

ACTAS
TEOLÓGICAS

DIOS EL PADRE,
Perspectivas para la Evangelización

1 9 9 9
INSTITUTO DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS
· UNIVERSIDAD CATÓLICA DE TEMUCO ·

ACTAS TEOLÓGICAS
Universidad Católica de Temuco
Registro de Propiedad Intelectual N° 1 10.570
año 1999
ISBN: 956-7019-10-X

Director: Mons. Jorge Hourton P. **Comité Editor:** Luis Martínez S., Pablo Palet A.
Consejo de Redacción: Hna. Monserrat López, P. Ronaldo Muñoz G., P. Juan Leonelli L.
Representante Legal: Jorge Hourton P. **Ediciones UCT:** Vice - Rectoría Académica, Manuel Montt 056, Casilla 15-D, lmartine@uctem.cl, Fono: 205441, Fax 211034, Temuco - Chile,
Diseño Gráfico: Maritza Diéguez S.M. **Imprimió:** IMPRENTA AUSTRAL.

EDITORIAL

DIOS EL PADRE.

PERSPECTIVAS PARA LA EVANGELIZACIÓN

Al plantearnos la publicación del tercer número de las Actas Teológicas, nos pareció que en este “Año del Padre” debíamos orientar la línea editorial hacia la inteligencia del tema en sí y a sus consecuencias para la praxis de la comunidad cristiana llamada a servir y transparentar, tanto en su vivencia cotidiana como en sus instituciones más propias, el Proyecto Creador que este Dios Padre va desplegando en medio de las esperanzas y dificultades que enfrentan los hombres y mujeres de nuestro tiempo. Por ello, la presente publicación antes que entenderse como un mero ejercicio científico propio de la teología, debe acogerse como una actividad propiamente eclesial y pastoral que apunta a la formación permanente de aquellos que, llamados por el Señor, se esfuerzan en anunciar la Buena Noticia especialmente a los pobres, en un proceso constante de búsqueda de fidelidad al seguimiento de Cristo y que, por lo mismo, buscan espacios de reflexión que les permitan profundizar en lo esencial de la fe cristiana -al respecto, resulta muy pertinente la comunicación de J. Leonelli: *Teología: ¿para qué?-*.

El hermoso y erudito texto del P. A. De Halleux, con que se abre la revista de este año, que trata precisamente sobre el origen y sentido del primer artículo del Símbolo, hemos podido ofrecerlo gracias a la colaboración fraterna de la Facultad de Teología y Derecho Canónico de la Universidad Católica de Lovaina, quien a través de la dirección de su importante revista, nos ha permitido la publicación del texto traducido y alivianado en su aparato crítico. La presencia de este artículo esperamos marque el inicio de una enriquecedora colaboración, sobre todo, para nosotros que estamos debutando en el amplio mundo de la teología.

Los artículos de L. Martínez: *Perspectivas sobre la paternidad de Dios* y de E. Araneda y P. Palet: *Paternidad Humana. Paternidad de Dios*, intentan recoger desde focos distintos algunas consecuencias para la evangelización que brotan de la fe en Dios como Padre; el primero, sobre las imágenes de Dios que corrientemente se vehiculan en el imaginario colectivo de nuestro Pueblo y que no corresponden al Dios de los cristianos, y, el segundo, sobre cómo la paternidad humana se hace sacramento de la paternidad de Dios. Nos parecen de gran virtualidad las comunicaciones que aportan J. Hourton: *Dios, Padre de todos*, que en su estilo tan propio, aborda con gran profundidad la evangelización del mundo contemporáneo; y J. A. Basly: *Padre Misericordioso*, que propone una práctica del Sacramento de la Reconciliación que transparente la filantropía divina mucho más allá de la sola absolución, como una actitud constante de la sacramentalidad eclesial.

También, acogemos en el presente número dos ponencias realizadas en nuestro Instituto de Estudios Teológicos durante el transcurso del Segundo semestre del año 1998: *Conciencia o Normas. ¿De dónde proviene nuestra moral?*, del Profesor K. Merks, de la Universidad de Brabante (Holanda), quien nos visitó para enriquecernos con un Seminario de Estudio sobre la Moral Autónoma. Y, *Espíritu y Palabra inspirada*, que fue la ponencia presentada por el Profesor L. Uriarte en nuestro IV Coloquio de Teología, dedicado precisamente a la Pneumatología. Finalmente, hemos querido cerrar las Actas Teológicas 1999 con tres Testimonios sobre la experiencia de Dios como Padre; nuestros “testigos” son alumnos del IET de gran compromiso eclesial.

Como siempre, esperamos que disfruten la lectura y sobre todo que ella sea una fuente de “buenas ideas” que puedan ser llevadas a la práctica en la vida de nuestras comunidades. De igual modo, les rogaríamos hacernos llegar sus sugerencias sobre estilo o temáticas que debieran ser abordadas, para hacer de este instrumento un espacio de real servicio a la marcha de la Iglesia y, en particular, de nuestra Iglesia diocesana.

Luis Martínez S.
Por el Comité editor

ARTÍCULOS

“DIOS EL PADRE TODOPODEROSO”

A. DE HALLEUX, OFM.¹

En esta “era de la sospecha”, donde las llamadas ciencias humanas estremecen el discurso tradicional sobre Dios y donde tantos cristianos sienten una incómoda distancia entre las viejas fórmulas dogmáticas y la experiencia de su fe viva, ¿por qué no remontar hacia una de las fuentes de nuestra *theo*-logía releyendo el primer artículo del credo? A flor de texto, el Padre de Jesús, aquel que el Espíritu nos invita a llamar *Abba, Pater*, pareciera ya convertido en el Dios todopoderoso, el “Señor de los ejércitos”, *absolutización* religiosa de un poder fácilmente considerado hoy en día como la raíz de las alienaciones existenciales y sociales del hombre. Mas ¿el símbolo no contendría, bajo sus letras, “*infinitamente más profundidad reservada y actualidad en potencia que en todas las explicaciones o las reducciones críticas que pretenderían sobrepasarlo*”? Entonces, tal vez, el nombre del Padre permanecerá “esa palabra que hace a los hombres fraternales”...

Lo esencial del material simbólico y patrístico necesario para la interpretación de la profesión de fe, se encuentra agrupado desde hace ya casi un siglo, pero el progreso –o las vicisitudes– de la *investigación* no han más que terminado por hacer la tarea aun más compleja³. La familiaridad de los diversos formularios, su estructura original y su desarrollo, su contexto litúrgico y doctrinal han ya hecho y no dejarán sin duda de hacer el objeto de múltiples teorías. Que ellas sean raramente satisfactorias, en desmedro de todo el ingenio que ellas despliegan, no sabría *decepcionar que a aquel que mide mal en cuanta ignorancia y contradicciones permanecen ahogados nuestros débiles conocimientos sobre las Iglesias prenicenas*.

La hipótesis de lectura propuesta aquí no se compromete en ningún sistema particular; *ella se limita a profundizar sobre un resultado que el conjunto de los especialistas actuales consideran como adquirido: la formación del símbolo bautismal a partir de dos breves formularios, el uno trinitario y el otro cristológico, en alguna parte durante el siglo II, en lengua griega y en un tenor del cual el antiguo símbolo romano más nos aproxima.*

1 Presentamos, por la riqueza y pertinencia de su contenido, la traducción del artículo del patrólogo, A. DE HALLEUX, “Dieu le Père tout-puissant”, publicado en la *Revue Théologique de Louvain* (1977) 401-422. Como una manera de alivianar la lectura, hemos reducido el aparato crítico a algunas obras mayores al alcance de nuestros lectores.

2 H. DE LUBAC, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du symbole des Apôtres*, Paris, 1969, p.10.

3 J. DE GHELLINCK, *Les recherches sur les origines du symbole des Apôtres*, 2^o Ed., Gembleux, 1949; J.N.D. KELLY, *Early Christians Creeds*, 2^o Ed., Londres, 1960.

I. LAS VARIANTES DEL PRIMER SIGLO

No resulta, sin embargo, sin interés comenzar el examen del primer artículo por una recensión sumaria de las variantes que las diversas profesiones, tanto orientales como occidentales, presentan en relación con el *romanum* primitivo.

Los símbolos orientales se caracterizan en que la unidad divina está casi siempre marcada. De vez en cuando, la cláusula “un (solo) Dios, Padre, todopoderoso” constituye ella sola todo el primer artículo⁴, pero lo más seguido es que se le adjunte una mención más o menos desarrollada de la función creadora o del monoteísmo.

A veces, el título de creador se encuentra entregado por el griego *poiêtês*, mientras que su objeto es especificado por las palabras “del cielo y de la tierra”⁵ o, más frecuentemente, “de todas (las cosas) visibles e invisibles”⁶, las dos cláusulas se encuentran eventualmente combinadas⁷; las palabras “creador del cielo y de la tierra” están manifiestamente inspiradas en Gn 1,1. Otros formularios tienen el título *dêmiourgos*⁸ o, más enfáticamente, *ktistês kai dêmiourgos*⁹, algunos agregan entonces “providente”¹⁰ y dan el complemento “de todas (las cosas)” por *tôn holôn* en lugar de (*ha*) *pantôn*¹¹.

