida.

Empiezas con las llamadas catequesis de adultos y los ejercicios espirituales, pero al fin y al cabo son aplicaciones prácticas. La teología fue una llamada intelectual, una especie de atracción psíquica.

El paso previo por la metafísica, independientemente de los sentimientos que pueda despertar, fue una especie de descubrimiento de nuevos horizontes intelectuales, evidentemente unos placenteros y otros más bien lo contrario.

El conjunto de los estudios bíblicos fue como aprender a leer un idioma que antes solo intuías y que de repente te abre un paisaje inabarcable de nuevos descubrimientos. Y la cristología, la dogmática y sus acompañantes y la antropología teológica se te meten hasta el fondo del alma, de la mente, de ti mismo y te cambian el mundo en el que vives y en el que aparentemente todo sigue igual.

Hay quien acude en plan oyente, con calma y a lo suyo. Bien, es como ir a unas conferencias interesantes con un programa que tú mismo eliges. Nada que objetar, salvo que eso no es estudiar en el concepto con el que hemos hecho una carrera universitaria.

El programa, los trabajos de biblioteca, los exámenes, son la estructura del aprendizaje, el edificio en el que construyes las asignaturas que al final, te han convertido en alguien nuevo, no porque tengas un papel que dice que eres graduado sino porque tu mente, tu espíritu, tu totalidad han pasado un periodo de desarrollo que te ha convertido en alguien mejor.

En un programa universitario bien hecho los estudios forman un entramado que al final da consistencia al conjunto de la carrera. Si eres tú quien decide en función de lo que te apetece, sin duda habrás aprendido algo, habrás disfrutado algo... pero no todo lo que podía haber sido.

Hacerlo de forma presencial te mete en ambiente, tiene relación directa con el profesor y tienes compañeros con los que compartes un interés común con puntos de vista individuales y eso no es tan fácil en el mundo de los electrones y pantallas.

Desde que se tiene conocimiento científico, desde los albores de la historia escrita en piedra o papel o deducida por los hallazgos arqueológicos, la religión y el sufrimiento parece que han tenido una relación continua.

Ha habido conexiones entre el sacerdocio y la medicina, como el más ostensible de la egipcia Sejmet, diosa de la enfermedad y la venganza, adorada por prácticamente todos los médicos para que respetase a sus pacientes y se convirtiese en su otra faceta de diosa de la sanación.

La enfermedad ha sido a veces interpretada como consecuencia de fallos morales y por ejemplo en Jn 9,2-3 el propio Jesús tiene que afirmar que la enfermedad no está producida por el pecado.

A pesar de esta proximidad psicológica, hace muchos siglos que el oficio de sacerdote y el de médico presentan ejemplos de ser ejercicios separados. Y ha época científica en la que vivimos ha determinado que no sea la misma persona la que se dedique a los dos menesteres.

Sin embargo, es creencia extendida que la curación puede venir de actos milagrosos que últimamente se suelen asociar a intercesión de la Virgen

María, como en Lourdes o Medjugore o a personalidades especiales como el Padre Pío canonizado no hace mucho. Además, está el sacramento de la Unción con capacidad curadora.

¿Y qué pasa con los médicos creyentes? Que nos gustaría poder hacer milagros, pero lo cierto es que no podemos. Si alguien piensa que somos luchadores contra la muerte nos hace un flaco favor. Seríamos los profesionales más fracasados de la historia de los oficios.

No, el trabajo del médico, de los sanitarios en general, es cuidar a los enfermos. Evidentemente el mejor cuidado es curar la enfermedad, la herida o los efectos del traumatismo, pero no siempre se consigue. El antiguo dicho de curar, tal vez; aliviar, a veces; consolar siempre, fue una constante profesional durante miles de años.

Parece que los nuevos avances técnicos y farmacológicos nos permiten decir que aliviar, prácticamente siempre, pero el lugar de nuestro ejercicio profesional sigue siendo el dolor y el sufrimiento. No podemos ser inmunes a lo que pasa a nuestro alrededor. Podemos parecer duros o lejanos, pero es algo que debemos a nuestros pacientes para aplicar todos nuestros conocimientos a su mejora sin que la crueldad del ambiente nos afecte hasta inutilizarnos.

La Teología nos ayuda frente a las razones del corazón y los sentimientos de cerebro, parafraseando al filósofo. Ello no impide que cuando oyes a los teólogos les reconoces su sabiduría y sus estudios, pero sigues con la sensación de que algo no va bien.

¿Una Teología de lo militar?

¿Es posible ser militar y ser cristiano si uno se incorpora a la profesión militar? ¿Cómo es posible conciliar la defensa de la propia patria, incluso el sacrificio de la vida propia, con el amor al enemigo y el poner la otra mejilla cuando te golpeen? Este debate entre los que piensan que un cristiano no debe implicarse en nada que esté relacionado con lo militar y los que opinan que es totalmente compatible, sigue estando muy presente en nuestra sociedad.

El tema es de gran actualidad, dado el momento de la historia en el que nos encontramos, y la amplificación que de ello hacen los actuales conflictos

entre Rusia y Ucrania o el de Israel en Gaza, así como el temor existente a que dichos conflictos acaben en una conflagración aun mayor e incluso de carácter apocalíptico. Y, a pesar de los distintos ruegos y peticiones realizadas a nivel mundial, tanto de carácter religioso como político, por alcanzar inmediatamente un escenario de paz, observamos que ni con la existencia de unos valores y principios morales y jurídicos universales, que deberían ser referencia de las sociedades desarrolladas de este siglo XXI, sirvieran en última instancia como muro de contención que impidieran que estas conflagraciones tuvieran lugar.

Y es que, como nos dice la carta de Santiago, «¿De dónde proceden las guerras y contiendas que hay entre vosotros, sino de los deseos de placer que luchan en vuestros miembros?» (St 4,1). Dado que los cristianos creemos que la historia es forjada por los hombres gracias a la libertad que Dios nos proporciona, podemos comprobar que, desgraciadamente, a lo largo de la historia, las distintas crisis y conflictos entre seres humanos han sido hechos sistemáticos, hasta el punto que muchos afirman que la historia de la humanidad se cimenta sobre las contiendas que han tenido lugar, creando nuevas fronteras, reforzando los vínculos entre distintos colectivos humanos o haciendo avanzar el proceso tecnológico de las propias sociedades.

Bien es cierto que el conflicto armado no fue creado por Dios en la creación del orden natural, sino que es el hombre quien por el pecado ha transgredido el orden divino, alterando la paz y generando cualquier situación de conflicto. Por tanto, esta realidad no puede ser considerada fuera de la realidad de Dios y debe ser abordada por los teólogos a pesar de lo terrible y dramático que sea la misma.

Por si fuera poco, desde el instante en el que un individuo se incorpora a la milicia, se le repite una máxima de los antiguos romanos, la cual se puede encontrar de forma destacada en la mayor parte de las instalaciones militares en tiempo de paz, la cual es repetida como un mantra: «Si vis pacem para bellum» [7]. Desafortunadamente, aunque dicha sentencia siempre se ha interpretado en su sentido material, presumo que debería tener también un significado en el orden espiritual.

---

[7] La frase es atribuida erróneamente a Julio César, cuando en realidad tiene su origen en la expresión latina «Igitur qui desiderat pacem, praeparet bellum» contenida en el libro «De re militari» cuyo autor es Flavio Vegecio Renato.

Esto puede sorprenderles a muchos, pero quienes hemos tenido la experiencia de observar el horror de lo que significan tanto las crisis como los conflictos armados y sobre todo sus consecuencias sobre los seres humanos afectados, hemos aprendido que la convivencia pacífica sólo se puede alcanzar desde el uso de una razón profundamente humana y mediante el respeto solidario al otro, condiciones que para un creyente, sea cual sea su religión, y en mi caso personal como católico, deben estar siempre iluminadas por la Fe.

A finales del siglo XX, como también actualmente, el militar de cualquier sociedad occidental requería (y requiere) de una serie de virtudes y valores que le permitan asumir su profesión, no como un trabajo cualquiera, sino como una vocación que incluso puede conducirle al enfrentamiento contra un oponente, asumiendo el riesgo de tener que dar su propia vida por el bien y la libertad de la sociedad a la que pertenece. Y ello lo realiza mediante la vigilancia, la disuasión y llegado el momento, librando una lucha contra otros seres humanos para defender la libertad, los valores y la paz de dicha sociedad.

De esta manera, al incorporarme a las Fuerzas Armadas, tuve que plantearme como una cuestión de conciencia lo que implicaba para mí el ser militar y al mismo tiempo ser cristiano y católico, el formar parte de una institución de obediencia debida a una cadena de mando que podría ordenarme actividades que pudieran colisionar con mis profundos principios religiosos, inculcados en mi desde muy pequeño por mis padres y mi familia.

Ya en la antigua Roma, los oficiales romanos al aceptar su posición debían prestar juramento sagrado de fidelidad al César, por lo que el abandono de las armas significaría para ellos, consecuentemente, el martirio. Es por ello, que en la Iglesia cristiana primitiva los militares sólo estaban obligados a dejar su cargo cuando se encontraban ante la situación de atentar contra el prójimo.

No obstante, tuve la gran suerte de contar, durante toda mi carrera militar, con la incalculable ayuda del clero castrense, quienes alumbraron mi inquieta conciencia, recordándome pasajes del Nuevo Testamento como el de Lc 3,14, en el que Juan el Bautista no ordenó a los soldados abandonar las armas, o el de Mt 8,5-13, en el que tampoco Jesús se lo ordena al centurión, como tampoco lo hace Pedro con el centurión Cornelio en Hch 10. Incluso en Lc 23,34 Jesús perdona a todos los presentes (incluidos los soldados

romanos) en el momento de su crucifixión, ya que no sabían lo que hacían. Sin embargo, al menos yo, no he encontrado, en todo el Nuevo Testamento, una sola expresa afirmación relativa a que ser militar sea incompatible con seguir a Jesús y ser cristiano.

Igualmente, los miembros del clero castrense, tanto españoles como de los ejércitos de otros países con los que he tenido la suerte de coincidir, me reconfortaron tanto con pasajes de los documentos del Concilio Vaticano II (en concreto de la Constitución «Gaudium et spes»), como con palabras de San Juan Pablo II pronunciadas en diferentes discursos. Aquellas largas conversaciones aplacaron mis permanentes inquietudes dejando, a su vez, una ingente ansia dentro de mi espíritu por profundizar en el estudio de lo teológico en relación con lo militar.

También me recordaban constantemente, que no debía tampoco olvidar que los ejércitos modernos operan bajo principios de actuación que requieren siempre el causar el menor número de bajas posible, así como tener en cuenta que, cualquier herido causa un mayor efecto disuasivo sobre el oponente que cualquier fallecido, puesto que un herido se queja insistentemente, y mientras lo hace, merma la moral del oponente.

Llegado este punto de mi vida en el que he finalizado el servicio activo como militar, esas inquietudes iniciales me han conducido a iniciar los estudios en Teología para poder realizar una reflexión clara y profunda sobre la problemática sobre la participación del cristiano como militar en crisis y conflictos armados. Dado que desconozco si existe un estudio teológico de lo militar que lo aborde utilizando además las actuales ciencias humanas con la necesaria dimensión teológica y religiosa, creo inevitable buscarlo, y si no existiere abordarlo, profundizar en ello y sobre todo darlo a conocer.

Mi experiencia considera necesario rechazar toda solución simplista del problema pacifismo/belicismo de forma integral y prematura, al considerarla inadecuada. Por un lado, está la dificultad y la complejidad de toda convivencia humana; por otro, y no menos importante, el desatino, la ambición y la fragilidad de ser humano. El resultado de mi reflexión estima necesario proceder a un estudio y a un análisis de una posible Teología de lo militar con total objetividad, dejando a un lado cualquier apreciación sentimental o cualquier tipo de dramatismo populista.

Debemos también tener presente que, desde finales del siglo XX, los conflictos armados que han tenido o que tienen lugar ya no sólo implican un enfrentamiento entre distintas fuerzas militares, sino que éstas han pasado a ser un elemento más, y no siempre el más importante. Así, sucede que elementos como las sociedades civiles enfrentadas se han convertido en objetivos utilizados para doblegar la voluntad de los gobiernos. De esta forma, el objetivo de la crisis o conflicto armado no está orientado sólo a derrotar las fuerzas militares implicadas, sino también a las sociedades enfrentadas, a manipular la opinión pública, o transformar violentamente las raíces económicas, culturales y, muchas veces, religiosas en las que se fundamentan las mismas.

Y es por ello que creo que esa Teología militar debería abordar no sólo unos criterios morales, sino también unos criterios teológicos fundamentales que orienten las actividades de los hombres y mujeres cristianos que sirven no solo en la milicia, sino también en todas aquellas actividades que puedan encontrarse implicadas en los conflictos entre distintas colectividades. Dichos criterios teológicos deberían servir de guía para la actuación de los cristianos en las crisis o conflictos armados en los que se pudieran ver implicados.