Paralelamente a la idea de creación, se encuentra aquella de la unidad de Dios desarrollada en ciertas profesiones orientales por las palabras “el solo Dios verdadero”¹². Reminiscencias de Jn 17,3, esta adición podía llegar a ser sospechosa de subordinacionismo cristológico, como lo muestra la precisión “verdadero Dios (nacido) del verdadero Dios”, aportada al segundo artículo del *nicaenum* para neutralizar toda interpretación arriana de la afirmación “Dios (nacido) de Dios”. A veces son las palabras “de quien (vienen) todas (las cosas)”¹³ que explicitan la confesión monoteísta de 1Cor 8,6, leída en filigrana al inicio de los dos primeros artículos, al mismo tiempo que marcan la universalidad de la creación divina. De igual modo sucedería, con

-
- 4 Segundo profesión de Arrio, segundo símbolo de Sirmium, símbolo de Marcos el Hermita.
 5 Símbolo de la liturgia jacobita.
 6 *Nicaenum*, símbolo de Eusebio de Cesarea, segundo de Epifanio, ps.-Atanasio, Teodoro de Mopsuestia, nestoriano.
 7 Símbolo de Cirilo de Jerusalén, primero de Epifanio, *constantinopolitanum*, armenio largo.
 8 Símbolo de Antioquía y de Laodicea.
 9 Símbolo de las *Constituciones Apostólicas* y cuarto de Sirmium.
 10 Los dos primeros símbolos de los del Encenias.
 11 Sólo la segunda expresión es neotestamentaria.
 12 Símbolos de Antioquía, de Laodicea y de las *Constituciones Apostólicas*; cuarto de Sirmium, Símbolos de Nike y de Rimini; primera confesión de Arrio, profesiones de Eudocio de Constantinopla, de Gírminius de Sirmium y de Basilio de Cesarea.
 13 Símbolo de las *Constituciones Apostólicas*; tercero de Encenias; símbolo de Nike y de Constantinopla; profesión de Eunomio y de Basilio.

otra amplificación ocasional, proveniente de Ef 3,15: “de quien toda paternidad saca su nombre en el cielo y sobre la tierra”¹⁴; se le encuentra ya en el ps.(?)-Hipólito¹⁵.

Contrariamente a los símbolos orientales, los formularios occidentales no hacen normalmente preceder de la precisión *unum* las palabras *Deum Patrem omnipotentem*¹⁶. Esta triple titulación forma todo el tenor del primer artículo del antiguo *romanum*, en tanto que la cláusula “creador del cielo y de la tierra”, característica del texto recibido del *Apostolicum*, con la adición eventual “de todas (las cosas) visibles e invisibles”, representa una contaminación proveniente del *nicaeno-constantinopolitano*, adoptada en occidente el s.VI bajo influencia bizantina. Ciertos formularios italianos y africanos presentan embolismos inspirados en 1Tim 1,17: “el Rey de los siglos, impasible e invisible”; Ambrosio y Rufino afirman que las palabras “invisible” e “impasible” fueron introducidas contra los sabelianos patripasionistas.

Este rápido sobrevuelo es suficiente para mostrar que la formulación más antigua del primer artículo a la que tenemos acceso se sostenía ciertamente en la triple titulación “Dios, Padre, todopoderoso”, generalmente atestiguada y que todas las otras cláusulas no hacen, en definitiva, que glosar o especificar. Particularmente remarcable en el antiguo *romanum*, por contraste con las *regulae* de los s.II y III, aparece la ausencia de toda mención a la unicidad divina: cualquiera que sea la explicación que se de a este fenómeno, constituye una *lectio difficilior*, que conviene respetar.

Pero, ¿cómo dar cuenta de una ausencia aun más incómoda: aquella de la palabra “Padre” en el símbolo del papa Julio, profesada por Marcelo de Ancira en la letra apologética que nos conservó Epifanio¹⁷? Deshacerse de esta anomalía por la hipótesis de un accidente en la transmisión textual o apoyándose sobre la teología personal de Marcelo¹⁸, muestra un proceder expeditivo: en todo caso, el mismo Julio concluye una de sus cartas por la fórmula “Dios todopoderoso”¹⁹. Sin embargo, la excepción no logra desacreditar el acuerdo unánime a favor de la triple titulación, atestiguada por todos los otros testigos del antiguo *romanum*. Por otra parte, a estos se agrega, de un modo más decisivo, la primera interrogación bautismal de Hipólito, preservada en la versión siria del *Testamentum Domini*, y una de las *regulae* de Irineo²⁰. No se podría acotar desde más cerca los orígenes del

14 Cuarto símbolo de los Encenios; símbolo de Filipopolis; *Ekthesis makrostichos*; primer símbolo de Sirmium.

15 C. Noeto, 3, ed. SCHWARTZ, 1936, 3, p.7, 9-11.

16 Salvo en los símbolos de Dámaso, Facundo, Beato, Fobado y de un anónimo del s.VI.

17 *Panarion* 72,3,1, ed. HOLL, GCS, t.37, p.258,6.

18 La fórmula “Dios todopoderoso” aparece frecuentemente en los fragmentos de Marcelo.

19 Atanasio, *Apol. Sec.*, 53,6, ed. OPITZ, t.2,1, p. 134,28; cfr 28,2, p.107. La palabra

“Padre” está igualmente ausente de la *regula fidei* de Tertuliano, *Virg. Vel.*, 1,3., ed. DIERCKX (*Stromata patristica et mediaevalia*, 4), p. 39.

20 *Adv. Haer.*, 1, 10, 1, ed. HARVEY, p.90.

símbolo romano; también la explicación de la fórmula “Dios, Padre, todopoderoso” que permitirá dilucidar el sentido original del primer artículo de nuestra profesión de fe.

II. LA FÓRMULA EN LOS PADRES PRE-NICENOS

Mas, desde la simple lectura, la exégesis se anuncia ardua, del hecho que ninguno de los tres términos está provisto de artículo. ¿Se les considerará entonces como sustantivos en oposición: “Dios, (el) Padre, (el) todopoderoso”? ¿O más bien, se caracterizará los dos últimos como adjetivos, calificativos o atributivos, de un primer sustantivo: “Creo en Dios, (que es) padre (y) todopoderoso”? ¿Se aproximará el segundo término al primero: “Dios (el) Padre, (el) Todopoderoso”, o del tercero: “Dios, (el) Padre todopoderoso”?

Estas diversas lecturas nada tienen de una ociosa diversión gramatical, pues ellas implican cada vez una aprehensión diferente del significado. ¿Dios sería alguien que no se le puede invocar o designar nombrándolo o, al contrario, un ser susceptible de dejarse conocer a través de sus atributos? En otros términos, ¿el creyente afirma simplemente su fe en la existencia de Dios, o enuncia algo de la esencia divina? ¿O de los cristianos, por la gracia de la adopción? En fin, ¿cuál connotación precisa atribuir al término “todopoderoso”, menos unívoco que él no parece?

Por su laconismo, la carta del símbolo permanecía abierta a múltiples interpretaciones, de las cuales algunas se encuentran ya inscritas en las amplificaciones posteriores del texto mismo, y de las cuales otras se reflejan de manera privilegiada en las catequesis patrísticas. Pero, se busca redescubrir el sentido que los creadores de la fórmula comprendieron conferirle en el origen, se hace necesario remontar más allá de las relecturas pedidas por las diversas necesidades de las comunidades y por los contextos históricos nuevos, hasta la literatura cristiana de los s. II y III.

Ahora bien, la triple titulación, según el orden del símbolo, prácticamente no se encuentra en aquello que se ha conservado de los escritores de ese período. Cuando el *Martirio de Policarpo* glorifica al “Dios y Padre todopoderoso”²¹, el peso del adjetivo puede caer tanto sobre el primer como el segundo componente del semitismo “Dios y Padre”; por otra parte, en todo caso, es a la invocación “Señor Dios” que el mismo escrito opone directamente el sustantivo “el Todopoderoso”²², conforme al uso de la LXX. El único otro ejemplo preniceno de la serie de los tres títulos divinos se encuentra atestado en una de las reglas irineanas: “Un (solo) Dios, Padre,

21 *Mart. Polic.* 19,2, ed. FUNK, p.338,9.

22 *Idem* 14,1.

todopoderoso”²³, pero ¿en qué medida esta fórmula no podría ya reflejar de alguna manera el viejo símbolo? Siempre acontece que en sus dos otras ocurrencias paralelas, la *regula* de Irineo afirma solamente: *unus Deus omnipotens*²⁴.

“Dios todopoderoso”: tal parece la expresión patrística más familiar antes del s.IV²⁵. Se la encuentra no menos de cuatro veces en Clemente de Roma, bajo la forma de *ho pantokratôr Theos*²⁶, y una vez en Policarpo como *Theos pantokratôr*²⁷. La titulación clementina se encuentra todavía cuatro veces en el *Diálogo* de Justino²⁸. La regla de fe de Tertuliano, como dos de las tres ireneanas ya mencionadas, profesan *unicum Deum omnipotentem*. De una lista que podría alargarse sin dificultad, retengamos solamente que es “Dios” quien Orígenes, él también, en su *Entrevista con Heráclito*, define en tres ocasiones como todopoderoso²⁹.

Se puede remarcar, entonces, que contrariamente a las fórmulas simbólicas, el uso patrístico preniceno no une directamente los títulos de Padre y de todopoderoso. Este fenómeno golpea particularmente en la *Passion latina* de Perpetua, -el autor podría ser Tertuliano,- que atestigua la serie *omnipotentem Deum Patrem*³⁰, y más aun en Hipólito, cuyo *Contra Noeto* presenta la triple titulación en el orden “Padre, Dios, todopoderoso”³¹, contrariamente a aquel “Dios, Padre, todopoderoso” de la primera interrogación bautismal de su *Tradición Apostólica*. La aproximación de “Padre” y de “todopoderoso”, insólita en todos los símbolos conocidos, debe entonces haber sido intencional; por lo cual convendrá proponer una exégesis homogénea de los dos títulos.

III. LOS DOS SENTIDOS DE PANTOKRATÔR

La primera interpretación de “todopoderoso” que viene al espíritu, también la más conocida, apunta a la significación bíblica del término *pantokratôr*. Este, en efecto, parece haber sido forjado por los traductores

23 Supra, n.19.

24 *Adv. Haer.*, 1,21,5 ed. HARVEY, p.188; 4,33,7, ed. ROUSSEAU, SChr, t.100, p.818.