Esos criterios deberían tratar sobre la regulación moral de la utilización tanto de medios humanos como de medios materiales, así como de la ubicación de estos medios en la estructura social actual y del impacto que tienen sobre la misma. En definitiva, abordar cuál es el papel a jugar, a partir de la «Revelación», en el orden de la creación y la salvación, en relación con la utilización de medios humanos y materiales en las crisis o los conflictos armados.

De la justicia civil a la justicia de Dios

Creo haber sido juez vocacional. Desde que comencé a cursar los estudios de Derecho en la Universidad me planteé que querría ser juez, con una mezcla de deseo juvenil en pro del ideal de justicia y una auténtica vocación profesional. Ingresé en la Carrera Judicial muy joven y, tras un breve paso por la Escuela Judicial, inicié el ejercicio de la jurisdicción en varios destinos en Aragón, Cataluña, País Vasco, Navarra, para volver a mi ciudad natal. Ya en Zaragoza he servido un juzgado de instrucción, la Audiencia Provincial y el Tribunal Superior de Justicia de Aragón.

Cuando me llegó la edad de jubilación, tras más de cuarenta años de ejercicio de la Magistratura, decidí comenzar los estudios de Teología en el CRETA.

Razones había varias: sobre todo, emplear valiosamente el tiempo y mantener la ocupación y el rendimiento intelectual. A este efecto me vino bien que mi jubilación tuviera lugar en el mes de agosto y pudiera en septiembre comenzar el curso académico.

Ser juez de un Estado social y democrático de Derecho supone todo un reto, no solo profesional sino también de visión del mundo, la «weltanschauung». El juez es independiente, y solo está sometido al imperio de la ley; pero, ¿qué ley? Ley no es aquel desiderátum al que se refería Tomás de Aquino, como ordenación racional dirigida al bien común («rationis ordinatio, ad bonum commmune, ab eo, qui curam comunitais habet, solemniter promulgata», ST I-secundae, cuestión 90), que como tal no existió nunca; ni tampoco lo que expresaba un dicho popular del antiguo régimen (es Ley, «lo que manda el Rey»; ya expresado como objeciones en ST I-secundae, cuestión 90: «Lo que place al príncipe tiene fuerza de ley»). Es la aprobada por un Parlamento en el que están representados, en mayor o menor medida, los intereses, los programas y criterios de actuación de los diversos grupos de opinión, normalmente gestionados en forma de partidos políticos. Y observamos que, a la hora de la promulgación de una ley, los criterios programáticos son mediatizados por las necesidades o conveniencias de pactos y acuerdos de investidura o legislatura, que muchas veces dificultan que la norma obtenga los resultados de justicia que podría pretender. En este ámbito, el juez constitucional ha de considerar la norma de aplicación a la luz de los principios y valores constitucionales, y desde ahí realizar la interpretación más favorable para los derechos de quien merece mayor protección jurisdiccional.

En cuanto a la aplicación de esa ley a personas determinadas, que son sujeto pasivo del proceso -especialmente el penal- el juez de formación cristiana no olvida el mandato «no juzguéis y no seréis juzgados» -Mt 7,1-, y tiene bien presente que, en cada caso que le compete decidir, está incapacitado para juzgar a la persona, y que su función se circunscribe a definir si los hechos imputados se han acreditado mediante prueba válida, si el acusado ha tenido realmente un juicio justo -el «derecho al proceso debido», del que habla el Tribunal Europeo de Derechos Humanos-, si los hechos son tipificables conforme a norma penal vigente, y si la imputabilidad del sujeto es verificable. Cualquier otro juicio de fondo acerca de la conducta personal es superior a todo tribunal de este mundo.

Es verdad que, en este punto, la forma de ejercicio de la justicia penal en España resulta mejorable, y que la comparación con otros ordenamientos

jurídicos pone de relieve sus limitaciones. Me correspondió en una ocasión realizar un trabajo jurisdiccional conjunto con tribunales alemanes, en un caso en el que se había cometido un asesinato en España, encargado por un ciudadano español y ejecutado por dos sicarios alemanes. Estos huyeron y fueron detenidos en su país y, conforme al criterio de no extradición de los nacionales, fueron juzgados por un tribunal alemán. Pues bien, la sentencia de éste, que fue anterior a la de la Audiencia Provincial española -cosa que sucede con frecuencia, lamentablemente- relataba con detalle en los hechos probados la vida familiar, educativa y social de los dos acusados, que se había movido en ámbitos de familias desestructuradas, fracasos formativos y relaciones con lumpen y hábitos sociales poco edificantes, datos previos a los propios del relato de la forma en que llevaron a cabo el encargo y dieron muerte a la víctima.

Esta exposición de la trayectoria vital de los imputados, pese a su utilidad a la hora de determinar la pena a imponer y de precisar la peligrosidad de aquellos, tampoco sirve para realizar un juicio personal, que no está en manos de los tribunales del Estado. El juicio definitivo queda fuera del ámbito de decisión de estos.

Pues bien, llegado el término de ejercicio de la jurisdicción, comprendí que había de acercarme al juicio de Dios. No creo en un Dios controlador, que de modo rígido vaya a juzgar las vidas conforme a un criterio contable de pérdidas y ganancias; pero tampoco en ese Dios-abuelo al que parecen llevarnos ciertas prácticas, y que se escuchan en algunos funerales cristianos, según las cuales habrá un «aprobado general» en ese juicio definitivo.

Creo que nuestra naturaleza de criatura dotada de inteligencia y voluntad, con una capacidad de decisión, nos hace dueños de nuestros actos y responsables de ellos, y de ahí la necesidad de un juicio de imputación en el que asumamos la conciencia de pecado y podamos aceptar la salvación, como don divino.

Ese juicio excede de nuestro conocimiento, y solo podemos aproximarnos a él considerando la plena sabiduría de Dios y su infinita misericordia. La primera le hace conocer la totalidad de nuestra genética, la influencia que en nuestras decisiones tienen las pulsiones de cada persona, las relaciones familiares en el inicio de la vida, la forma de educación recibida, las incidencias vitales que cada persona ha soportado, todo lo cual influye en la vida y sus decisiones. La segunda está presente en toda la Biblia, y es de considerar como criterio jurisprudencial a la hora de juzgar la vida de cada uno.

> Ex 34,6-7: «El Señor, el Señor, el Dios compasivo y clemente, paciente, rico en bondad y lealtad, que conserva la misericordia hasta la milésima generación, que perdona culpas, delitos y pecados».
>
> Ef 2,4-5: «Pero Dios, que es rico en misericordia, por su gran amor con que nos amó, aun estando nosotros muertos en pecados, nos dio vida juntamente con Cristo».
>
> Is 44,21-22: «Acuérdate de esto, Jacob; de que eres mi siervo, Israel. Te formé, y eres mi siervo, Israel, no te olvidaré. He disipado como niebla tus rebeliones; como nube tus pecados: vuelve a mí, que soy tu redentor».

Cierto es que, según nos recuerda Mt 12,31, «Por eso os digo que cualquier pecado o blasfemia se les puede perdonar a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu no tiene perdón». Pero no podemos conocer quién, y en qué circunstancias, decide cometer con plenitud de conocimiento y libertad el pecado contra el Espíritu.

Ante ello, solo queda el silencio al que aludía Ludwig Wittgenstein: «de lo que no se puede hablar, de eso es mejor callar».

Aparte de eso, fue relevante en mi caso llevar muchos años colaborando en Cáritas Diocesana de Zaragoza, como voluntario, y que formo parte de un equipo de «personalización de la fe», y en ambos terrenos sentía la necesidad de un mayor conocimiento de la Palabra de Dios. Por ello entendí que el estudio teológico me podía servir para completar la formación personal y especialmente para profundizar en la fe. En esta vida, la llamada a la justicia como realización del Reino de Dios es reiterada: «Yo, el Señor, te he llamado para la justicia, te he tomado de la mano, te he formado y te he hecho alianza de un pueblo, luz de las naciones. Para que abras los ojos de los ciegos, saques a los cautivos de la prisión y de la cárcel a los que viven en tinieblas» (Is 42,6-7). Creo que esta llamada a vivir la justicia como valor debe ser guía de referencia para cualquier persona creyente.

En mi caso, el comienzo en el bienio filosófico fue interesante, en la medida que me hacía recordar datos y conceptos que una vez estudié hace ya muchos años, pues en mi bachillerato había hecho dos años de filosofía, tres de griego y cinco de latín. Esos estudios parecían aparcados en un rincón del cerebro,

ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 60 - 2024 / julio - diciembre

y sin embargo reaparecieron con el estudio, especialmente de las asignaturas de filosofía, aunque percibí que la memoria de datos resultaba más difícil a la edad de la jubilación.

Ahora estoy cursando mi tercer año en el bachillerato de Teología, y lo hago alternando asignaturas de filosofía con otras de Teología, que corresponde cursar en el cuarto año. Este momento de mezcla y de avance teológico supone para mí un reto, pues es difícil entrar en cuestiones teológicas profundas, en las que percibo que tengo todavía un largo camino por recorrer.

La espiritualidad en la tercera edad

Puede concebirse la espiritualidad como «una dimensión universal, potencialmente creativa y distintiva de la experiencia humana, que emerge, por un lado, dentro de la conciencia subjetiva interna de los individuos y, por otro, dentro de las comunidades, grupos sociales y tradiciones»[8].

Cualquier persona que trate de ejercer como tal y se plantee, explícita o implícitamente, las grandes cuestiones vitales, tiene una espiritualidad que, en los creyentes, se relaciona con la divinidad, y en los no creyentes se asocia a la ética, la solidaridad, el cuidado de la naturaleza y la acción socio-política.

Sucede que, en muchas personas, quizá en todas en alguna forma, estas preocupaciones quedan marginadas o aparcadas en el periodo de actividad profesional; no en balde, el «homo sapiens» dejó paso al «homo faber» en el tiempo moderno. Porque, mientras tenemos que dedicar gran parte de nuestro tiempo y nuestro esfuerzo al trabajo -y, en muchos casos, a la familia y educación de los hijos- nos resulta difícil vivir esa espiritualidad.

Llegado el momento de la jubilación se produce esa reducción existencial a que aludíamos al inicio. Ya somos socialmente irrelevantes, pero mantenemos, o creemos mantener, el ánimo y una cierta fuerza para la construcción personal y la búsqueda, siquiera limitada, de objetivos. Luego podrá llegar, cuando toque, el periodo de desvalimiento, en el que no seamos capaces de

[8] A. Rivera-Ledesma y M. Montero-López (2014). Ajuste psicológico y vida religiosa en adultos mayores. Universitas Psychologica, 13 (3), 895-906 *http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.UPSY13-3.apvr*. DOI: 10.11144/Javeriana.UPSY13-3.apvr. Consultado 17/01/2024.

llevar a cabo las indispensables actividades vitales, y en las que «extenderás las manos, otro te ceñirá y te llevará adonde no quieras» (Jn 21,18).

No obstante, San Juan Pablo II en su alocución a la unión de Movimientos Diocesanos de Personas Ancianas de Italia el 23 de marzo de 1984, nos recuerda: «La entrada en la tercera edad ha de considerarse como un privilegio; y no sólo porque no todos tienen la suerte de alcanzar esta meta; si no también y sobre todo, porque ésta es el período de las posibilidades concretas de volver a considerar mejor el pasado, de conocer y de vivir más profundamente el misterio pascual, de convertirse en ejemplo de la Iglesia para todo el Pueblo de Dios»[9].

En este tiempo tenemos presente la muerte, como episodio final de la vida terrena. Es algo que debería estar en la mente de toda persona adulta, pues nada es más cierto que su llegada y es constatable con la experiencia respecto de personas con las que nos hemos relacionado. Particularmente los cristianos, cuando rezamos un Ave María, si lo hacemos con una mínima atención percibimos la referencia a la hora de nuestra muerte, y no solo la de los demás. Pero es cierto que en la postmodernidad occidental hemos tratado de diluir el momento de la muerte y la propia forma de la despedida del difunto, para convertir el funeral en un acto social, en el que al muerto se le disimula lo más posible.

Pero hemos de afirmar que «la esperanza no falla, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom 5,5) y que «Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa; pues no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga y os explicará lo que ha de venir» (Jn 16,13).