25 Ella está atestiguada en los juramentos y las imprecaciones de esa época: cfr O.MONTEVECCHI, “*Pantokratôr*”, en: *Studi in onore di A.Calderini et R. Paribeni*, t. 2, Milan, 1957, p. 420-424. Se encuentra igualmente *Despotês pantokratôr*: cfr *Didachê*, 10,3, ed. AUDET (*Etudes bibliques*), p. 234; la correspondencia latina es *Dominus omnipotens*; cfr *Hermas, sim. 5, 7, 4*, ed. FUNK, p.543; Novaciano, *De Trin.*, 1,1.Ed. WEYER, Darmstadt, 1962, p. 34.

26 1 Cor., tit.; 2, 3; 32,4; 62,2, ed. JAUBERT, SChr, t167, p.98.

27 *Phil.*, tit., ed. CAMELOT, SChr, t. 10, p. 176,6.

28 *Dial.*, 16, 4; 83,4; 96,3; 142,2, ed. GOODSPEED, p. 109, 195, 211 y 264.

29 *Héracl.*, 1,2; 2,8; 4,25, ed. SCHERER, SChr, t.67, p. 54, 56 y 62.

30 *Passio sanctorum Perpetuae et Felicitatis*, 21,11, ed. VAN BEEK, t.1, Nimegue, 1936, p.52,16.

31 Ps.(?)-Hipólito, *C. Noeto*, 8, ed. SCHWARTZ, p.11,25.

de la LXX, para expresar antes que nada el hebreo *sebaôt*, conservándole su resonancia sacral, mas no sin ampliar su sentido, originalmente nacionalista, del título “el (Señor) Dios de los ejércitos (de Israel)” en aquel de “Señor del Universo”³². Es en esta acepción que aparece *pantokratôr* en nueve lugares del *Apocalipsis* joánico, siete veces bajo la forma “el Señor Dios, el Todopoderoso”³³ y dos veces más simplemente como “Dios, el Todopoderoso”³⁴, pero siempre en un contexto de tono solemne, ver “litúrgico”, y donde el universalismo de la dominación divina se tiñe de escatología mesiánica³⁵.

Los autores cristianos de los s.II y III no podían normalmente ignorar estas implicaciones bíblicas del título todopoderoso, no es sorprendente que el contexto oriente, algunas veces, su interpretación del término hacia la idea de poder o de dominación. Es así que Justino bien parece unir el ser todopoderoso a la *dynamis* del Padre³⁶ y Hermas de igual modo, en su único empleo de la fórmula “el Señor, el Todopoderoso”, a la autoridad de perdonar los pecados³⁷. Igualmente, Clemente de Alejandría une a los milagros del Éxodo la profesión del decálogo en un solo Dios todopoderoso³⁸.

Pero casos tan particulares son raros, pues lo más seguido es que los antiguos escritores cristianos asocien a la creación del universo el ser todopoderoso de la divinidad. Ya una de las plegarias eucarísticas de la *Didache* tiene la invocación: “*Tú, Señor pantokratôr, tu has fundado el universo a causa de tu nombre*”. Por su parte, Justino une de igual manera, y en dos ocasiones, el título de todopoderoso con aquel de creador del universo³⁹. En las mencionadas tres reglas de Irineo, es igualmente a la idea de creación, evocadas cada vez en términos diferentes, que sigue inmediatamente el título de *omnipotens*, y lo mismo ocurre en la *regula fidei* de Tertuliano, profesando: “*(un) único Dios todopoderoso, fundador del mundo*”. Amplificaciones simbólicas como las del *constantinopolitanum* no hacen sino, entonces, que prolongar esta línea tradicional.

En todos estos testimonios, ninguna indicación formal nos lleva a distinguir el ser todopoderoso de la divinidad de la acción creadora. Pero nada prueba con ventaja que los dos títulos de todopoderoso y de creador hayan estado allí como simples sinónimos. Por su derivación del verbo *krateîn*,

32 MONTEVECCHI (Supra, n.24), p.405-408.

33 *Ap* 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7; 19,6; 21,22.

34 *Ap* 16,14; 19,15.

35 CH. BRÜTSCH, *La clarté de l'Apocalypsis*, Geneve, 1966, p.32-33.

36 *Dial.*, 139, 4, ed. GOODSPEED, p.262.

37 *Sim.* 5, 7, 4, ed.FUNK, p.543.

38 *Stromates*, 6, 16, 137, 2, ed. STAHLIN, GCS, t.1, p.501.

39 *Dial.*, 16,4 y 38,2, ed. GOODSPEED, p.109 y 134.

la palabra *pantokratôr* debería normalmente marcar una relación permanente de Dios con el universo más que con el solo acto inaugural de su fundación⁴⁰.

De hecho, varios textos antiguos apoyan netamente la distinción de las dos nociones. Ya en el autor judío de la *Carta de Aristeas*, Dios llamado “*aquel que sostiene el universo*”, es invocado como “*el pantokratôr de todos los bienes que él ha fundado*”⁴¹. En los cristianos, el autor de la *Carta a Diogneto* podría de igual modo haber distinguido los dos adjetivos *pantokratôr* y *pantoktistês* aplicándolos respectivamente a la conservación y a la creación del universo⁴². Por su parte, Orígenes afirma expresamente que el Salvador puede ser justamente calificado de *pantokratôr* porque él rige providencialmente todos los seres traídos a la existencia por él⁴³. En fin, Teófilo de Antioquía había explicado aun más claramente: “*Demiurgo y creador porque él es él mismo fundador y creador del universo, pero pantokratôr porque él sostiene y abraza él mismo el universo*”⁴⁴.

El primer y el último de estos testimonios se muestran particularmente preciosos al sugerir una interpretación de *pantokratôr* un poco diferente de su acepción bíblica como “señor del universo”. En efecto, tanto el ps-Aristeas como Teófilo comprenden aquí el verbo *krateîn*, implícito en el compuesto *panto-kratôr*, no en el sentido de “regir”, sino en aquel de “sostener”. Luego, el “Todopoderoso” no se concibe más como el Soberano, dominador del universo que ha creado, sino más bien como el Providente que la rodea de su solicitud, como el “Salvador” que la mantiene en la existencia.

Adjuntando a *krateîn* el verbo *emperiechein* en su definición de *pantokratôr*, Teófilo de Antioquía traiciona la tradición filosófica en la cual él se inscribía. Ya el eoniano Anaximenes había descrito la impregnación del cosmos por el aire primordial como un *synkrateîn* y un *periechein*; esta terminología, enriquecida por otros sinónimos, entre los cuales *diakrateîn* y *synechein* llegarán a ser los más corrientes, había entrado en la teología platónico-estoiciiana, antes de ser transmitida a los Padres de la Iglesia, no sin haber, por otra parte, dejado algunas huellas en el *corpus* paulino del Nuevo Testamento.

¿No podría ser entonces que el título divino de *pantokratôr* haya sido adoptado por los autores del símbolo en la acepción de “Providente” y de “Salvador”, más que en aquella de “Amo-Señor” o de “Soberano”? Si esta lectura, más “heleno-cristiana” que bíblica, ya no se impone hoy, puede ser

40 Clemente de Alejandría, *Eclog.*, 26, ed. STÄHLIN, GCS, t.17,p.144, describe la acción del *pantokratôr* como aquella de fundar (*ktisai*), crear (*poiêsai*), alimentar, hacer crecer y conservar (*sôizein*): sólo las dos primeras de estas cinco actividades corresponden al acto creador en sentido estricto.

41 *Lettre d'Aristée à Philocrate*, 19 y 185, ed.PELLETIER, SChr, t.89, p.112 y 188; cfr 45, p.128.

42 *Diog.*, 7,2, ed. MARROU, SChr, t.33bis, p.66.

43 *In Ps 23, 10*, PG, t.17, 116 B.

44 *Autol.*, 1,4, ed. BARDY, SChr, t.20, p. 64.

porque asociamos espontáneamente, en el Credo, el nombre de Padre a las resonancias neotestamentarias y sobre todo trinitarias que él nos evoca. Pero ¿hemos remarcado que la titulación “Padre todopoderoso”, comprendida en función de sus solas referencias escriturarias, reúne dos imágenes contrastadas en una paradoja que no satisface? Por dar cuenta de los dos términos en función de un contexto más homogéneo, es, al contrario, la interpretación del “todopoderoso” en el sentido de la teología popular del s.II que debería conducirnos a revisar nuestras percepciones sobre el título de Padre en la profesión de fe.

IV. LOS DOS SENTIDOS DE “PADRE”

Que Dios sea llamado Padre de su creación es un fenómeno común a numerosas religiones antiguas, comprendidas aquellas de Grecia y de Roma. Sin embargo, la fortuna intelectual de este tema en los dos o tres siglos alrededor del principio de nuestra era parece ser debido, antes que nada, a la influencia del *Timeo*, donde Platón evoca “al creador y Padre de este universo”, o “el demiurgo, Padre de las obras”⁴⁵. Traspuesta en teología estoica por Posidonio, este vocabulario conquistó todo el mundo helenizado, comprendidos los medios judíos, llegando hasta marcar la piedad de los últimos libros del Antiguo Testamento⁴⁶.

En medio de los cristianos, con la excepción notable de un Ignacio de Antioquía, se remarca, desde el final del s.I, un cierto debilitamiento de las connotaciones neotestamentarias en el uso del nombre de Padre. En Clemente de Roma, es ya “el Padre y fundador del mundo entero”, o “el demiurgo y Padre de los siglos”⁴⁷. En la primera apología de Justino, una de las fórmulas más frecuentes se enuncia: “el Dios Padre del universo y Señor”⁴⁸. Teófilo de Antioquía explica, por su parte, la paternidad divina en términos cosmológicos: “Padre porque él mismo está antes que el universo; demiurgo y creador porque él mismo es el fundador y creador del universo”⁴⁹. Y Clemente de Alejandría, en quien encontramos un elogio de las fórmulas del *Timeo*⁵⁰, comenta Mt 23,9 asegurando que Dios no es solamente el Padre de los cristianos, sino el de Todos (o: de Todo) en virtud de la creación⁵¹.

Estos testimonios muestran bien una atmósfera teológica general en la época donde fue creado el símbolo. No se puede estar sorprendido entonces que las *regulae* de los s.II y III, tanto bipartitas como tripartitas,

45 28c y 41^a, ed.RIVAUD (*Collection des Universités de France*), Paris, 1956, p.141 y 158.
 46 G.SCHRENK, art. “Pater”, TWNT, t.5, p.954-955.
 47 1 Cor., 19,2 y 35,3. Ed. JAUBERT, SChr, t.167, p.132 y 156; cfr p.69.
 48 1 Apol., 12,9; 32,10; 40,7; 44,1; 46,5; 61,3,10; 140,4, ed. GOODSPEED, p.33, 48, 53, 56, 59, 70, 71, 263.
 49 Autol., 1,4, ed. BARDY, SChr, t.20, p.64.
 50 Prtotrept., 6,68,1, ed.MONDÉSERT, SChr, t.158, p.88.
 51 Strom., 3,12,87,4 ed. STAHLIN, CGS, t.15, p.236, 21-23.

desde que ellas se hacen más explícitas, glosen regularmente su primer punto evocando la creación del mundo. ¿Diríamos que la “regla de fe”, o “de verdad”, viene de un género más dogmático que la homología bautismal? Pero es precisamente el bautismo que Justino describe, en dos ocasiones, como realizado “en nombre del Dios Padre del universo y Señor y de nuestro Salvador Jesucristo y del Espíritu Santo”⁵². El apologista pudo haber interpretado aquí aquello que llegará a ser muy luego el primer artículo del Credo por una titulación divina que le era familiar, y que debía ser bien recibida por su público; pero no permanecemos menos golpeados por el carácter aparentemente natural, hasta en la fórmula bautismal, de su exégesis del nombre de Padre en el sentido de “creador del universo”.

Nuestra repugnancia instintiva a la lectura aquí propuesta proviene sin duda de una perspectiva histórica inconscientemente deformada por el largo hábito de una aproximación exclusivamente trinitaria del símbolo. Para mejor destacar el anacronismo de ésta última de cara al cristianismo de los primeros siglos, es importante denunciar una confusión demasiado frecuente entre las fórmulas prenicenas *trinarias*, es decir mencionando el Padre, el Hijo y el Espíritu, y la interpretación *trinitaria* que sólo la crisis arriana iba a facilitar.

En efecto, mientras que la oposición entre los actos de engendrar y de crear no se encontrara todavía formalmente afirmada en el *nicaenum*⁵³, Dios Padre podía perfectamente ser concebido como el autor del universo sin que el Hijo fuera excluido de dicha economía. La debilidad y el peligro de esta manera de ver consistía en que ella dejaba la puerta abierta a una confusión entre aquello que la patrística posnicena iba a distinguir como la “teología” y la “economía”, después la escolástica como las “procesiones” y las “misiones” divinas: como prueba, las especulaciones imprudentes de apologistas y de alejandrinos, pareciendo unir de alguna manera la existencia misma del Verbo Hijo al designio creador de Dios⁵⁴. Mas si otras formulaciones de la época nos parecen todavía plenamente ortodoxas, es tal vez menos porque ellas habrían ya claramente percibido las distinciones nicenas que en razón de una más grande reserva en la explicación del “canon de la fe”.

Tal podría ser el caso del título de Padre en la profesión bautismal. Para los autores de la fórmula, este nombre incluía seguramente, y sin duda de manera privilegiada, la paternidad de cara al Hijo único, confesada en el segundo artículo; pero esta relación misma no estaba todavía necesariamente concebida sobre el modo exclusivo y restringido de una generación. En otros términos, la mención de la paternidad de Dios podía referirse a toda producción divina, tanto por procesión interna como por creación *ad extra*, la obra paternal

52 1 *Apol.*, 61,3 y 10, ed. GOODSPEED, p.70 y 71.

53 G.L.PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, Londres, 1959, p.41; la distinción entre *genêtos* y *gennêtos* no se afirmaba antes de Clemente de Alejandría y Orígenes, *ibid.*, p.50-51.

54 A.GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, t.1, Londres y Oxford, 1975, p. 110-111 y 135-136.

se aplica así a la economía creadora y providencial en todo su desarrollo, el cual culmina con Cristo Jesús y la acción del Espíritu en la Iglesia.

Parece, entonces, razonable suponer que los creadores de la titulación “Padre todopoderoso” en el Credo no esperaban precisar el nombre de Dios pegándole la apelación neotestamentaria “Padre de nuestro Señor Jesucristo” y la veterotestamentaria “Señor Dueño del universo”, sino que ellos adoptaban, más bien, una concepción monoteísta propagada en su tiempo mucho más allá de las comunidades cristianas, considerando a Dios como el autor y el sostén del universo. Estando todo cargado por los cristianos de connotaciones específicas y sensibles para “aquellos de afuera”, esta teología abría su fe a aquella de todos los otros creyentes⁵⁵. El nombre de Padre no debía perder el acento que le había conferido la plegaria de Jesús, y aquel de “todopoderoso” ganaba, en todo caso, el sentido de la solicitud paternal por la cual la piedad antigua triunfaba sin duda sobre la noción bíblica de *pantokratôr*⁵⁶.

V. EVOLUCIÓN DE LA EXÉGESIS

Mas en el momento mismo donde el género del símbolo conciliar y dogmático sucedía a aquel de la profesión litúrgica y bautismal, la lectura original del primer artículo iba a borrarse delante de aquella que se nos ha hecho familiar a nosotros. Y podría ser que, en la fórmula “Padre todopoderoso”, sea una especificación del primer término que haya comandado el deslizamiento semántico del segundo.

En efecto, habiendo puesto la reacción al arrianismo bajo una fuerte luz la irreductibilidad de la generación del Hijo a toda otra producción divina, el título de Padre iba normalmente a llegar a ser excluyente de toda idea de creación para restringirse a su acepción trinitaria. Tal es la exégesis del símbolo que aparece en el comentario de Cirilo (¿o Juan?) de Jerusalén, el cual repite uno de los primeros slogans de la ortodoxia: “*De inmediato nombrado el Padre, se piensa el Hijo*”; y precisar todavía que, si Dios es el Padre de muchos impropriamente, lo es de uno solo por naturaleza y en verdad⁵⁷. Un comentario italiano anónimo del *nicaenum*, más o menos contemporáneo, iba por otra parte a asegurar, más crudamente aún: *Non utique exinde Patrem ex quo creavit omnia*⁵⁸; Es igualmente en Cirilo que se encuentra por primera vez una interpretación que permanecía clásica hasta ese día, a saber que la

55 Los traductores latinos del símbolo no hicieron aparentemente nada por evitar la aproximación del *Deus Pater omnipotens* con *Jupiter omnipotens*.

56 M.SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, 1969, p. 269, 325-326.

57 *Cat.*, 8,1, PG, t.33, 608 C y 609 A.

58 C.H. TURNER, *Ecclesiae occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima*, t.1,2,1, Oxford, 1913, app.X, p.330.

confesión de “Dios” se opone al politeísmo pagano y la del “Padre” al monoteísmo judío⁵⁹. Puede ser que esta acentuación unilateralmente trinitaria de la paternidad divina, en detrimento del sentido, predominante en el símbolo original, de “Padre del mundo”, encontró una compensación en las explicaciones ulteriores de la actividad creadora en el primer artículo.

Sin embargo, la misma evolución semántica iba a repercutir sobre la interpretación del término “todopoderoso”. En efecto, del momento que “Padre” no se comprendió más en el credo en el sentido de creador, *pantokratôr* no podía permanecer en el sentido correlativo de providente. No hay que sorprenderse de ver los comentaristas patrísticos dudar un poco a partir del s.V. Mientras que ciertos catequistas, como Teodoro de Mopsuestia, simplemente se saltan la explicación del título⁶⁰, otros, como San Agustín y Severo de Antioquía, se comprometen en una exégesis anti-maniquea que ilumina más bien la extensión de su omnipotencia que su comprensión. Pero la mayor parte de aquellos que se pronuncian sobre este punto se vuelven espontáneamente al sentido bíblico de “Señor del universo”. Tal fue el caso de Cirilo de Jerusalén; pues, incluso si se opta por el acusativo, de preferencia al genitivo, en su definición: *Pantokratôr gar estin ho pantôn* (var. *panta*) *kratôn, ho pantôn exousiazôn*, el contexto muestra suficientemente que es sobre todo el sentido de la *exousia* que domina aquí⁶¹. De igual modo Rufino de Aquilea declara a Dios todopoderoso del hecho que él detenta el *dominatum omnium*, o el *omnium potentatum*⁶².

En ese momento, por otra parte, las controversias habían contribuido desde hacía mucho tiempo a reforzar la interpretación en el mismo sentido, por la vía de la cristología. Uno de los primeros, el ps.(?)-Hipólito objetó a Noeto la omnipotencia del reinado mesiánico fundándose en Ap 1,8⁶³. Más tarde, es a los arrianos, que reducían al Hijo a no ser más que una de las potencias del Padre *pantokratôr*, que Atanasio opone la dominación universal del Señor Jesús⁶⁴. Nada de sorprendente, entonces, que el Cristo de la majestad imperial de la iconografía bizantina estuviera destinado a ser designado, sobre los mosaicos medievales, como el *Pantokratôr* por excelencia.