Sucede que, en la tercera edad, la realidad nos lleva a comprender que ese final está más cercano, y lo percibimos por la conciencia de que la propia salud se va debilitando, y por el hecho de que ya hemos tenido que asistir a la despedida de muchos familiares, amigos y compañeros que han fallecido. Esta conciencia nos hace pensar, desde una visión cristiana, en ese juicio de Dios. Creemos que en ese instante estaremos en su presencia, como Padre que «me sondeas y me conoces» (Sal 139,1), y que nos ama sin medida. En

[9] Zúñiga de Hernández, Elizabeth G., Hernández Ugalde, José Antonio, *La pastoral de adultos mayores. Una realidad necesaria*, México 2004, p.6.

ese momento percibiremos con nitidez lo que solo vislumbramos: «esa justicia de Dios que libera exclusivamente por la fe» (Rom 1,17), que seremos juzgados por las obras («venid, benditos de mi Padre, a heredar el reino preparado para vosotros desde la creación del mundo, porque tuve hambre y me disteis de comer», -Mt 25,34-35), pero seremos salvados por Gracia («De balde os han salvado por la fe, no por mérito vuestro, sino por don de Dios» -Ef 2,18-).

Mientras tanto, si nos encontramos con una salud razonable y con ganas de vivir, es momento de colaborar en la instauración del Reino de Dios en este mundo. Por una parte, haciendo llegar a nuestros coetáneos la buena noticia de la salvación, tarea difícil en estos tiempos, pero que puede abrir los ojos de muchas personas desorientadas en la época actual. «Hay de mí, si no evangelizare», nos dice Pablo (1 Cor 9,16). Por otra, trabajando en la viña del Señor junto con muchos otros, sean o no creyentes, en la tarea de construir un mundo más justo, más solidario, en el que nos acerquemos al anhelo de lo que González Faus llama «llegar a ser lo que somos: hermanos» [10]. Solo que sin el apremio de tener que ver los frutos de nuestro trabajo, pues confiamos en el Señor que da el incremento: «ni el que planta cuenta ni el que riega, sino Dios que hace crecer» (1 Cor 3,7).

Todo ello, vivido en la Iglesia y con la Iglesia. Especialmente, en la vivencia sacramental de la Eucaristía y, llegado el momento, de la Unción de los enfermos, como signo de preparación para el último tránsito.

Y aún tenemos tiempo. Con ciertos achaques propios de la edad, somos conscientes de que disponemos de tiempo libre y vivimos la necesidad de ocuparlo. Por eso podemos iniciar, o reasumir, el camino de una espiritualidad.

En los creyentes, la espiritualidad pasa por la relación con Dios, como hijos, y como hijos en el Hijo. Vivir esa relación, cultivarla en la oración personal y comunitaria, es tarea del cristiano de edad avanzada.

[10] J. I. González Faus: *Llegar a ser lo que somos: hermanos*. Sal Terrae, Barcelona 2023.

Revista Aragonesa de Teología
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

El mal como problema

Evil as a problem

José Miguel Capapé Abós
Instituto de Humanismo y Sociedad. Universidad San Jorge
jmcapape@usj.es
https://orcid.org/0009-0009-2353-1318

Resumen

Este artículo propone la necesidad de una redogmatización del mal en la teología dogmática, argumentando que el mal no debe ser visto solo desde una perspectiva moral o de pecado, sino como un problema tanto para el hombre como para Dios. Inspirado en el pensamiento de Adolphe Gesché, se propone una visión del mal que abarca tanto su impacto en la vida práctica del hombre como su influencia en su destino, se hace un planteamiento crítico del enfoque tradicional que confunde el mal con el pecado, limitando la discusión teológica a términos morales. En su lugar, sugiere que el mal debe integrarse plenamente en la teología para permitir un diálogo más auténtico entre el hombre y Dios. Argumenta que las doctrinas, como la del pecado original, deben ser interpretadas de manera que liberen al hombre de culpas impuestas injustamente, en lugar de condenarlo. Finalmente, el texto propone que el mal se discuta como una verdadera interacción entre el hombre y Dios, presentando a un Dios que no es ajeno al sufrimiento humano.

Palabras clave: Culpa, pecado, mal, redogmatización, Gesché

Abstract

This article proposes the need for a re-dogmatisation of evil in dogmatic theology, arguing that evil should not be seen only from a moral or sinful perspective, but as a problem for both man and God. Inspired by the thought of Adolphe Gesché, it proposes a view of evil that embraces both its impact on man's practical life and its influence on his destiny, a critical approach to the traditional approach that confuses evil with sin, limiting theological discussion to moral terms. Instead, it suggests that evil must be fully integrated into theology in order to allow for a more authentic dialogue between man and God. It argues that doctrines, such as that of original sin, should be

interpreted in a way that frees man from unjustly imposed guilt, rather than condemning him. Finally, the text proposes that evil be discussed as a true interaction between man and God, presenting a God who is no stranger to human suffering.

Key words: Guilt, sin, evil, re-dogmatisation, Gesché

Introducción

Louvain la Neuve julio de 1994. Un joven estudiante de teología español se presentaba en el apartamento de Adolphe Gesché en Lovaina gracias a las direcciones postales que en aquel momento aparecían publicadas en la revista Selecciones de Teología. Gesché me recibió en su casa, un apartamento lleno de libros por todas partes. La conversación duró más de una hora y mi compromiso fue escribir mi tesina sobre la obra de un teólogo que a mi me había descubierto Santiago del Cura en Salamanca, un teólogo en diálogo permanente con la cultura de su tiempo, un teólogo del cual he aprendido mucho y del que me interesó la cuestión del mal.

Necesariamente el mal debe ser tratado como un problema del hombre y como un problema de Dios. Y por ello, a la hora de estudiar la cuestión del enigma del mal, no podemos olvidar sus respectivas responsabilidades.

El problema es que en la teología se ha venido a estudiar el problema del mal como si hablar de mal y hablar de pecado fuesen la misma cosa, esto es, el mal en su perspectiva moral casi exclusivamente. Gesché se orienta hacia un tratamiento más dogmático de la cuestión del mal; prefiere una redogmatización del misterio del mal para venir a tratar el mal como un problema del hombre y como un problema de Dios, como una cuestión que no afecta únicamente a las cuestiones más prácticas de la vida del hombre, sino que tiene que ver con su destino, puesto que el mal se convierte en una afección del mismo destino del hombre... 'y de Dios' (si se nos permite la expresión).

Así pues, desde un intento serio de desculpabilizar al hombre, oprimido bajo el peso de una culpa injustamente impuesta, quiero hablar del problema del mal desde el hombre y desde Dios para encontrar las verdaderas y las falsas responsabilidades, para hacemos con el verdadero rostro del Dios con el que hemos de hablar como interlocutor, también cuando se trate la cuestión del mal. Un hombre y un Dios que nos descubren una nueva forma de mirar el mal dentro de su realidad enigmática.

En el fondo, Dios y el hombre se encuentran en la cuestión del mal. Se trata de ir al encuentro del verdadero rostro del hombre desde Dios, al mismo tiempo que tratar de visionar el rostro de Dios desde el hombre. La primera parte de la afirmación es más conocida, no así la segunda, el que Dios pueda servir para conocer al hombre enfrentado al enigma del mal.

DOI: 10.59853/RAT60-2024-0206
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 60 - 2024 / julio - diciembre

Revista Aragonesa de Teología
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

La propuesta: una necesaria redogmatizacion del misterio del mal a la que llegamos desde el análisis de la obra de un maestro como Adolphe Gesché que antes de haberme permitido entrar en su apartamento de Lovaina ya me había permitido conocer su pasión por la teología y por una teología que sale al encuentro del hombre desde las cuestiones más agudas que la humanidad ha planteado siempre a Dios.

Redogmatizacion del misterio del mal: la cuestión del hombre

El hombre parcialmente responsable del mal según la doctrina del pecado original

«Parece claro que se impone una reintegración -o una mejor integración- del misterio del mal en la teología dogmática»[1] Es necesaria una redogmatizacion de la cuestión del mal. Y por lo que respecta al hombre en relación con este misterio, como ya hemos indicado en el capítulo anterior, tenemos que hablar de la cuestión del pecado, y más propiamente, de la doctrina del pecado original, tan fuertemente anclada en la tradición, por una parte, aunque con tan poco acierto a la hora de proponer los aspectos positivos que sostiene.

Gesché comienza criticando a su propio *gremio,* el de los teólogos dogmáticos, que la doctrina del pecado que culmina en el dogma del *pecado original,* así como la teoría de la *historia de la salvación*[2]*,* han instalado a Occidente en una encrucijada de tormentos, en una realidad dominada por la fatalidad

[1] *Le mal, o.c.,70*

[2] Ambas suponen la necesidad de que el hombre sea salvado de una falta. *Gaudium et Spes* sintetiza muy bien la doctrina cristiana del pecado original: «Creado por Dios en la justicia, el hombre, por instigación del demonio, en el mismo comienzo de la historia, abuso de su libertad levantándose contra Dios y pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios (...) El hombre, cuando examina su corazón, comprueba su inclinación al mal y se siente anegado por múltiples males, que no pueden provenir de su creador bueno. Al negarse con frecuencia a reconocer a Dios como su principio, rompe el hombre la debida subordinación a su destino último, y también toda su ordenación tanto por lo que toca a su propia persona como a las relaciones con los demás y con el resto de la creación (...) Pero el mismo Señor vino para liberar y vigorizar al hombre, renovarle interiormente y expulsando al príncipe de este mundo, que lo retenía en la esclavitud del pecado» (13). (En este segundo capítulo vamos a encontrar referencias de A. Gesché a todos los elementos que aparecen sintetizados en este curioso número).

y por l*a falta* cometida, aspectos, todos ellos, que han alienado a los hombres según nos han venido indicando algunas de las ciencias humanas como la psicología y el psicoanálisis[3].

Si existe un responsable de todo esto más parece ser el cristiano, y más aún el teólogo, por no haber explicado la doctrina del pecado original con la carga de positividad que lleva implícita y por haberse reducido al reproche de *la falta* en el hombre.

No quiere decir esto que el tema de la *falta* carezca de sentido ni de fundamento. No se trata de una *invención de los curas*[4] para conducir a Dios. Es necesario que la teología reconozca que, a pesar de los excesos cometidos por la tradición teológica, y que hay que denunciar, existe una parte innegable de verdad en el reconocimiento de la responsabilidad del hombre en el misterio del mal: un reconocimiento que se inició y se acentuó en el cristianismo. También es necesario reconocer que el anuncio teológico de la salvación[5] no se fundamenta en una creación gratuita de la idea de pecado, sino en el combate más radical que pueda existir contra el mal, precisamente con vistas a una liberación del hombre de todas las falsas culpabilidades que le encadenan, generalmente engendradas por el no- reconocimiento del mal.

Por lo tanto, y aunque pensemos que el hombre es una víctima del mal, es preciso que sigamos hablando también de la culpabilidad del hombre y de su responsabilidad en el misterio del mal. Se hace necesario ahondar en el carácter positivo y liberador de la doctrina cristiana más radical y discutida: la doctrina del pecado original.

---

3 Cfr. *Le mal, o.c.,* 101.122

4 La expresión que emplea A. Gesché viene muy al hilo de la opinión social generalizada de que la falta, el pecado, no es sino una invención de la religión, de la Iglesia. Y si bien es verdad que existe una *ética mínima,* que la falta en el hombre no lo es únicamente por motivaciones religiosas, también es cierto que la acusación que se dirige contra la Iglesia como creadora de culpabilidad, no carece en absoluto de razón. A. Gesché se manifiesta en esta línea cuando habla de la culpabilidad en Occidente como del gran fallo de esta teología de la que, en cierta medida, todavía dependemos (Ch. *Ibid.,* 101.118).

5 El anuncio de la salvación del hombre por parte de Dios, el fin de la creación, está detrás de toda la teología del mal de nuestro autor. No es posible desligar el problema del mal de la promesa de la salvación, si no queremos sumir al hombre en una fatalidad sin límites. Al fin y al cabo, hay más bien que mal. Pero no entendamos esto como una afirmación consoladora sin más.

Cuando Gesché discute con los *teólogos del pecado*[6], no se limita a denunciar los errores en los que han hundido a los hombres por medio de sus teorías; al contrario, trata de aportar el verdadero sentido de las mismas porque, paradójicamente, se muestra liberador y planificador de sentido[7]. Porque, si bien el pecado es original, no hay que olvidar que también pertenece al orden de lo presente, para no caer en una culpabilidad sin remedio habrá que insistir como nunca en el poder liberador de tal doctrina[8].

Es innegable que el hombre tiene una parte de responsabilidad en el mal, y es inútil insistir en un punto a todas luces evidente, sobre todo ante el trágico espectáculo que nos brinda el mundo. Hoy más que nunca el hombre aparece como culpable de las guerras y las catástrofes que, de su mano, destrozan tantas vidas inocentes. Hoy más que nunca somos espectadores pasivos de los desastres que se producen diariamente en nuestro mundo. Pero también hoy, muestra especial sensibilidad ante el *mal/desgracia,* acrecienta nuestra responsabilidad, y más si la entendemos en el sentido de la parábola del *Buen Samaritano,* como la responsabilidad del que ayuda a la víctima en el camino, y que ahora es imposible que no nos la tropecemos en alguno de nuestros viajes[9].

¿Cómo afrontar, pues, la doctrina del pecado original? Básicamente como una teoría de la responsabilidad en el mal. Porque tal doctrina, por una parte, propone una responsabilidad en la solidaridad, y por otra, una responsabilidad en la libertad. Explicaremos ambos aspectos.

Una responsabilidad solidaria, que no solitaria

La doctrina del pecado original viene a insistir en la capacidad de la solidaridad del ser humano: el hombre, la mujer, no se encuentran solos en el

---

6 Con esta expresión me refiero a una teología 'obsesionada' por el mal del pecado, que ha introducido reflexiones demasiado moralizadoras que nos han conducido a situaciones fatales.

7 Cfr. *Le mal, o.c.,* 101-102

8 Cfr. *Le mal, o.c.,* 114

9 Baste recordar *el largo viaje* de Jorge Semprún recogido en la novela que relata el viaje hada el campo de concentración de Buchenwald. Un largo trayecto en tren: ocasión para ahondar el mal humano mediante la ayuda a las víctimas, ayuda que en ocasiones se reduce a la escucha callada y a la rabia contenida. (ch. J.SEMPRUN, *El largo viaje,* Madrid 1990 *y La escritura o la vida,* Madrid 1995).

mundo; así, ningún pecado nos afecta a nosotros solos, como en una especie de responsabilidad solitaria y a la desesperada[10]. Es más, la idea de la herencia del pecado, tan criticada, viene a señalar que ningún hombre debe considerarse una excepción, que el mal o el bien que hacemos nos afecta a todos, puesto que «el hombre no está desamparado en la terrible soledad de un mal que hubiera cometido únicamente en la abominable responsabilidad de una culpabilidad de la que manejara todos sus hilos»[11].

Otro aspecto que hace de la doctrina del pecado original una doctrina liberadora y no esclavizadora del hombre, está en el hecho de que, al poner *parte del mal* en manos del hombre, logramos la superación de todo fatalismo respecto del mismo mal, al mismo tiempo que se le asegura al hombre cierto dominio sobre él. En este sentido hay que hacer notar que «la acusación es al mismo tiempo la afirmaci6n»[12]: tú eres capaz de no hacerlo, esto es, que solo si el mal viene también de mí mismo, solo si yo soy culpable, si yo he pecado, puedo decir que tengo cierto dominio sobre d, puesto que podría no haberlo cometido, hubiera podido no pecar. Y es que soy capaz de no hacerlo.

Podemos llegar hasta un poco más lejos diciendo que la doctrina del pecado original introduce la noción de una responsabilidad finita: el que ha obrado efectivamente mal, podría haberlo hecho de otra manera, y podrá hacerlo siempre. El castigo que impone Dios a Adán y Eva[13] viene a iluminar este aspecto. Porque, así como Prometeo es condenado para siempre al igual que *la serpiente,* Adán y Eva en cambio *solo* son castigados, lo cual quiere decir que son llamados a corregirse y a recuperarse. «El castigo es el final de la auto-acusación y, en todo caso, de la auto-punición devastadora que haría que, una vez cometida la falta, no acabáramos nunca de acusamos y de castigamos»[14]. En el fondo Dios sigue estando con el hombre en el combate contra el mal; no se puede comparar el reproche de Dios dirigido a los primeros padres con el reproche hecho a la serpiente: el hombre no está solo ante el mal; el pecado no rompe la relación con Dios. En el relato del Génesis, Dios

---

[10] Responsabilidad que compartimos con el mismo Dios: creador, y por lo tanto también responsable (ch. A.GESCHE, *L'homme et le cosmos dans la theologie de la creation, a.c.,* 6-21)

[11] *Le mal, o.c.,* 110

[12] Ibíd., 111

[13] Cfr. Ibíd., 108-109.

[14] Le mal, o.c., 108

DOI: 10.59853/RAT60-2024-0206
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 60 - 2024 / julio - diciembre

aparece en un recodo del camino, como quien no ha visto nada[15]; esta allí, no para acabar con Adán y con Eva, sino para atraer a ambos y para devolverles la confianza y la estima mutuas, y la posibilidad de recuperar lo que habían perdido. La misma idea que encontramos en el evangelio: «Vete y no peques más» (Jn 8,1- 11[16]). «El hombre no queda abandonado. Hasta va a poder llevar su pecado ante Dios y con Dios»[17].

Una responsabilidad liberadora

Gesché se ve en la necesidad de aclarar cómo, a pesar de que la doctrina del pecado original considere al hombre culpable, tiene un gran poder liberador. El problema está en el modo concrete como se ha entendido la culpabilidad y en la aberración morbosa que supone lo que nuestro autor ha venido a llamar: *el culpabilismo*. Se hace necesaria una aclaración de lo que quiere decir la culpabilidad en la doctrina del pecado original y del lugar que ocupa el perdón en el centro neurálgico de esta doctrina.

La culpabilidad ha de ser entendida como el reconocimiento sano de una falta. Reconocimiento que surge como consecuencia de una responsabilidad y una libertad[18] adultas sostenidas por la posibilidad que tiene el hombre de obrar de otra manera a como lo ha hecho y por lo cual se le ha acusado y se le ha reconocido culpable: *Has obrado mal, pero podrías haber obrado bien y eres capaz de ello*. «Pero hay una culpabilidad morbosa que cierra el camino a este encauzamiento de nuestras conductas. Existe en nuestras *conciencias desventuradas* una forma solapada de culpabilidad general y vaga, confusa y difusa, puede que el peor de los males y el mayor insulto a la salvación de Dios: yo la llamo el culpabilismo»[19].

---

15 El relato del Génesis dice: «Dios se paseaba por el huerto al fresco de la tarde» (3,8)

16 Ver también relación con este tema: Lc 21,37; Mt 26,55; Jn 5,14; Lv 20,10; Dt 22,22-24; 17,7

17 Ibíd., 112

18 La creación se da en un régimen de respuesta (pues hay que hablar de respuesta en vez de responsabilidad que es un vocablo moral), pero una respuesta que se da a alguien *«devant quelqu'un»,* con lo que se matiza el uso de una libertad excesivamente licenciosa (ch. *L'homme et le cosmos dans la theologie de la creation, a.c.,* 10-11)

19 *Le mal, o.c.,* 114. Sobre el culpabilismo ver también: A.GESCHE, *Du défi d'aujourd'hui d la foi du demain, a.c.,* 495-498

El culpabilismo es el último refugio del mal del que el hombre no puede o no quiere salir, un reducto sobre el que la doctrina del pecado original tiene que asestar un golpe decisivo como mensaje liberador. Se puede definir como una culpabilidad morbosa, en estado permanente e independiente, de toda falta concreta: uno se declara culpable de antemano, pero sin querer hacer nada por solucionar su problema, sin importarle el dejar de ser culpable, como evitando todo esfuerzo de liberación y toda asunción de responsabilidad personal hacia el problema del mal. En palabras de A. Gesché: «La culpabilidad malsana, el culpabilismo, es esa culpabilidad en sí misma, cultivada por sí misma en una morbosidad autodestructiva»[20] Esa culpabilidad anterior a todo acto concrete, es la que hace que uno se juzgue antes de nada culpable y que tome las soluciones más duras, mas drásticas y mas destructoras, las cuales, aunque a primera vista puedan ser consideradas moralmente, están movidas por el miedo, que ya ha eliminado la libertad del individuo. Porque si bien es verdad que la responsabilidad puede ser anterior al acto, nunca lo puede ser la culpabilidad; aún más, según nuestro autor, la culpabilidad, si es que tiene algún sentido la realidad del perdón, nunca resiste al acto[21]. Y este culpabilismo deshonra a Dios[22].

Tenemos que reconocer que somos culpables; pero, reconozcámoslo modestamente, pues no debemos acusamos sino para liberamos y para salvamos, que «la acusación solo tiene sentido cuando es redentora»[23], y esto no lo consigue el culpabilismo.

---

[20] *Le mal, o.c.,* 115

[21] *Ibid*

[22] El texto de G. Bemanos, *Diálogo de carmelitas,* (Madrid 1992) es muy sutil en este tema de la ofensa a Dios hecha por nuestros pecados: «Es difícil despreciarse sin ofender al Dios que está en nosotros (...). Mañana vuestra falta os inspirará más dolor que vergüenza, y entonces podréis pedir perdón a Dios sin peligro de ofenderle más aun» (65.73)
Del mismo modo en otro de los textos de este escritor, *Diario de un cura rural* (Barcelona 1962) dice: «Estoy reconciliado conmigo mismo. Odiarse uno es más fácil de lo que se cree. La gracia está en olvidarse. Pero si todo el orgullo muriera en nosotros, la gracia de las gracias sería la de amarse humildemente a sí mismo como a cualquiera de los miembros dolientes de Jesucristo» (253-254).

[23] *Le mal, o.c.,* 116-117

Pero si la doctrina del pecado original puede y debe considerarse doctrina liberadora[24], es porque, ante todo, anuncia el perdón y la remisión. Y más aún cuando reconocemos que solo es pecado aquello que Dios juzga pecado, pues, afortunadamente, Dios no comparte nuestra conciencia desgraciada que parece haberse agazapado detrás de un culpabilismo exacerbado. «Dios es siempre más grande que nuestras conciencias»[25].

La experiencia de la práctica de la confesión puede servimos de ilustración: nos confesamos de actos concretes y no de ser pecadores en general, por lo tanto, el hombre ya no es culpable en el sentido *de un ser-culpable,* sino que solo se siente culpable de tal o cual acción concreta. Pero resulta que este hombre, por muchos actos malos que acumulara, nunca llegaría a ser un *ser-culpable* porque, si bien «seguimos llevando los estigmas del mal, ha intervenido el perdón dejando zanjadas las cosas, por lo que debe ser abolida la presencia de una falsa culpabilidad»[26].

Exclusiva *moralización* del problema teológico del mal

Teológicamente, el problema del mal ha sido considerado casi exclusivamente en su perspectiva moral. Así se han tratado los temas de la subjetividad del mal y de la culpabilidad, además de unir esta reflexión con las cuestiones relacionadas con la conciencia, las intenciones, etc. Gesché, aunque reconoce los aspectos positives de esta *moralización,* considera que el precio que ha habido que pagar por ella ha sido excesivamente elevado. El problema del mal no puede tratarse sino como un problema de destino[27], y por lo tanto no

---

[24] Es preciso insistir en la carga de salvación que hay en la doctrina del pecado original (cti. *Ibid,* 112-117). Una doctrina que se halla inserta en la conciencia cristiana solo a la luz de la redención de Cristo, el verdadero acontecimiento Salvador p ara el hombre (cfi:. E. SCHILLEBEECKX, *Interpretación de la fe,* Salamanca 1973, 228-229)

[25] «Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos, y la verdad no está en nosotros. Si reconocemos nuestros pecados, Dios, que es justo y fiel, Perdonará nuestros pecados y nos purificará de toda iniquidad (...) Hijos míos, os escribo estas cosas para que no pequéis. Pero si alguno peca, tenemos ante el Padre un abogado, Jesucristo, el Justo (...) En esto sabemos que somos de la verdad y tendremos la conciencia tranquila ante Dios, porque si ella nos condena, Dios es más grande que nuestra conciencia y conoce todas las cosas» (IJn 1,8-9; 2,1; 3,19-20).

[26] Le mal, o.c., 116-117.

[27] El mal entendido como contra-destino del hombre. El problema del mal pone en juego, no

exclusive de la moral. Al decir esto, Gesché no trata de atenuar el sentido de pecado, apagar el deseo de lucha contra el mal o debilitar el juicio moral, por poner algunos ejemplos, sino de liberar y movilizar al hombre para la lucha contra el mal.

Entre los efectos ciertamente positives de la Hamada moralización del problema del mal está el de liberar al mal de su fatalismo y de un cierto carácter *sustancial*. «Cuando se ve el mal como pecado, como un acto atribuido a una responsabilidad y reconducido a una libertad, ya no aparece como una fatalidad, como era el caso de los griegos, ni como una naturaleza o una sustancia, tal y como lo entendían los gnósticos y los maniqueos. Al hablar del mal en términos de culpabilidad, la tradición occidental ha roto el fatalismo de la historia del hombre y ha autorizado la lucha contra el mal»[28].

Para nuestro autor es indiscutible el hecho de que la consideración moral del mal ha contribuido a hacer que el hombre occidental haya adquirido un planteamiento histórico de su propio devenir.

Pero la moralización del problema del mal, como ya hemos apuntado, exige un precio bastante elevado. Gesché descubre en ella tres aspectos negativos que no hay que permitir; el moralismo de culpabilidad, el moralismo de culpabilizarían y el moralismo de justificación.