59 *Cat.*, 8,1, PG, t. 33, 625 A.

60 *Hom.cat.* 2,10, ed. TONNEAU Y DEVREESSE, p. 41.

61 *Cat.* 8,3, PG, t.33, 628 A.

62 *Exp.Symb.*, 5, ed.SIMONETTI, CC, t.20, p.140.

63 *C.Noeto*, 6, ed. SCHWARTZ, p.9.

64 *Or.1 c.Arian.*, 33, PG, t.26, 80 A-B; *Or.* 2,23-24, 197 A-B; *Decret.*, 30,1, ed.OPITZ, t.2,1, p. 26.

VI. PERMANENCIAS DEL SENTIDO PRIMERO

Dicha evolución no hace sino más remarcable los casos en donde la patrística griega parece haber recordado aquello que debió constituir el sentido original de nuestro “todopoderoso” en el símbolo de la fe. Según Gregorio de Niza, Dios es *pantokratôr* porque él sostiene y conserva la creación en el ser, porque él une todo en el ser, porque él toma, tiene en su mano, entorna, lleva de la mano, porque él envuelve toda la creación en sí misma⁶⁵. La única reminiscencia bíblica de la “omnipotencia” evocada en este contexto es Hch 17,28, que se cuenta entre los pasajes más “griegos” del Nuevo Testamento; y no es sino a propósito del Hijo que Gregorio explica *pantokratôr* en el sentido de la dominación universal⁶⁶.

El ps.-Dionisio comenta de modo parecido el mismo nombre divino explicando que todo subsiste en la divinidad encontrándose allí guardado y sostenido en su fundamento⁶⁷. Más lejos, describe a Dios como el asiento que religa y envuelve el universo, como la raíz que hace crecer, alimenta y une el universo; y no es sino en último lugar que él también define la omnipotencia como la *thearchia pantôn kratoûsa*, como el poder divino rigiendo todas las cosas y “gobernando los administrados”⁶⁸. Todavía ese poder no tiene nada de exterior ni de forzado, puesto que él se caracteriza por ser deseable y amable, incluso, según el lenguaje amoroso de los místicos, como “lanzando sobre todas (sus creaturas) los libres yugos y los dolores suaves del amor de su bondad”⁶⁹.

Las resonancias estoicas y platónicas de sus descripciones son tan evidentes que su expresión literal no excluye absolutamente un inmanentismo en el cual los dos autores seguramente no pensaban. De hecho, lejos de beber su inspiración en la filosofía, ellos más bien la ponían al servicio de la antigua interpretación del credo.

Que el sentido heleno-cristiano original de *pantokratôr* haya subsistido en la patrística griega hasta el final del imperio bizantino, encuentra su prueba en un comentario del símbolo del metropolitano Simón de Tesalónica (+1429), quien todavía aproxima la omnipotencia divina a la creación y la providencia: “*Pantokratôr a causa del hecho de unir todas las cosas... (Dios) mantiene entonces todas (las cosas) y, las gobierna bien, (las) une como él quiere*”⁷⁰.

65 *C.Eun.*, 2, 125-126, ed.JAEGER, t.2, p. 365-366.

66 *Ibid.*, 127, p.366-367. El reprocha a Eunomio de comprender “no en actividad providencial, sino en autoridad tiránica” (p.359).

67 *Nom.div.*, 4,4, PG, t.3, 700 A-B.

68 *Ibid.*, 10, 936 D-937 A.

69 *Ibid.*, 937 A.

70 *Expos.symb.*, PG, t.155, 757 A.

Una investigación en la tradición de las otras Iglesias llegaría, tal vez, a resultados análogos. Al menos las del mundo sirio se muestran igualmente sensibles al sentido antiguo de “todopoderoso” en la profesión de fe. En efecto, si el título divino de *Mâre-kul* (“Señor-de-todo”) se encuentra en la literatura de los apócrifos e incluso en el antiguo símbolo de los obispos Persas del 410, todas las versiones del *nicaeno-constantinopolitanum* han traducido *pantokratôr* por *ahîd-kul*, término correspondiente al latín *omnitenens*, y que Filoxeno de Mabbog (+523) glosa diciendo que Dios “sostiene y guarda todas las cosas en su solicitud”⁷¹. Por su parte, la liturgia sirio-occidental distingue perfectamente *pantokratôr* de *pantodynamos* que ella traduce respectivamente por los participios *ahîd-kul* y *mâse-kul*.

VII. PANTOKRATÔR Y OMNIPOTENS

No ocurre lo mismo en la tradición latina, donde el griego *pantokratôr* había sido traducido por *omnipotens*, tal vez sobre el modelo de las versiones pre-jeronimianas de la Biblia. Este adjetivo calificaba tradicionalmente varias divinidades romanas, como *Jupiter omnipotens* en el sentido de *rerum omnium potens Jupiter*⁷², conforme a numerosos otros epítetos compuestos de *potens*, en el sentido de “señor de”, y de un prefijo marcando el dominio del dios en cuestión. *Omnipotens* podía, entonces, responder bien al sentido bíblico de *pantokratôr*.

Sin embargo, al lado de la acepción primera de “poder”, en el sentido de “soberanía”, de un dominio efectivamente ejercido, el verbo *posse* había desarrollado muy temprano aquella de “posibilidad”, en el sentido de una capacidad, de una virtualidad no realizada en acto, como lo muestra la expresión, antiguamente atestada, (*fieri*) *potest*. Contrariamente al griego, que reservaba este último sentido al verbo *dynasthai* y para quien *krateîn* no podía designar más que un poder efectivo⁷³, el latín *potens* se volvía por lo mismo ambiguo, al punto que una expresión como *potens imperii*, o *regni*, podía significar, en un mismo autor, tanto “señor del imperio”, como “capaz de reinar”. Comprendido en este segundo sentido, *omnipotens* respondía al griego *pantodynamos* –un adjetivo atestiguado desde los libros tardíos del Antiguo Testamento y en el griego cristiano a partir del s.II– más que a *pantokratôr*, el cual habría estado mejor traducido por *omnitenens*.

71 *Commentaire du prologue johannique*, ed. DE HALLEUX, CSCO, t.381, p.87.

72 Tacit., *Hist.*, 4,84.

73 Orígenes, quien conoce y defiende la omnipotencia divina (*C.Cels.*, 3,70, ed. BORRET, Schr, t.136, p. 158-160), comprende el adjetivo *pantokratôr* en un sentido tan real que saca argumento de ahí a favor de la eternidad de la creación: *Peri archôn*, 1,2, 10, ed. KOETSCHAU, GCS, t.22, p.41-42; cfr METODIO DE OLIMPO, *Creat.*, 2, ed. BONWETSCH, GCS, t.27, p.494.

Es al menos eso lo que parecen haber sentido no solamente el ps.Tertuliano, en quien el adjetivo *omnitenens* al parecer hace su primera aparición⁷⁴, sino también en el mismo Tertuliano, traduciendo el griego *kosmokratores* de Ef 6,12 por *munditenens*⁷⁵, después Ambrosio, traduciendo *omnipotens* al griego *pantodynamos*⁷⁶. Rufino traduce todavía el *pantokratôr* de Orígenes por *omnitenens*, pero agregando el *omnipotens* del símbolo⁷⁷, que él se contenta de glosar, como hemos visto, por *dominatum omnium o omnium potentatum tenere*.

Agustín podría haber percibido con mucha fineza la distinción entre *omnipotens*, en el sentido del atributo de la omnipotencia, *omnicreans*, como la actualización de esta virtualidad en la creación del universo, y *omnitenens*, en el sentido simbólico original de *pantokratôr*, es decir, como la providencia conservadora⁷⁸. En su comentario del evangelio joánico, él reafirma la distinción entre *omnipotens* y *omnitenens*: si bien señala que es el segundo adjetivo quien mejor responde al griego *pantokratôr*, agrega que si los traductores latinos prefirieron el primero, es porque los consideraban sinónimos (*tantumdem valere*)⁷⁹. No se podía explicar más caritativamente la traducción recibida poniendo en sobreaviso contra su ambigüedad.

No obstante, no solamente el término *omnitenens* no pudo imponerse en la patrística latina⁸⁰, mas aquellos mismos que se habían mostrado sensibles a los matices del griego *pantokratôr* no se hicieron escrúpulos de orientar la interpretación de *omnipotens* en el sentido, aceptable en latín pero extraño a las intenciones de los creadores del símbolo, de *qui omnia potest*, “aquel a quien nada le es imposible”⁸¹. Después de Ambrosio⁸², ¿no es Agustín mismo quien comenta la profesión de fe gritando: *Quomodo non potest omnipotens?*⁸³, o exclamando todavía: *Quis est autem omnipotens, nisi qui omnia potest?*⁸⁴.

74 *Carm adv.Marc.*, 5,9,5, PL, t.2, 1089 A.

75 *Adv.Marcion.* 5,18,12, ed. EVANS, t.2, Oxford, 1972, p.628,9.

76 *De Spir. S.*, 3,22,169, ed. FALLER, CSEL, t.79, p.221.

77 Orígenes, *Rom.* 9,39, PG, t.14, 1239 C.

78 *Conf.*, 11, 13, ed. KNÖLL, CSEL, t.33, p.290; cfr igualmente *De Gen.ad litt.*, 4, 12, ed. ZYCHA, CSEL, t.28, p.108: *Creatoris namque potentia et omnipotentis atque omnitenentis virtus.*

79 *In Joh.*, 106, 5, ed.WILLEMS, CC, t.36, p.611.