Moralismo de culpabilidad o el desbordamiento de la culpa

La moralización del problema del mal ha hecho que la culpabilidad ocupe todo el terreno del mal[29]. Se olvida de la realidad del mal/desgracia, tan ampliamente corroborada por nuestra sensibilidad actual. Con la argumentación de que el mal tiene un alcance metafísico y relacionado con el destino

tal o cual actuación concreta que queda tachada por la responsabilidad culpable, sino el propio destine del hombre (ch. *Ibid., lA-ll)*

[28] Ibíd., 63-64.

[29] A. Gesché insiste en la especial atención que hay que tener para no caer en una culpabilizarían a ultranza (cfr. *Du defi d'aujourd'hui d lafoi du demain, a. c.,* 494-498). teología ha insistido en el carácter dramático del mal. A. Gesché reacciona ante esta realidad diciendo que el mal desborda la intención y que la responsabilidad no coincide exactamente con la culpabilidad.

del hombre, la teología ha insistido en el carácter dramático del mal. A. Gesché reacciona ante esta realidad diciendo que le mal desborda la intención y que la responsabilidad no coincide exactamente con la culpabilidad.

Su argumentación se basa en *la parábola del Buen Samaritano*. En este texto, el responsable del mal no es ni el culpable ni el acusador, sino el que se acerca al herido, con lo cual se produce una inversión fundamental que conviene al tratamiento del problema del mal: el responsable que nos propone el evangelio rompe claramente con la consideración acusatoria de la culpabilidad. Así, para ser realmente responsable, no es indispensable ser culpable, sino más bien todo lo contrario: cuanto menos culpable es uno mas capaz es de ser responsable[30]. Ocurre con Cristo, que es responsable y Salvador, no culpable; y también ocurre lo mismo con el hombre pecador, ante quien hemos de recordar el peligro de dejamos llevar por un culpabilismo arrasador; y de la misma forma sucede también con el prójimo de la parábola del Buen Samaritano, que no es ni culpable, ni víctima, ni acusador[31].

Moralismo de culpabilizarían o la autoacusación obsesiva

El segundo peligro de una moralización exclusiva radica en que puede arrastrar a una culpabilizarían excesiva, «verdadera intoxicación de la conciencia que puede acabar llevando a un fatalismo peor todavía, que envenenaría toda nuestra existencia»[32].

Ya hemos tenido ocasión de señalar el hecho de que la cultura de Occidente se inclina a buscar al culpable más que a ocuparse de la víctima. Pues bien, con la culpabilización se va más lejos todavía: se busca siempre al culpable en nosotros mismos. Y claro que somos culpables!, pero -ironiza Gesché-,

---

30 Cfr. *Le mal, o.c.,* 66.81

31 Parece que se exige otra forma de actuar. Desde la parábola del buen samaritano se impone un principio de actuación desde la misericordia, desde la ayuda a las víctimas. Es la perspectiva que reivindica Jon Sobrino que toma esta parábola como centre para afirmar que cuando Jesús quiere mostrar lo que es un hombre capaz cuenta la parábola que se debe convertir en el principio de actuación del cristiano (ch. *La Iglesia samaritana y el principio-misericordia,* en ID., *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados,* Santander 1992, 31-45).

32 *Le mal, O.C., 66.*

¡no exageremos!. Parece como si todo Occidente estuviera enfermo de culpabilidad[33]. Y por esta enfermedad libra todas las batallas por la vía de la culpabilidad: así ha ocurrido con la *obsesión* (por parte de la Iglesia) de la moral sexual, ¡Cuidado que no ocurra lo mismo con la nueva *obsesión* de la justicia!

Si es que fuera necesario recurrir a la culpa, sentirse culpable más bien, para poder combatir el mal (algo así como situarse por encima del mal, controlarlo, aun a precio de ser los únicos responsables del mismo, único modo de controlarlo por complete) sería una curiosa connivencia, la del mal y la culpa, una inquietante perversión de la creación por la que necesariamente tuviera que existir el mal y por ello la culpa[34]. De este modo mal y culpa, mal y pecado, se situarían al mismo nivel, cuando, al contrario, afirmamos que el mal precede a la culpa, y que de no ser así, el hombre sucumbiría ante el peso del mal que se cierne sobre el mundo[35].

Moralismo de justificación o la injusticia con las víctimas

La moralización encierra un tercer peligro que surge de la doctrina teológica del mal como castigo y del cual ya hemos hablado en parte: el de una justificación inconsciente del mal.

---

33 Gesché, siguiendo el planteamiento de Levinas (el cual recoge en alguna de sus obras o artículos), se pregunta por el malestar de una generación que ha sufrido la guerra, los campos de exterminio, el terrorismo y hasta el paro, situaciones, todas ellas, que le han dejado enfermo de culpa; para siempre culpable. (Cfr. *Du deft d'aujourd'hui d lafoi du demain, a.c.,* 495-498 en el apartado titulado: *'culpabilisme ou dolorisme'; Le mal, o.c., 67* texto en nota).

34 Curiosamente este es el planteamiento de A. Torres Queiruga, que no dramatiza tanto la situación como A Gesché, más bien al contrario, se puede decir que en este aspecto es mucho más optimista. De este modo sitúa el mal en el piano de la necesidad, un mal que es inevitable, condición inherente a la creación misma: de la misma forma que no es posible pensar un círculo cuadrado, no es posible pensar un mundo en el que no exista el mal (cfr. A TORRES QUEIRUGA *Dios el Anti-Mal,* en lD., *Creo en Dios Padre, o.c.,* 109-149; ID., *Replanteamiento actual de la teodicea, a.c.,* 241-292). Llega así a relativizar esta presencia del mal en el mundo al señalar que el dilema de Dios en la creación no estuvo en crear un mundo bueno o malo, sino en crear o no crear. Y si Dios se decide a crear, será porque, a pesar de todo, el mundo vale la pena. Con lo cual la presencia del mal, sin ser negada ni banalizada, queda, no obstante relativizada (cfr. ID., Recuperar la salvación, o.c., 114).

35 Cfr. Le mal, o.c., 66-68.

No es que Gesché quiera entrar en la discusión sobre la necesidad del castigo, ni siquiera de la posibilidad de considerar algunos males como penas; es más sencillo que todo eso: lo que discute es que se haya reducido todo el mal/desgracia a las dimensiones de castigo, ya que es una tremenda injusticia para con las victimas que sufren las consecuencias (ya sean físicas, psíquicas o morales) del mal. Si no queremos dar pasos hacia una justificación total del mal, no se puede reducir todo el mal a castigo; es necesario seguir gritando que todo mal y todo sufrimiento siempre serán extraños a la razón[36].

La culpabilidad no es lo primero. Se subraya la nueva responsabilidad adquirida con relación a la víctima y se insiste en la desviación en nuestro destino que supone el mal.

Este último aspecto, que dirime el paso de la teología moral a la dogmática en relación con el tratamiento de la cuestión del mal, es el que vamos a exponer a continuación.

El mal: un atentado contra el destino del hombre

La cuestión del mal es ciertamente una cuestión de destino[37]. La lucha contra el mal se refiere al ser y la verdadera perversidad del mal reside en la desviación del hombre al perder el camino de su vocación.

La perspectiva moral no tiene suficientemente en cuenta que el mal sea una perdición: el hombre, por el mal, está perdido en el sentido fuerte que tiene esta palabra en la teología dogmática. «Ese es el último reducto del mal/desgracia: ser un error de destino y de recorrido»[38]. Lo que realmente dramatiza el misterio del mal es que al final el hombre se encuentre con un destino equivocado[39].

---

36 Cfr. Ibíd., 68-69.123-126.

37 «L'homme est un etre de destinee, et non de simple morale». Esta cuestión, esta noción de destino, es considerada como la palabra clave de la definición del hombre, una definición que pone al hombre delante de Dios, capaz de asegurarle todas sus promesas. (Cfi. *Dieu pour penserlV: Le cosmos,* Paris 1994, 89-91).

38 *Le mal, o.c.,15*

39 «La question du mal est d'ordie *infernal.* Le drame du peche consiste en une erreur de destinee, non de single morale» *(L 'agonie de la Resurrection ou la descente atix Enfers, a.c.,*

La doctrina clásica del pecado original insistía en las consecuencias del mal. Entonces pensaba en las consecuencias físicas del mismo más que en las consecuencias humanas propias del mal/desgracia, fuera de la reflexión teológica del momento. Hablar del mal en términos de destino es reconocer su alcance infinito, que no se queda en lo personal como parecía indicar la teología moral[40].

Es preciso un desplazamiento de la moral a la dogmática, de ahí que A. Gesché hable de *redogmatizacion* del misterio del mal. Su intención es la de señalar el verdadero y dramático alcance de este problema: la perdición de todo hombre.

De este modo, la teología dogmática ha redramatizado el misterio señalando que la única salida posible al problema está en la redención. Hablar de un error de destino, *exige la bajada de Dios a la tierra*[41] *y a los infiernos*[42], para poder liberar al hombre de este contra-destino que es el mal. La dogmática cristiana ha descubierto que el poder tenebroso del mal no es puramente subjetivo, sino objetivo.

El misterio del mal solicita el desplazamiento de Dios mismo. No es posible superar la caída del hombre con la virtud y el esfuerzo personales como sucedería desde una perspectiva puramente moral del mal; estamos ante un misterio que es mucho más que un asunto moral. Es dura esta expresión de Gesché.

Así pues, la *desmoralización* que propone Gesché, y la consiguiente *redogmatizacion* del misterio del mal, no nos aleja de la realidad del mal, antes bien, se carga al mal de todo su verdadero sentido hasta el punto de indicar que incluso «el hambre en el mundo y las atrocidades que provoca la opresión, tienen que ver necesariamente con la salvación o con la perdición del hombre, y que el Cristiano no puede tratarlas como asuntos de afectividad,

---

21)

40 Cfr. *Le mal, o.* c, 74-77.

41 La 'aovKarapaou;' de la Encarnación (cfr. A. GESCHE, *Dieu est-il capax hominis?,* RTL 24 (1993) 3-37, sobre todo 26-37)

42 En la bajada a los infiernos se da la máxima solidaridad de Dios con el hombre, el máximo acercamiento al supremo mal, el verdadero acercamiento del creador a la condición de la creatura (ch. *L 'agonie de la Resurrection ou la Descente aux Enfers, a. c.,* passim)

de moral o de justicia. El cuerpo siempre ha estado implicado en el destino del alma, también en lo referente a su salvación»[43]. Tales cuestiones, por supuesto que están incluidas en el plan del Reino.

La moral ha quedado desplazada por la dogmática. Este es el último desplazamiento[44] que propone A. Gesché en la teología del mal.

Redogmatización del misterio del mal: la cuestión de Dios[45]

Los problemas del pecado y del drama del mal no pueden tratarse únicamente como problemas de conciencia. «Al hablar del pecado como una ofensa a Dios, la misma tradición demostraba que había guardado bien en la memoria que lo que está en discusión es nada más y nada menos que el destine del hombre, y su destino teologal»[46]. Así pues, la ofensa a Dios no está tanto en que se atente *contra sus derechos* como en que el mal atente *contra nuestro destino*. El daño que el pecado causa en el hombre radica en que nos aparta de nuestros fines: no se trata, pues, de un asunto simplemente *moral* y *subjetivo,* sino *metafísico* y *objetivo*. En el problema del mal está en juego el misterio del hombre. No hay por qué temer la somatización de la cuestión[47].

Tal redogmatizacion del misterio del mal responde a la tesis fundamental de Gesché en la cuestión del mal: que por hacemos detenido demasiado en cuestiones *anónimas y seculares* como el *unde malum?, cur?, quomodo?,* etc., no nos hemos atrevido a plantear la cuestión del mal directamente a Dios y con Dios.

---

43 *Le mal, o.c., 76*

44 A lo largo de la argumentación de A. Gesché, hemos asistido a diversos desplazamientos; del responsable humano al culpable demoniaco; del Dios sorprendido al Dios que desciende *(Descensus ad inferos);* del mal de pecado al mal/desgracia; de la intención al hecho; del curable a la víctima; del acusador al prójimo y de la teología moral a la teología dogmática.

45 Para el tratamiento de este apartado, el mas teológico quizás, he seguido fundamentalmente estas obras de nuestro autor: *Oefysee de la theodicee, enLe mal, o.c.,* 161-180; *Pourquoi Dieu permetdl le mal?,* La Foi et le Temps 22(1992) 293-308; *L'affrontement du mal. Un combat avec Dieu,* Christus 168(1995)411-424

46 *Le mal, O.C., 70.*

47 *Cfr. Ibíd. 74*

Desde este punto de vista se plantea una hipótesis: que la teología debería intentar mirar cara a cara a Dios, como se ha hecho ya en la Escritura (Jacob, Job, Jesús), para plantear la cuestión angustiosa del mal.