80 No se le encuentra más que en algunos comentaristas de Agustín, como PROSPERO DE AQUITANIA, *lib. Sent.*, 278, PL, t.51, 467 B-C, el cual pone bien en valor la antigua tradición platónico-estóica (*continere, administrare, gubernare*), refiriéndose a Sb 8,1 y Hch 17,28. La tradición latina no olvidaba entonces la antigua teología de la providencia, pero ella no la trataba explicando la *omnipotentia*.

81 Lc 1,37.

82 *De Fid.*, 2,4, ed. FALLER, CSEL, t.78, p.68-69 (en el sentido de “dominio”) y 5,41, p.70 (en el sentido de “capacidad”). Cfr ya HILARIO, *De Trin.*, 1,4, PL,t.10, 28 B (en el sentido de “dominio”), pero 1,29, 43 B-C (en el sentido de “omnipotencia”); 6,21, 173 A: *Omnipotentem te scio... impossibile enim tibi nihil est.*

83 *Serm.* 213, 1,4, ed. MORIN (*Miscellanea Agostiniana*, 1), p.443. En el *Serm* 214, 3-4, PL, t.38, 1067-1068, la discusión sobre la eliminación de la omnipotencia se concluye por la afirmación: *qui propterea dicitur omnipotens quoniam quidquid vult potest* (Ps 134,6).

84 *De Trin.*, 4,20,27, ed. MOUNTAIN, CC, t.50, p.197, 43-44.

Esta exégesis, que se puede seguir sin dificultad hasta la Edad Media, influenció sin duda la noción escolástica del atributo divino de la omnipotencia⁸⁵. El artículo de la *Summa Theologica* que Tomás de Aquino consagra a esta última invoca como autoridad mayor Lc 1,37 y propone como la mejor razón de la *omnipotentia* de Dios: *quod possit omnia possibilis*⁸⁶. Se puede ver cuanto la teología se ha alejado desde ahora del sentido primitivo del símbolo: no solamente la omnipotencia representa más un poder que una providencia, sino que ese poder mismo se ha desligado de la creación efectiva, de la cual el griego *pantokratôr* no la separaba.

VIII. CONCLUSIÓN

Lo esencial de lo que precede puede ser traído a las tres tesis siguientes:

1. En el primer artículo del Credo, las palabras “Dios, (el) Padre *pantokrator*” tenían probablemente por función original designar al Dios de la fe cristiana en su actividad creadora y providente de cara al universo, como lo representaba el monoteísmo popular de los primeros siglos de nuestra era.
2. El sentido veterotestamentario, dominante, de *pantokratôr* no habría sustituido, en la lectura de los símbolos de la fe, a aquel de “Providente” o “Salvador” que como consecuencia de una orientación cada vez más exclusivamente trinitaria de la teología de Dios Padre.
3. De todas maneras, la concepción latina de *omnipotens*, que traduce nuestro “todopoderoso”, es tan infiel a la acepción bíblica como a la interpretación heleno-cristiana del griego *pantokrator*.

Si esto es así, la sospecha levantada en el umbral de estas páginas contra la fórmula venerable se disipa nuestra confusión, puesto que la tradición se nos volvió extranjera por un olvido de su perspectiva primera. La fe en un Dios cuyo amor, fuente de sentido, constituye al hombre en persona libre: no hay traición alguna al interpretar en función de esta búsqueda contemporánea el espíritu de nuestro viejo “*Creo en Dios, el Padre todopoderoso*”, sobre todo si la omnipotencia de Dios se traduce, en definitiva, a la fidelidad siempre actual de su amor creador.

Traducción realizada por
Luis Martínez Saavedra

85 En donde la problemática fue, sin embargo, dominada por las tesis de Abelardo, cfr PEDRO LOMBARDO, *Lib. Sent.*, 1,43, ed. QUARACCHI (*Spicilegium Bonaventurianum*, 4) p.298-303.

86 1^o, q.25, art.3, ed. CARMELLO, t.1,p.140-141.

PERSPECTIVAS SOBRE LA PATERNIDAD DE DIOS

LUIS MARTÍNEZ

La confesión de fe en Dios como Padre viene a nuestro espíritu de un modo bastante natural, pues, desde pequeños hemos escuchado hablar de él como tal. Sin embargo, en estos últimos años el tema ha cobrado una mayor relevancia debido al redescubrimiento de dimensiones de dicha paternidad que permanecieron olvidadas o ensombrecidas durante varios siglos, sobre todo, bajo la influencia de la teología de la satisfacción de corte anselmiano que nos lo presentaba más como un “juez” severo y celoso al extremo del sacrificio de su Hijo para redimirnos –en el sentido de pagar o satisfacer por una ofensa hecha- que como un “padre” preocupado por la suerte de sus hijos; o bajo el influjo de la cultura romana, que nos llevó a comprender su omnipotencia al modo de un dios de la fatalidad para quien nada es imposible y, por lo mismo, arbitrario con la suerte del hombre a quien sólo le es permitida la resignación frente a su voluntad.

Felizmente, con la riqueza de la vuelta a las fuentes propiciada por el concilio Vaticano II, hemos recuperado categorías bíblicas y patrísticas que nos hablan del Padre de Jesucristo desde una perspectiva profundamente más económica, es decir, desde la importancia salvífica que posee para nosotros la confesión de Dios como Padre, y en un lenguaje más comprensible para el hombre de hoy. Estas convicciones originales de nuestra fe nos ofrecen a la reflexión una serie de perspectivas sobre Dios como Padre que, al mismo tiempo, nos obligan a cuestionar ciertas imágenes recibidas de él, que resultan claramente falsas aunque las sustentemos de “buena fe”, o las defendamos y prediquemos con gran convicción. De hecho, dichas imágenes falsas no constituyen una buena noticia a anunciar y, muy por el contrario, están a la base de muchos “ateísmos” de nuestros contemporáneos y de los cuales, en justicia, podemos hacernos solidarios. Desde esta problemática, el ejercicio de confrontar la imagen de Dios que cada uno o que un grupo determinado dentro de la Iglesia confiesa, con la fe transmitida por las comunidades creyentes del Antiguo y Nuevo Testamento y acogida en la ortodoxia católica, se transforma en un problema radical para la Iglesia de hoy, pues pone en crisis el fundamento último de nuestra praxis cotidiana.

La Iglesia traduce en sus organizaciones más propias –por ejemplo, en su liturgia, sus opciones morales, su disciplina eclesíastica, sus relaciones fraternas, etc.- aquello en lo cual cree. Su modo de estar en el mundo no

resulta neutro sino que es sacramental o signo de aquello en lo que cree y espera y, en consecuencia, debe ser constantemente sometido a crítica desde las fuentes y desde las realidades nuevas que el Espíritu va suscitando en la historia (GS 3.4.11), para hacer de su presencia un testimonio que lleve a los hombres y mujeres del mundo de hoy a encontrarse con el amor de Dios, su Padre. Hace unos años atrás, un teólogo resumía esto diciendo que *«no es tanto si ésta –la Iglesia– debe estar o no enteramente al servicio de Dios, sino más bien de qué Dios ha de ser servidora y cómo ha de ser concretamente ese servicio para ser transparente de tal Dios»*¹.

El escrito que presento a continuación, quisiera servir de aporte a ese “ejercicio de crítica” sobre las imágenes de Dios presentes en nuestras comunidades y en cada uno de nosotros; para ello, presentaré una serie de perspectivas sobre Dios que recogen, desde mi experiencia personal², diversas facetas de ese Dios enraizadas en la reflexión teológica del posconcilio y que espero ayuden en el proceso de reapropiación y de confesión de nuestro Dios como Padre. La primera “perspectiva” o “imagen” que veremos nos presenta al “Padre de Israel” que se manifestó en el Antiguo Testamento como el Dios del éxodo y de la creación; la segunda, es una mirada al “Padre misericordioso” que se nos reveló en Jesucristo; en tercer lugar, presentamos una hermosa imagen de Dios como “Padre maternal”; la cuarta perspectiva rememora la profunda filantropía de ese Padre que ofrece a sus hijos un proyecto de vida en plenitud; y, la última recupera el frescor original de nuestra confesión de Dios como un “Padre que, con gran solicitud paternal, sostiene la vida entre sus manos”.

Al final de este recorrido por las diversas perspectivas de nuestro Dios como Padre, me declaro “ateo” de una serie de falsas imágenes que hemos recibido o hecho de él y que más nos ocultan su rostro que revelármolo. En efecto, cada vez va quedando más claro que en el transcurso de estos dos mil años fuimos acumulando, casi sin darnos cuenta, una serie de

1 R. MUÑOZ, *El Dios de los cristianos*, Paulinas, Madrid, 1987, p.20, nota 30. Para graficar lo dicho puede resultar interesante el siguiente ejemplo: en el número 27 del documento de consulta en preparación del próximo sínodo sobre el Ministerio de los obispos, se busca fundamentar el ministerio episcopal en su dimensión trinitaria, lo que me parece de gran virtualidad; sin embargo llama la atención que se de cómo nota fundamental del Padre que sea “fuente de autoridad”, cuando nosotros confesamos en el Credo que él es “Padre todopoderoso”, en cuanto es la fuente que da y sostiene la vida (ver *Infra*). Obviamente, si el obispo es imagen del Padre en cuanto “fuente de autoridad” ejercerá un ministerio muy diferente al que se deriva de ser imagen del que es “fuente y sostén de la vida”; el primero lo sitúa al modo de un “patrón lejano” que ejerce su poder, el segundo al de una “madre solícita” por sus hijos, que los acoge y los sana.

2 Fundamentalmente mi experiencia de teólogo laico, casado y con dos hijos, Pablo y Clara, con quienes he disfrutado hermosos momentos de alegría y juego; juntos hemos trabajado y nos hemos abierto, poco a poco, al mundo con sus misterios, su belleza y sus dramas; he acompañado, con gran preocupación, sus enfermedades y tristezas; he mirado el futuro tratando de abrirles el máximo de posibilidades para su felicidad. Y en todo eso he sentido que el misterio último de toda paternidad se me ha hecho cada vez más cercano.

imágenes falsas que no corresponden verdaderamente al Padre de Jesucristo y que, por lo mismo, no dan cuenta con propiedad de la experiencia cristiana de Dios y, por añadidura, tampoco de la visión profundamente optimista que tiene el cristianismo sobre el hombre, pues, como sabemos, en último término el secreto de la teodicea cristiana es la antropodicea que ella posibilita. A una imagen falsa de Dios se le apareja siempre una imagen falsa del hombre que lo lleva al equívoco sobre sí mismo.

Antes de entrar propiamente en el tema que nos ocupa, quisiera recordar que, si bien para los padres un esfuerzo de reflexión centrado en la búsqueda del conocimiento de Dios en sí mismo –lo que ellos llaman *teología*– resulta un proyecto inalcanzable para nuestras capacidades humanas (por ejemplo, Gregorio Nacianceno asegura que a Dios “*sólo le podemos ver la espalda*” y eso, aunque estamos protegidos por la roca que es el Logos hecho hombre por nosotros, porque “*hablar de Dios es imposible, y entenderlo, más imposible todavía*”³), no podemos renunciar a todo intento de conocer a Dios –que por lo demás, ha querido revelarse gratuitamente– sino de tener muy asentado el principio que nuestra fe sabe de la provisionalidad de nuestras fórmulas, del handicap constante de toda mediación para expresar y contener lo inexpresable e incontenible. De allí que nuestra fe no termina en las fórmulas o en los iconos, por muy tradicionales que ellas sean, sino en la Cosa, es decir, en Dios mismo.

I. EL PADRE DE ISRAEL, EL DIOS DEL ÉXODO Y DE LA CREACIÓN

Los hagiógrafos veterotestamentarios confiesan su fe a partir de la experiencia histórico-salvífica del Dios que actuó en favor del pueblo cuando eran esclavos en Egipto (Ex 3, 7-15; Ps 105-107; 111-118; 135-136; 146-150). Yahvé es el Dios que camina junto al pueblo, quien siente su presencia como la de un Padre que lo acompaña en los diversos acontecimientos de la historia (Dt 1,31), él es el “*Padre de Israel*” (Is 63,16) e Israel es su “*primogénito*” (Ex 4,22; Os 11,1). Sin embargo, esta experiencia fundante lleva, poco a poco, a descubrir y concienciar que la acción de Dios en favor de los esclavos y oprimidos muestra una manera de actuar que no se limita a Israel, sino que reconocen desde esa acción su actuar universal. Yahvé no es sólo el Padre de Abraham, de Isaac y Jacob, sino el Padre de toda la humanidad. El es el creador y Padre universal (Gn 1-4; Ps 8) que hizo a todo hombre y a toda mujer a su “*imagen y semejanza*”. El es el Dios de la vida no de la muerte (Sb 1,13).

Todo el Antiguo Testamento se articula en torno a estas dos características del Dios de Israel: él es el Dios de la creación y el Dios del éxodo, es decir, de la vida y de la liberación de toda esclavitud, que no

observa impasible el acontecer de la historia humana, sino que interviene con “*brazo extendido*” para restablecer el derecho de los oprimidos, pues, él es un Dios que siente pasión y una infinita filantropía que lo conmueve en sus entrañas ante el sufrimiento humano. Yahvé es fundamentalmente un Dios vivo, creador de vida y defensor de los que sienten su vida amenazada (Ps 42,3; 84,3; Jer 10,10; 23,36; Dan 6,27), por ello, los profetas lo describen como el “*vengador*” o “*redentor*” (*go’el*) que salva y arranca de la muerte al pueblo (Is 41,14; Ps 19, 15).

Esta mirada rápida a la espiritualidad veterotestamentaria nos entrega una primera perspectiva a tener presente si queremos confesar correctamente nuestra fe en Dios como Padre: el es un Dios comprometido gratuitamente con el hombre y particularmente con el hombre pobre. Yahvé no es neutral frente al acontecer sino que, sin dejar de ser el Padre de todos, toma partido por las víctimas del egoísmo humano, hecho que nos urge a definirnos radicalmente delante de su actuar en favor de los pobres. El es Dios y nosotros no podemos impedirle serlo a su manera, debemos dejar a Dios ser Dios renunciando a nuestros intereses sobre él(1Sam 2,1-10)⁴.

II. EL PADRE DE JESÚS, EL DIOS DE LA MISERICORDIA

En el Nuevo Testamento, especialmente en los evangelios, no hay una “doctrina” sobre Dios que busque responder de modo teológico a las preguntas ¿quién es Dios? ¿cómo es ese Dios? Los textos, más bien, nos transmiten la experiencia de un hombre, Jesús de Nazareth, que nos revela a ese Dios como Padre desde su manera de ser y actuar. La experiencia original de Jesús con su Dios se nos presenta como algo sumamente íntimo y único (Mc 1,35; 6,46; Lc 5,16; 6,12; etc.) expresado en la palabra *Abba* (Mc 14,36; Rom 8,15; Gál 4,6), y que no se nos ofrece como una doctrina, sino como una práctica consecuente con el modo de actuar de ese Padre. En efecto, el fundamento último de la práctica de Jesús se halla en su experiencia profunda de la paternidad de Dios, que lo hace ser él mismo solidario de todos los sufrientes y despreciados de la tierra. Si el Padre actúa así, porque es bueno y nadie puede pedirle cuentas (Mt 20,1-16; 7,11), entonces, el hijo no puede tener otra manera de actuar que la que ha aprendido de su Padre (Jn 5, 19).

Toda la vida de Jesús está marcada por su constante cercanía con los pobres y los pecadores, con todo tipo de marginados de su época: mujeres, extranjeros, publicanos, enfermos, etc., aun transgrediendo las normas establecidas por la observancia oficial de su religión. Esta actitud sólo puede comprenderse desde esa experiencia fundante de Dios como un Padre de

bondad universal que hace salir el sol y caer la lluvia sobre justos y pecadores⁵ (Mt 5,45; Lc 6,35), como un Padre que se interesa por cada uno de sus hijos y especialmente por aquel que está perdido (Lc 15). Téngase en cuenta el contexto conflictual en que se sitúa todo el capítulo 15 de Lucas, en donde tres hermosas parábolas sobre la “misericordia” del Padre no son suficientes para convencer a los fariseos y escribas, sobre la correcta manera de actuar de Jesús al acercarse a los publicanos y pecadores aunque ello no corresponda con las enseñanzas oficiales. Estas parábolas, especialmente la del Padre que sufría por la ausencia de su hijo, manifiestan la bondad del Padre que ama gratuitamente y por igual a todos sus hijos lo que, obviamente, resulta conflictivo para aquellos que se sienten privilegiados y seguros de su superioridad (Mt 5,16). Estamos frente a una crítica clara a todo el nacionalismo etnocéntrico judío que junto con ocultar la imagen de Dios como Padre, exacerbaba la xenofobia y marginaba a los que no actuaban según las categorías oficiales.

Esta manera de actuar que Jesús reconoce en su Padre y que lo llena de gozo, aparece explicitada en Mt 11,25-30, donde el versículo 27 hace las veces de gozne que da continuidad y coherencia a la praxis de Jesús que nos muestran los números 28-30 como una concretización de la voluntad de su Padre. Para Jesús dicha práctica de servicio al desvalido aparece como una exigencia radical para todo hombre: «*haz tú lo mismo*» (Lc 10,25-37), que no pasa, como deja ver la parábola, por un examen previo de moral que se deba exigir a los pobres (Mt 9,11-13; Mt 25, 14-30; Lc 16, 19-31). Los fariseos no han sido capaces de descubrir esta bondad gratuita de Dios, por ello buscan justificarse ante él a través de una serie de actos que los hacen «santos» y que, en último término, los llenan de orgullo y los «apartan» de los demás (Lc 18,9-13).

Por el contrario, frente a la demanda de sus discípulos sobre cómo orar, y en el contexto de una dura crítica a los hipócritas que se creen hijos gratos de Dios pero no actúan con la bondad solícita de su Padre, Jesús nos reveló su secreto más íntimo, su modo de acercarse a Dios como “Padre nuestro” cuya “*voluntad*” -*Thélema*- sus hijos esperan ver pronto realizada (Mt 6,1-18). La voluntad del Padre de Jesús es aceptada por sus seguidores como fuente de alegría y esperanza, por que cuando ella se haya realizado los pobres serán consolados, los que lloran y tienen hambre verán el término de sus dolores, y aunque, paradójicamente, ello signifique persecuciones e incomprensión de parte de los que se oponen a la paz y a la justicia, al final todos podrán gozar en presencia de ese Padre que se les manifestó en su Hijo (Mt 5, 1-12).

Una frase recurrente en los labios de Jesús, y que no dejaba de escandalizar a sus auditores fue: “*tus pecados te son perdonados*” (Mc 2,5;

5

Para los Padres ese sol y esa lluvia son el mismo Espíritu Santo que se entrega sin fronteras a toda la humanidad (Cfr CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat.XVI,3*; IRINEO, *Adv.Haer.IV,33*).

Mt 1,21; 9,2; Lc 7,48; etc.). A través de ella, junto con acceder a la profunda convicción de Jesús sobre la bondad radical del hombre y la mujer (Gn 1,31) que no se le puede alienar ni aun en medio de su pecado, se nos transparenta, una vez más, el rostro misericordioso de su Padre desde el cual todo el pecado y la debilidad humana se ven relativizados, pues, para Jesús el Hombre vale por ser hijo de un Padre que no le retira su amor, que se empecina en amarlo, sin desconocer su condición inclinada al pecado que lo lleva al equívoco y la frustración. Para Jesús Dios no es un Dios sin más o un juez supremo del hombre, sino que él es el Padre que se desvive por sus hijos, es el Dios del “Reino», del “Banquete” y la “fiesta” para todos aquellos que sufren la miseria humana. Y, en consonancia con ese Dios que hasta el día de hoy está trabajando por realizar su voluntad de vida plena para el hombre (Jn 5,17; 10,10), su práctica se hace comunión con los pecadores y servicio a sus hermanos que sufren el peso de la debilidad (Lc 6, 20; 4, 14ss).