Dios implicado en la cuestión del mal: el hombre tiene a quien dirigirse

A pesar de que Gesché no cite expresamente el famoso *'dilema de Epicuro',* no cabe duda de que, de manera más o menos expresa, ha sido el que ha dominado toda la discusión en este punto: «O Dios puede y no quiere evitar el mal, y entonces no es bueno; o quiere y no puede, y entonces no es omnipotente»[48] En el fondo de la pregunta por el mal que el hombre acaba planteando a Dios, está el tema de la Bondad y la Omnipotencia divinas: si Dios es Todopoderoso podría eliminar el mal; si no puede, ¿acaso no es bueno? O también, si Dios es Todo- bondad, puesto que existe el mal, ¿será que no es Todopoderoso?[49]. El hombre no encuentra palabras para explicar el mal, como tampoco encuentra razones, y por eso no deja de preguntarse por el mal, por lo incomprensible y absurdo que resulta, procurando no caer en el otro absurdo que sería permitir el mal sin oposición alguna.

Ante la posibilidad de que las preguntas del hombre no estén bien dirigidas hacia quien puede ofrecer alguna respuesta, y ante los datos de la Escritura (hemos partido de una lectura hermenéutica a la que hemos dado gran importancia) y de los planteamientos del hombre de la calle, Gesché se pregunta si no habrá que dirigir la pregunta directamente a Dios. «Es verdad que el mal puede y debe ser estudiado en sí mismo, filosóficamente, cara a cara, ya que

---

[48] El dilema complete dice: «O Dios quiere quitar el mal del mundo, pero no puede; o puede, pero no lo quiere quitar; o no puede ni quiere; o puede y quiere. Si quiere y no puede, es impotente; si puede y no quiere, no nos ama; si no quiere ni puede, no es el Dios bueno y, además, es impotente; si puede y quiere -y esto es lo más seguro-, entonces ^de donde viene el mal real y por qué no lo elimina?» (O.GIGON (ed.), *Epicurus,* Zurich 1949, 80, cit. en A. Torres Queiruga, *Replanteamiento actual de la Teodicea: secularización del mal, ponerología, pisteodicea,* 275; el mismo Torres Queiruga ya había aludido a ese dilema en *Recuperar la salvación, o.c.,* 86). Numerosos autores se refieren a este famoso dilema (ch. J.L.RUIZ DE LA PENA, *teología de la creación,* Santander 1986, 161). Un dilema curiosamente omitido por nuestro autor.

[49] Cfr. *Pourquoi Dieu permet-il le mal?, a.c.,* 293; *L'affiontemenf du mal,* 411, donde Gesché atribuye tal planteamiento a santo Tomas en lugar de citar el dilema tal y como lo plantea Epicuro (ch. *supra).*

es el mal del hombre. Pero esto no puede ser motivo de distracción, olvido o evasión de mirarlo ante Dios, *coram Deo»*[50].

Es un hecho que el hombre eleva muchas veces su voz, lanzando gritos que hasta llegan a insultar a Dios; gritos que nacen de un ser que sufre situaciones de mal y ante las cuales se rebela. Pues si esto es así, ¿no será el creyente el que debiera elevar las preguntas que provoca el problema del mal en SU corazón hasta *el altar de Dios?* Preguntas que en algunos casos pueden estar cerca de la blasfemia y que deben proponerse sin miedo, conscientes, no obstante, de la *di lieu I tal* (lugar desde el que se habla) que entraña dirigirse a Dios para hablarle del mal. Puede servir de ánimo el que, a propósito de la contestación que Job dirige a Dios, santo Tomas escriba: «Esta disputa entre el hombre y Dios podría parecer inconveniente debido a la distancia que los separa. Pero hay que tener en cuenta que la diferencia entre los interlocutores no cambia para nada la verdad. Cuando se dice la verdad, sea quien sea el adversario, uno es invencible»[51].

Dios no tiene nada que ver en la cuestión del mal

En un articulo del año 1986 Gesché presentó lo que vino a llamar los tópicos de la cuestión del mal, los distintos modos de presentar a Dios en relación con el enigma del mal que ha habido en la historia[52]. La primera reacción ante el problema del mal da lugar a dos planteamientos: *Contra Deum y Pro Deo*, en contra o a favor de Dios. Dos enfoques radicalmente opuestos que se centran en el Dios de los filósofos.

Contra Deum: el mal como principal argumento contra Dios

La primera forma, sin duda la más antigua, de reaccionar ante el problema del mal, es la de denunciar a Dios: *Malum, ergo non est Deus,* si hay mal, es que Dios no existe. Esta fórmula, este tópico, ha venido a constituir la forma

[50] *Le mal, o.c.,* 16.

[51] *Expositio super Job,* 13,3, cit. *En ibíd.*

[52] Cfr.. *Topiques de la question du mal*, RTL 17(1986) 393-418. Este mismo articulo ha sido retomado en diversas ocasiones por su autor. En lo sucesivo nos referiremos a estos tópicos

más clásica del ateísmo[53]. «Dios, considerado como responsable directo o indirecto del mal al no haber podido o querido impedirlo, no existe ni puede existir; a no ser que se le considere perverso o inútil, lo cual destrozaría su imagen»[54].

Estamos ante el grito desesperado del hombre que está *tocado* por el poder del mal. Un grito que no estamos cualificados para minimizar. Este hombre se dirige a Dios para demostrar su repulsa del mal, para poner de manifiesto el escándalo de la irracionalidad del mal. En este caso se puede decir que la blasfemia es sana, pues más que ser un grito contra Dios, es un grito contra el mal, eso sí, dirigido a Dios, precisamente porque existe y porque quien blasfema no busca sino su rostro. Se trata de una reacción normal. Es más, seria inquietante que alguien escandalizado por el mal, no se atreviera o no pudiera lanzar su grito de repulsa a Dios, al parecer el único interlocutor posible, como lo muestra el mismo libro de Job[55].

Además, la deducción de la no-existencia de Dios a partir de la existencia del mal ¿no presupone en cierto sentido su existencia? ¿No seria mas lógico concluir que existe un Dios malo? Lo que sucede es que la deducción de su no-existencia presupone una idea de Dios en total contradicción con el mal. Este es un dato importante. A pesar de ello el creyente debe reconocer que la fe en Dios seria más limpia y más fácil de no existir el mal[56]. El problema del mal, ya lo intuíamos desde el principio, es crucial para la teología.

Curiosamente, en el núcleo de la *roca del ateísmo* (tradicionalmente el problema del mal), y del planteamiento por el que se concluye la no existencia de Dios, se baraja una idea muy elevada de Dios: el Dios en el que creería o querría creer el no creyente, no es un Dios cualquiera. ¡increíble! Se diría que tal planteamiento defiende a Dios contra su obra, la cual, precisamente porque existe el mal, es considerada indigna de su Creador, Atónito, Gesché se pregunta si acaso el acusador de Dios no tiene a menudo una concepción más elevada de Dios (pues niega su existencia) que el defensor que proclama

53 «¿Por qué sufro? esta es la roca del ateísmo» (expresión de G.BUCHNER, cit. en H.KUNG, *Ser cristiano,* Madrid 1977, 547).

54 Le mal, o.c., 16.

55 Cfr. *Pourquoj Dieu permet-il le mal?, a.c.,* 294-295.

56 Cfr. *Le mal, o.c.,* 18.

DOI: 10.59853/RAT60-2024-0206
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 60 - 2024 / julio - diciembre

su existencia, a menudo sin reflexionar demasiado. Aparece de nuevo la tremenda y sobrecogedora actuaba del libro de Job.

La cuestión está abierta: cuando el hombre reacciona porque sangra y porque está animado por un deseo elevado y exigente de Dios, la cuestión debe ser acogida y replanteada de nuevo por el creyente. Es su obligación hacerlo.

Pro Deo: la defensa de la inocencia de Dios frente a toda responsabilidad en el mal o el reto de la teodicea

La otra manera de reaccionar ante el problema del mal, tan clásica y tradicional como la anterior, aunque radicalmente opuesta, procura la absoluta defensa de Dios en el proceso del mal. Dios no se *mancha* con esta cuestión tan escandalosa. Este tópico que nuestro autor denomina *Pro Deo,* es una forma de reaccionar que, a pesar de todo, tampoco satisface el elevado deseo de Dios que reside en el hombre.

Este tópico nos sitúa ante el discurso propio de la teodicea: se trata de hacer a Dios inocente de toda responsabilidad en el mal. Los argumentos son, unas veces, de tipo negativo (mostrar cómo y por qué no se puede considerar a Dios responsable, directo o indirecto, del mal, ni en su origen ni en su continuidad); y otras de tipo positivo, ya se trate de argumentos éticos[57], cosmológicos[58] o metafísicos[59].

Pero este argumento a favor de Dios, aunque goza de buena intención, es apresurado y rápidamente nos *deja en la estacada*. Tan pronto se invoca el principio de *qué Dios permite el mal,* como la tesis del *mejor de los mundos posibles* y de *la armonía del conjunto*. Pero da la impresión de que se quiera disculpar a Dios demasiado aprisa ¿Se le podrían dar respuestas similares a una madre que está viendo morir a su hijo?[60] La cuestión está paralizada.

---

57 Tesis de la prueba y del castigo

58 Tesis del mejor de los mundos posibles

59 Según los cuales el mal no tiene ser y es más bien una ausencia

60 Cfr. *Le mal, o.c.,* 296. Me remito también a la tesina de licenciatura de M" EUGENIA RUEDA, *Mujer por qué Horas y a quien buscas,* Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1996, un excelente estudio estructuralista de cinco relates de mujeres desde los que se construye una forma concreta de hacer la teología, de entender a Dios y al hombre y a la mujer; un trabajo

Nos encontramos en un callejón sin salida donde no hay lugar para la esperanza. «Con tales discursos de justificación es la misma imagen de Dios la que queda en entredicho»[61]

Lo que ocurre es que no estamos hablando del Dios de salvación, del Dios preocupado por la cuestión del mal, una cuestión que afecta al hombre y a Dios; un Dios así no permitiría ser excluido de la cuestión a toda prisa. El nuestro es el Dios responsable de su creación.

En este punto, la apologética de la teodicea parece haber olvidado al Dios de la Escritura, quizá, precisamente, por querer honrarle demasiado o por una preocupación infantil que busca dejar a Dios en buen lugar, al Dios de Job, de Jacob y de Jesús que escucha las preguntas de los hombres, y hasta los gritos que se dirigen contra él y que responde pacientemente.

Como sucedía en el planteamiento anterior *(Contra Deum)* este segundo falla por la base a partir de una concepción apriorística de Dios. Tal defensa de Dios únicamente tendría validez variando de raíz el planteamiento: que Dios no va precedido de nuestras definiciones, las cuales están mas bien lejos de cómo se presenta a los hombres en la Escritura, por ejemplo. Es Dios mismo quien debería defenderse y hablamos para decimos como responde y cómo reacciona a la objeción del mal. Es preciso que modifiquemos, y mucho, la idea que tenemos de Dios[62]. Que demos a Dios la palabra.

Pero es el argumento *defensor* de la teodicea no cumple las expectativas de los hombres ya que no contesta a los gritos que se lanzan contra Dios, esos que se hacen blasfemias y que brotan de la sangrante experiencia del mal, incluso cuando Dios ha reconocido al hombre el derecho de gritarle, y de gritarle a la cara: «no se le puede impedir a Dios escuchar el clamor de su pueblo (Ex 6,5)[63]. En realidad, este grito expresa la confianza en Dios más que su rechazo o su insulto; es el grito *audaz* de Jesús en la cruz, audacia que domina toda la lógica cristiana de la lucha contra el mal.

---

realmente enriquecedor para aquellos a quienes preocupan las cuestiones teológicas pero que no olvidamos la relación de esta disciplina con la realidad que nos rodea.

61 *Le mal, o.c.,* 71.

62 *Cfr.Ibid,* 19-22.

63 *Pourquoi Dieupermet-il le mal?, a.a,* 297.

Al mal no se le puede mirar más que con los ojos del escándalo, o al menos de la sorpresa y de la extrañeza; y el discurso sobre Dios y el mal, ya sea del *Contra Deum* o del *Pro Deo,* no puede acallar el grito que el hombre dirige a Dios porque el mal es indefendible[64].

El primer tópico excluía a Dios por defecto: no hay Dios; este último lo excluye por exceso: Dios está por encima de la cuestión. Parece como si se afirmara que a Dios no le importa la cuestión del mal; cuestión que ha quedado al margen, pues, aunque en ambos casos se le ha preguntado a Dios, hasta con violencia, se ha hecho siempre desde la distancia, sin implicar verdaderamente a Dios: se acusa o se defiende a Dios, y mientras, nos olvidamos de la cuestión del mal. Nos preocupamos más por Dios que por el mal y por el hombre. Orillando a Dios se ha eludido un problema radicalmente humano[65].

Una nueva perspectiva: Dios cuestionado por el mal

Cuando el hombre se plantea el problema del mal, pone a Dios en cuestión. Entonces cae fácilmente en las dos posiciones extremas que, tanto si se trata de razonar su no existencia como su inmensa grandeza[66], acaban por excluirlo de la cuestión. Parece como si la preocupación del hombre por Dios le haya llevado al olvido de sí mismo y de su problema: el mal.

Pero ¿de qué Dios hablamos? Es que, en realidad, se ha estado hablando del Dios de los filósofos, y no del Dios de los creyentes; estaba en juego el Dios-en-si o para-sí, y no el Dios-para-nosotros. Se había partido de «una concepción aséptica de Dios, de un Dios de diccionario y en estado puro que no sabe nada del hombre: un Dios que no puede ni pensarse comprometido con el mal»[67], Pero entonces ¿es que no se puede pensar el mal en relación con Dios? No con el Dios de los filósofos. El mal no es un problema que se

---

64 *Cfr. Lemal,o.c.,70-71*

65 *Cfr. Ibíd., 22-23*

66 Los dos tópicos del Dios de los filósofos. *Contra Deum* y *Pro Deo,* uno en contra de Dios y otro que lo excluye de cualquier posible implicación en el problema del mal.

67 *Pourquoi Dieu permet-il le mal?, a.c.,* 298. Es preciso que vayamos no a la noción de Dios, ni siquiera a la noción que tenemos del mal, sino a Dios mismo, al mal tal y como es vivido por sus víctimas (efi; C.S.LEWIS, *Una pena en observación,* (excelente traducción de C. Martín Gaite) Barcelona 1994, 92)

pueda resolver teóricamente, se trata de un misterio a esclarecer vivencialmente[68]. La razón no puede contra el mal.

No ocurre lo mismo con el Dios de la fe, que parece no necesitar tantas precauciones. Creer en el Dios de la fe «es creer que puede ser introducido en la cuestión del mal, sin necesidad de preservarlo o ponerlo a cubierto como al Dios de los filósofos, tan preocupados como estábamos por su honor o su indignidad»[69].

Nosotros sabemos (y creemos) que Dios puede y debe ser cuestionado por el mal, que lo que no merece en ningún caso son tales excesos de honor o de indignidad que planteaban tanto los defensores de Dios (*Pro Deo*) como sus acusadores acérrimos (*Contra Deum*). Si, nuestro Dios tiene que ver con la cuestión del mal; por eso nuestros gritos no son una simple blasfemia, sino un intento de que la cuestión del mal pase directamente por Dios, que se plantee en El. Es el tópico que Gesché ha denominado *In Deo*. Un gesto y una actitud, específicos del creyente, y desconocidos para el filósofo.

In Deo: el hombre piensa en Dios como implicado en el mal

Estamos ante lo más propio de la teología, su compromiso primordial: «sea cual sea la cuestión, tomaría y situarla en Dios, hacer que atraviese la palabra Dios como una *resistencia* y ver qué sucede»[70].

Pero en realidad el creyente *audaz* que aparece vinculado a este planteamiento no es el primero en tomar la iniciativa de esta especie de dialogo desigual. Antes bien es el mismo Dios el que ha tornado de antemano esa iniciativa. Las formulaciones sobre el *Cordero de Dios* (que lleva sobre si el mal del mundo) y del *Descenso a los Infiernos* (donde Cristo es representado descendiendo el mismo alas tinieblas del mal) nos recuerdan que Dios no ha eludido la cuestión, y que, a partir de ese momento en el que Dios ha hecho del mal su propia causa, y ha tornado sobre si ese problema *(Qui tollit)* nos

68 *Salvifici Doloris,* 14-18.

69 *Pourquoi Dieupermet-il le mal?, a.c.,* 298.

70 *Le mal, O.C., 24*

DOI: 10.59853/RAT60-2024-0206
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 60 - 2024 / julio - diciembre

está permitido plantearla o verla planteada en él[71]. La razón de este nuevo planteamiento radica en la constatación de que nuestro Dios es un *Dios de salvación,* un Dios que no nos deja solos ante el problema (misterio) del mal.

«Dios ha de recobrar su verdadero lugar. El del protagonista en el drama del mal»[72] Ahora bien, blasfemar contra Dios no es decide que está implicado en la cuestión del mal, sino más bien lo contrario, acusarle de no tener nada que ver con el problema, que no puede soportar la cuestión y que no puede hacer nada por el hombre. Es así cuando la cuestión del mal empieza a plantearse correctamente.

Curiosamente, en esta cuestión la teología demuestra estar más cerca del hombre que la filosofía: su preocupación por el Dios-para-nosotros, le permite salir al encuentro del hombre alii donde están los problemas y los clamores de la humanidad. La cuestión del mal se convierte así en una cuestión teológica por excelencia[73], pues el hecho de que Dios se plantee el problema del mal en-sí, no significa que esto *le esté permitido* (o *pueda hacerlo),* sino que resulta necesario el que lo haga así por pertenecer a la naturaleza misma de la cuestión del mal.

Gesché radicaliza la cuestión diciendo que si hay una cuestión verdaderamente teológica es esta, por lo que el reto de la teología viene a ser hacer de tal cuestión, que es *cuestión del hombre,* una *cuestión de Dios,* del Dios que sale al encuentro del hombre liberándole de su soledad antropológica y del fracaso demostrado *(Contra Deum* y *Pro Deo)* por la filosofía en este campo[74]

Pero ahora surge la pregunta del como: ^como incluir a Dios en la cuestión del mal? Gesché ha buscado la respuesta en los tres testigos privilegiados que se han dirigido a Dios para plantearle la cuestión: Jacob, Job y Jesús. Los tres le han hablado. Todos ellos le han gritado. Es el creyente el que habla con Dios. Es el tópico del *Ad Deum*. Definitivo.

---

71 *Cfr. Ibid., 24-26*

72 *Ibid.,71*

73 E.Kaut y P.Ricoeur reconocen su deuda con la teología cuando dicen que esta va aquí más lejos que la filosofía (OS'. *Ibid,* 26).

74 *Cfr. Ibid, 25-26*

Revista Aragonesa de Teología
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Ad Deum: el hombre, como Jacob, Job o Jesús, pregunta a Dios por el mal

El diálogo del creyente con Dios pone de manifiesto el rechazo de las dos soluciones fáciles: la de *dejar a Dios al margen* de la cuestión y la de su *justificación.* Así se mantiene la existencia de Dios, a diferencia del *Contra Deum*, sin renunciar a enfrentarse con él, a diferencia del *Pro Deo*.

Hablar con Dios de la cuestión del mal, el *Ad Deum,* es en el fondo el *Contra Deum* del cristiano, pues no se detiene en el mal, sino que hace de él una pregunta que, a diferencia del no creyente que la guarda para sí, la dirige a Dios. «En el fondo, el *Ad Deum* toma del *Contra Deum* lo que tenía de legitimo: se atreve a plantear la cuestión, e incluye lo que había de valido en el *Pro Deo,* en la medida en que el *Ad Deum* (como toda oración y toda interrogación) está dispuesto a exculpar a Dios. Esta actitud del creyente mantiene a la vez la existencia (posible) de Dios y la objeción (también posible) contra el (o contra la representación común que de él se tiene)»[75].

La peculiaridad teológica de esta actitud está en que el hombre había a *(Ad)* Dios, se dirige a el: pasa «de la tercera persona, *el* (del *Contra Deum y* del *Pro Deo),* al *tu;* de la discusión de un *monologo* interior (se discute sobre Dios) a la discusión propia del *dialogo* interpersonal (hablo del mal a Dios mismo)»[76].

En tal situación el mayor error de Dios y del hombre seria encerrarse en el silencio. Por eso, sea cual sea la actitud que adopte el hombre que se dirige a Dios, rompe el silencio que rodeaba el enigma del mal. Obrando as! el hombre mantiene al mismo tiempo: su dignidad de hombre ofendido por el mal (de un mal que me viene de fuera, que me asalta por sorpresa, del que soy su víctima), el respeto de un Dios en el que sigo creyendo (precisamente el hablar con Dios, que no es otra cosa que la *oración,* es el gesto más claro de que se cree en Dios; de que, a pesar del mal - es el caso de Job-, el creyente se resiste a dejar a un lado a Dios) y tiene el derecho a preguntar: el derecho a gritarle a Dios a la cara, el derecho propio de quien sabe que Dios está implicado en la cuestión del mal.

---

75 *Ibid.,* 27 (texto en nota)

76 *Ibid.*

DOI: 10.59853/RAT60-2024-0206
ISSN: 1135-0457
Año XXX - Nº 60 - 2024 / julio - diciembre

Al hablar con Dios y al enfrentarse a él por este desajuste que provoca la cuestión del mal, el hombre está obligado a *luchar contra toda esperanza,* porque hablar con Dios significa creer en una presencia: en que es posible una respuesta. Esta actitud se basa en la necesidad del hombre de romper su soledad y de salir en busca de una alteridad necesaria, aunque sea apelando a Dios. Una necesidad tan profunda que a veces toma la forma de un adversario[77]': parece como si Dios tuviera que tomar la forma de un enemigo para que su alteridad sea provechosa para el hombre. «En esta terrible cuestión del mal ¿no será Dios, aquel contra el que el hombre tiene que pelear, el *Ecce homo* que acepta que le lluevan todos los golpes?[78] La figura paradójica del *Ecce hommo* [79]parece sugerir el derecho del hombre a golpear a un Dios inocente que parece estar alii para soportar del hombre ese gesto de rabia y de rebeldía contra el mal; porque ¿no es el *Ecce homo,* el primer gesto de un posible sobresalto contra el mal? ¿no es ese el primer gesto Salvador, anterior a todos los discursos y a la acción misma? ¿no quiso el mismo Señor pasar por esa situación antes de que se pudiera hablar de su resurrección?

El creyente debería tener más en cuenta el grito dirigido a Dios. No se trata de una cuestión exclusiva de los no creyentes de la que cabe deducir la no existencia de Dios, sino de una cuestión que debe ser tomada en serio también por el creyente para asegurar que no conduce precisamente a la negación de la divinidad.

El hombre, el creyente, debe hacer suyo el combate contra Dios como Jacob, como Job, como Jesús. Únicamente «si el creyente, aunque sea de manera analógica, puede pensar un debate en el seno mismo de Dios, un *Deum contra Deum* (Entero) en el que Dios, en nombre de su misericordia, luche contra su justicia, será mucho más legitimo hablar, no del *homo contra Deum,*

---

77 Nos referimos al combate de Jacob con Yahvé (Gn 32,23-30) al que ya hemos hecho referencia en el capítulo anterior (ch. páginas 28-30)

78 *Le mal, O.C., 29*

79 La expresión *Ecce homo* (Jn 19,5) describe lo paradójico de la persona de Jesús: «vestido de rey, en forma lastimosa y humillada; presentado como un hombre, siendo Hijo de Dios; un embustero, siendo verdad y habiendo venido a dar testimonio de él; condenado a muerte, siendo el Hijo del hombre con poder decisorio sobre la suerte de los hombres; el Hombre celeste, en la más absoluta humillación; rechazado por su pueblo y por Roma, siendo el Señor de los lectores del evangelio» (F.FERNANDEZ RAMOS, *El Nuevo Testamento II,* Madrid 1989, 59).

sino del *homo ad Deum»*[80]. «E1 grito del creyente quedara, como el de la oración, lejos de todo escándalo fácil y demagógico, en la presencia del que ve en lo secreto (Mt 6,6)»[81].

Es preciso asumir con valentía el escándalo del mal delante de Dios. Entonces «se le ayuda a Dios acusándole, pues se le permite ser vencedor en vez de vencido. Luchando contra él y no dejándole ser combatido, como hicieron Jacob, Job y Jesús, se le permitirá mostrarse tal como es: como aquel que, cargando con el mal, lo combate y es su mayor adversario»[82] «Pues esta cuestión del hombre es una cuestión de Dios y para Dios, una cuestión que el mismo se plantea y que atenta contra su propio misterio»[83].

Cuando el creyente se dirige a Dios descubre que no está solo: el hombre queda a salvo, ya no está solo ante la fuerza de un mal que ostenta todos los derechos contra él[84]. Porque, antes, el hombre sin Dios tenía que cargar con todo el peso del mal[85] pero, ahora que la modernidad que vivimos parece proclamar la vuelta del hombre a Dios al introducir a Dios en la cuestión y afirmar que está metido en la causa del mal y que es el primer afectado por la cuestión, Dios mismo se nos descubre como la salvación para el hombre: es necesario que Dios viva para que el hombre no muera[86]

---

80 *Le mal,* o.c., 31 (texto en nota).

81 *Pourquoi Dieu permet-il le mal?, a.c.,* 302

82 *Le mal, O.C., 32*

83 *Pourquoi Dieu permet-il le mal?, a.c.,302*

84 El hombre no está solo en el mundo, sino que nuestro destino de seres finitos, mortales y pecadores, ha sido compartido y superado por Dios: *«Deus natus, Deus mortus, Deus passus, Deus crucifixus»*. En este punto es donde la teología de la cruz debe tomar su máximo protagonismo (cf; J.MOLTMANN, *El Dios crucificado, o.c.).*

85 La época de la sospecha descubrió, con Marx, Freud y Nietzsche, seguidos más tarde por Sartre, que Dios había muerto, que no existía. En pura lógica, el hombre era entonces el único superviviente tras la muerte de Dios, de manera que lo que había sido una objeción contra Dios, el problema del mal, pasaba a ser una objeción contra el hombre, que se convertía en el único responsable posible. La muerte de Dios cargaba de culpa al hombre y le hundía mas aun en su propio pecado.

86 Cfr. *Le mal, o.c.,* 39-41.162-167

Revista Aragonesa de Teología
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

La cuestión del mal ya no es exclusiva del hombre: hombre y Dios afrontan la objeción del mal

Desde el momento en que el *Ad Deum* ha legitimado el derecho del hombre de interpelar a Dios en la cuestión del mal, se descubre que la cuestión que hasta ahora había sido tratada como exclusiva del hombre, lo es también de Dios. Es Dios mismo quien plantea la cuestión como suya, y quien responde a ella.

Así como la teodicea mantenía a Dios fuera de la cuestión y hablaba de la *permisión del mal,* la Escritura nos muestra un Dios escandalizado por el mal y nos habla más bien de un combate. Estamos hablando ahora desde universos distintos[87]. Dios no propone una teoría del mal, sino que se propone como el *Adversaria* del mal, como el primer sorprendido y el primero en plantearse la cuestión[88]. Un adversario potente y Salvador que sale al encuentro del hombre movido, misericordiosamente, por la injuria que el propio mal ha cometido contra el hombre, y que -en el planteamiento de Gesché- aparece personificado en el demonio- serpiente.

La Escritura responde al mal: «el mal que ha sorprendido a toda la creación no debe dejar lugar al mas mínimo compromiso y debe ser combatido inmediatamente. Y Dios se presenta de inmediato. O mejor quizás, el hombre descubre que el combate que ha emprendido, por ser el mismo combate que el de Dios, lo lleva a cabo con Dios, *cum Deo*>>[89]. Nuestros clamores, nuestros gritos, coinciden con los de Dios, que por eso ratifica los procesos de Jacob, de Job y del mismo Jesús, a pesar de lo escandaloso de cada uno de ellos. Y es mas, «no sedlo el grito del hombre no es ilegitimo, no solamente coincide con el mismo clamor de Dios, sino que le permite a Dios manifestarse absolutamente tal como es: quien, en presencia de este enigma intolerable

---

87 La respuesta cristiana al problema del mal se propone como inversión radical de la teodicea deísta que considera ha a Dios inocente del mal del hombre y capaz de evitarle tal mal Con palabras de D. Bonhoeffer: «Dios es impotente y débil en el mundo, y solo así esta Dios con nosotros y nos ayuda (...). La religiosidad humana remite al hombre necesitado al poder de Dios en el mundo (...). La Biblia lo remite a la debilidad y al sufrimiento de Dios» *(Resistencia y sumisión,* Barcelona 1969, 210; cff. también U. EIBACH, *El dolor del hombre y su imagen de Dios,* SelTeol 92(1984) 331; *Le mal,* 179).

88 Cfr. *Le mal, o.c.,* 32-33

89 Ibíd. 34.

e incomprensible, no deja las cosas tal y como estaban, sino que se siente el itiismo confrontado con ellas»[90].

La posición de Dios ante el mal (es Dios quien lleva la iniciativa, el primero que se siente afectado[91]), es radical y deja en la sombra todas las demás posturas; «su relación con él es esencialmente agónica»[92]. Dios es la respuesta personal al mal. Con Dios *(Cum Deo)* la cuestión alcanza toda su hondura, porque es cuestión del hombre hasta en Dios, de manera que, sin mermar el carácter incisivo que tiene esta cuestión para el hombre, el *Contra malum,* se convierte en un *Cum Deo contra malum.* «E1 mal no es ya una objeción contra Dios, al contrario, es Dios quien se convierte en una objeción contra el mal»[93]. El mal es un enemigo común para Dios y para el hombre: ante el solo son admisibles la oposición y el combate.

Es más, podemos afirmar que el mal resulta ser una forma de dársenos y de expresarse la finitud y la deficiencia constitutiva de las cosas, cuyo conocimiento lleva al hombre a la afirmación de Dios como única explicación posible de la existencia de un mundo finito y caduco. Ya dijo santo Tomas *«Si malum est, Deus est»*[94], pues la existencia del mal y su experiencia por parte del hombre, le llevan a afirmar a Dios. Pues si el hombre no tuviera la posibilidad de pensar en un ser bueno en quien esta realidad del mal no existiese o no se diese, el hombre no seria capaz de hablar de mal, dolor, sufrimiento, sino que aceptaría la realidad tal como es sin más cuestionamientos, como fruto incluible de la naturaleza misma de la historia. El mal no es ya la anti-teodicea y el generador de ateísmo que pretenden algunos,

---

90 *Ibid.* (De todas formas, para aceptar una argumentación de este tipo, es precise recordar que lo que hacemos es hermenéutica y no etiología, teología y no filosofía).

91 Se aplica la lógica divina del *Prior* proclamada por el evangelio de Juan: Dios es el que lleva la iniciativa y el primer afectado por todo lo que sucede en el mundo.

92 *Le mal, o.c.,* 71.

93 *Ibid., 36*

94 El texto original dice: *«Si malum est, Deus est. Non enim esset malum sublato ordine boni, cuius privatio est malum. Hie autem ordo non esset, si Deus non esset»,* que traducido dice así: si el mal existe, Dios existe. Pues el mal no existiría si desapareciese el Orden del bien, cuya privación es el mal Y tal orden no existiría si Dios no existiera. *(Suma contra los gentiles,* Madrid 1953, 273).

sino que, paradójicamente, se toma en pro-teodicea, en el pretexto mismo de la existencia de Dios[95].

Nos encontramos así ante las nuevas coordenadas de una *tercera modernidad*. Ha pasado ya la *modernidad* de la teodicea clásica por la que se buscaba una demostración de Dios en la que este quedara a salvo incluso del problema del mal (Hegel, Kant, Leibniz), y la *modernidad de la sospecha* inaugurada por Marx, Freud y Nietzsche donde un Dios muerto había hecho caer al hombre en una *superculpabilización* y le había dejado solo ante todas las objeciones que antes se habían planteado respecto a Dios. Desde esta nueva perspectiva el hombre podría hallar un camino por el que volver tímidamente a Dios; sería como si el mundo escuchase de nuevo la fe[96].

La teología frente a la filosofía: la teodicea de la objeción

Una vez más los argumentos de la teología parecen estar por encima de los de la filosofía precisamente por estar aquella más cerca del hombre, de sus aspiraciones y problemas. En estas nuevas coordenadas debemos replanteamos una teodicea que sea capaz de descubrir un nuevo Dios seriamente afectado por la objeción del mal, cuestión que el hombre plantea a Dios con toda legitimidad, con todo derecho y con toda aspereza también.

A lo largo de toda la Escritura y hasta nuestros días, las voces de Abel, de Job, de Raquel llorando por sus hijos, el grito de Jesús en la cruz y los gritos y las blasfemias del hombre sufriente ante la afección del mal a través de los tiempos. Dios mismo está implicado en la objeción del mal.

El Dios que escucha las palabras de reproche de Job puede que este más presente alii donde es objetado. La teodicea tiene que tomar nota de esta nueva situación[97].

---

95 J.L.RUIZ DE LA PENA, *Teologia de la creacion, o.c.,* 159-166; J.DE SAHAGUN LUCAS, *Dios horizonte del hombre, o.c.,* 272-277; A. GESCHE, *Topiques de la question du mal, QiiLe mal, o.c.,* 16-44.

96 Cfr. *Le mal, o.c.,* 161-167; *Dieu pour penser IV: Le cosmos, o.c.,* 83-117; Le *monde ecoufe lafoi,* enKGRYSON (ed.), *Natur et mision de luniversite cafholique* (actes du coHoque organise par la faculte de theologie et par iniciative de Mgr.Massaux, LLN 25 avril 1986), Louvain la Neuve 1987, 51-66.

97 Cfr. *Le mal, o.c.,* 168-169

Surge así una nueva concepción de la teodicea que A. Gesché denomina *teodicea de la objeción,* la cual nos devuelve nuestro derecho más propio que es el de gritar cuando lo necesitemos. Un grito que puede llegar hasta la blasfemia, pero que no por ello debe ser reprochado. En el fondo estamos ante la teodicea que afronta por primera vez la posibilidad de encontrarse con Dios en los *recovecos* de SU contradicción y de su escándalo. Una teodicea que vuelve a buscar una respuesta, como en los orígenes, en la cruz y en el sepulcro, los momentos supremos de locura y de escándalo para todos los hombres. Una teodicea que busca a Dios en su objeción *(Deus absconditus)*[98].

Es claro que no carece de sentido el proceder de esta manera: la lógica Cristiana introduce la objeción a partir de la fe en la creación: Dios crea al hombre libre, lo cual implica la posibilidad misma de que Dios sea objetado, pues el hombre puede impedir los deseos de Dios sin que nada ni nadie se le puedan oponer. "Dios se ha atrevido con la paradoja de suscitar un ser finito, con capacidad de oponerse a su Dios. Ahí encuentra fundamento teológico la posibilidad de la objeción contra Dios"[99].

De este modo el mal, el lugar de la objeción de Dios, se convierte en camino hacia Dios. En muchas ocasiones, los lugares de *kénosis* y de *ausencia* de Dios, acaban convirtiéndose en lugares de *epifanía* y de *revelación*.

Gesché afirma que Dios es eminentemente objetable por tres razones:

- porque es un hecho que Dios no es evidente;
- porque de existir Dios, no parece que fuera a coincidir con los fantasmas que nos hemos construido sobre ese[100];
- porque la objeción del mal es una verdadera objeción que no se puede *ablandar* y de la cual no podemos eliminar la carga de escándalo y de contradicción que conlleva.

---

98 Cfr. *Ibid.,* 171-180

99 *Ibid,* 172

100 Solo a modo de ilustración, podemos caer en la cuenta de la diferencia sustancial entre la concepción de la justicia divina que aparece en la Escritura, caracterizada sobre todo por el aspecto de misericordia, y el concepto de justicia que manejamos en nuestra sociedad que se basa en un conjunto de leyes impertérritas ante los comportamientos humanos y las causas que los han motivado.

Una teodicea que se enfrenta a la objeción de Dios es eminentemente más cercana al hombre que la teodicea clásica, la cual pecaba de ignorancia por no reconocer, tanto al Dios de Job y de Jesucristo, como el clamor de los hombres e incluso su muerte. Enfrentándonos con la acusación que se vierte contra Dios estamos en la pista de la verdadera teodicea. Además, presentando a Dios la objeción del mal, expresamos la verdad de lo que llevamos en el corazón: afirmamos que en Dios se dan la sorpresa y el escandalo primigenios; y que los discursos demasiado ligeros a favor de Dios no le honran demasiado. No hay duda que Dios es el verdadero *adversario* del mal[101].

Para finalizar cabe decir que el primer *Malum contra Deum* se invierte así definitivamente. El descubrimiento de Dios en la objeción del mal nos habla ahora de un *Deum contra malum*. «Dios se convierte en su propia teodicea. Dios prueba a Dios»[102]. Una teodicea que resulta ser al mismo tiempo una antropodicea, puesto que cuando el hombre llama a las puertas de los dioses, es justificado; la vida de Dios es la prueba de la vida del hombre: para la teología es imposible separar la causa de Dios de la causa del hombre.

Una vez más repite Gesché el peligro que comporta para el creyente el evitar mirar las dificultades *cara a cara,* aunque se trate de la máxima dificultad y de la máxima irracionalidad que es el mal. De lo contrario, «si solo sienten esa dificultad los no creyentes, acabar^ creyendo que nosotros no tenemos ni oídos ni palabras. Serán ellos los únicos que recuerden la realidad de la objeción y nosotros no tendremos ningún derecho a decides que están equivocados. Así pues, esta nueva teodicea volverá a encontrar al hombre, y así encontrará también al verdadero Dios, al *Dios verdadero nacido del Dios verdadero»*[103].

---

101 Cfr. Ibíd., 176-179.

102 *Ibid,* 177.

103 Ibíd.,180