En conclusión, digamos que la opción de Jesús por los marginados no pretende mistificarlos, sino mostrar el rostro verdadero de su Padre. Desde esta opción de Jesús se nos revela su conciencia íntima del Dios del Reino, como un Padre bondadoso que en su gratuidad se complace en la vida plena de sus hijos y que, por ello mismo, sale en defensa de todo aquel que se encuentra amenazado en su dignidad. Toda la vida de Jesús, sus dichos y sus actos, nos lo presentan inequívocamente como el siervo fiel a la revelación de Dios como Padre, siendo él mismo santo y misericordioso. Podríamos concluir, este apartado con una voz popular: “*de tal palo, tal astilla*”, que se encuentra en profunda consonancia con la experiencia de Juan: “*el Hijo no puede hacer nada por su cuenta, sino lo que ve hacer al Padre: lo que hace él, eso también lo hace igualmente el Hijo*” (5,19).

III. UN PADRE CON RASGOS MATERNALES

En general, las religiones monoteístas que nacieron en torno al mediterráneo asignan a Dios caracteres masculinos. Sin embargo, existe una corriente bíblica que expresa la experiencia de Dios con hermosas referencias maternas. El Segundo Isaías, dice que el pueblo se gestó en el «vientre/ útero» (*rehem*) de Dios (Is 46,3) -de esta palabra (*rehem*) se deriva, significativamente el adjetivo *rahum*, empleado para designar a Yahvé como «compasivo» que se “*conmueve en sus entrañas*”⁶. Isaías recurre a una serie de imágenes de género femenino para referirse a la manera como Yahvé se siente unido al pueblo: «*como parturienta grito, jadeo y resuello*» (Is 42,14) y como una “*madre lo consueta*” (Is 66:12b-13); o cuando para mostrar su celo por el pueblo se recurre a la analogía con el instinto maternal de las hembras: «*Caeré sobre ellos como una osa a la que roban sus cachorros... los devorará allí mismo cual leona*” (Os 13,8).

Moisés recuerda a Yahvé que una madre, una vez que ha parido a su hijo, tiene la obligación de protegerlo y proveerle su alimento (Núm 11,12); en el mismo sentido, Jeremías anuncia el consuelo de Yahvé que no olvida que sus *“entrañas se han conmovido por él”* (31,20) e Isaías 49,15 exclama gozoso: *“¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas? Pues aunque éstas llegasen a olvidar, yo no te olvido”*. Para el salmista, Israel encuentra su descanso en Yahvé: *«como un niño en brazos de su madre»* (Sal 131,2). En los salmos es muy frecuente pedir a Dios ser cobijados *«a la sombra de sus alas»* (17,8; 36,8; 57,2; 61,5; 63,8; 91,4) tal como hace la gallina con sus pollitos... y curiosamente, Jesús también hace suya esta imagen (Mt 23,37)⁷.

Tal vez el texto más hermoso al respecto es Os 11,1-9, aunque en muchas traducciones se ha masculinizado la imagen, está claro que el profeta evoca aquí el amor materno de Yahvé para el Pueblo. Imagen que por lo demás, como hemos visto, no es ajena a una corriente presente en la espiritualidad judía. La palabra *“lehi”* del v.4 frecuentemente traducida por *“mejilla”* corresponde más bien a *“pecho”* (en este sentido, por ejemplo, se emplea en Rut 4,16), y en el contexto del poema resulta mucho más lógico mantener esa traducción: *«Fui para ellos como los que alzan a un niño hasta su pecho: me incliné hacia él y le di de comer»*; Yahvé, como una Madre levanta al niño hasta su pecho, después se inclina sobre él para amamantarlo. Es significativo, que sólo una mujer puede dar de comer de ella misma⁸. También resulta pertinente remarcar en el uso de *‘ys* (*«hombre/macho»*) del v.9: *«porque soy Dios y no hombre»*, en contraposición al *adam* (*«hombre/ser humano»*) del v.4: *«con cuerdas humanas los atraía, con lazos de amor»*; con ello el profeta estaría diciéndonos que la conducta de Dios para con su pueblo rebelde no se parece a la actitud punitiva de un padre con su hijo, sino la actitud misericordiosa de la madre⁹.

Aunque de modo bastante modesto, la reflexión sobre la maternidad del Padre está presente en algunos autores de la Tradición católica, por ejemplo, San Gregorio Nacianceno, uno de los padres fundadores de la ortodoxia nicenoconstantinopolitana, recordará que cuando nos referimos a Dios en categorías sexuadas ya sean masculinas o femeninas, éstas no son más que analogías para intentar transmitir nuestra experiencia del amor filantrópico de Dios, pues Dios no es ni femenino, ni masculino¹⁰. San Agustín, comentando el v.10 del Salmo 26, confiesa, al pasar, a Dios como *“madre porque abriga, alimenta, amamanta y conserva”*¹¹; según el XI concilio de Toledo: *«ha de creerse que el mismo Hijo fue engendrado o nació, no de la nada ni de ninguna otra sustancia, sino del útero del Padre»*¹².

7 Los padres de la Iglesia utilizaron repetidas veces la metáfora de Jesús «madre-gallina», mezclándola con alusiones a las «alas protectoras» de los salmos.

8 Curiosamente, en Jn 7,38 el evangelista emplea el término «seno» (koilias).

9 Cfr L.GONZÁLEZ CARVAJAL, *Noticias de Dios*, Sal Terrae, Santander, 1997, pp.215-232.

10 Disc. XXXI, 7.

11 BAC, t.19, Madrid, 1964,p. 284.

12 DZ 276

En definitiva, aunque muchas veces lo olvidemos, nuestro Dios es un Padre-maternal solícito del bien de sus hijos.

IV. UN PADRE DE PROFUNDO AMOR POR SUS HIJOS

Cuando corrientemente se asegura que «Dios se basta a sí mismo» y que por tanto no tiene necesidad ni del hombre ni de la creación, se podría creer incorrectamente, por cierto, que nuestro Dios es narcisismo egocéntrico puro. Sin embargo, el sentido de dicha expresión apunta más a la gratuidad con que él nos ha creado y amado que a esto. De hecho, se quiere decir que Dios no tiene *necesidad* de nosotros, pues cuando crea no lo hace buscando llenar un vacío propio, sino por pura gratuidad y exuberancia de su amor, por nosotros mismos y no por una necesidad del devenir intra-trinitario. En efecto, el Padre nos desea por nosotros mismos y se complace en nosotros, pues, todo hombre y toda mujer, es un hijo amado y querido por sí mismo.

Por otra parte, siendo el Padre el único origen trinitario, está también en el origen del intercambio y la participación, en la valoración de lo múltiple de la multicolor. Su amor de sí mismo es inmediatamente amor de comunión, de allí, su felicidad al crear, pues la alteridad se encuentra ya en él mismo. El amor intra-trinitario es el gozo de la comunión de los Tres -el sentido de la *perichoresis*- e implica el deseo también gozoso de la creación, es decir, de la autocomunicación con el hombre -el sentido de la encarnación-: “*la causa principal que ha determinado a Dios, naturalmente invisible, a hacerse visible en carne humana, fue poder tratar y conversar con los hombres, de quienes se hizo semejante*”¹³. Así, pues, en definitiva es el amor por la criatura y el gozo por la comunión -y no la contingencia del pecado, como algunos aseguran- quienes se encuentran a la base de todas “*las voluntades divinas ad extra*”¹⁴, es decir, ellos son el motivo último tanto de la encarnación del Verbo y del envío del Espíritu como de la creación del hombre. Toda la actividad económica, entonces, es reflejo del más profundo sentimiento paternal de Dios que ama y se complace con predilección en cada uno de sus hijos al extremo de ofrecerles su propia vida.

En efecto, Dios no creó al hombre para la muerte, sino para que viva plenamente; la creación del hombre es un acto marcadamente filantrópico cuya finalidad es llevar a cada ser humano a ser como Dios. El Padre crea y sostiene su creación pues tiene un proyecto de comunión y de vida para el hombre. Incluso luego del pecado, no se desentiende de ella o la destruye en castigo, sino que la sigue acompañando y permanece comprometido con su obra, no la abandona a su suerte sino que la protege y la cuida.

Dios no crea al hombre como un apéndice suyo, sino como un ser que puede hacer su propia historia frente a él. Es un Padre que se complace en el protagonismo de sus hijos (Gál 4, 4-7) a quienes quiere a su “*imagen y semejanza*”. Para los padres, esta imagen y semejanza se encuentra principalmente en la libertad creativa que Dios le entregó al hombre como prenda de su amor: “*Efectivamente, quien creó al hombre para que participara de sus propios bienes e introdujo en la naturaleza del mismo los principios de todos sus atributos, para que gracias a ellos el hombre orientase su deseo al correspondiente atributo divino, en modo alguno le hubiera privado del mejor y más precioso de los bienes, quiero decir del favor de su independencia y de su libertad*”¹⁵. El hombre, responsable y artesano de su propia historia, está llamado a vivir sus propios sueños y a desarrollar su capacidad inventiva de un porvenir que no está escrito como un *fatum*, mas como una propuesta de destino; Dios es un Padre que invita a caminar hacia un horizonte insospechado de plenitud, consciente de la posibilidad de nuestras sorpresas y tomando en serio nuestra libertad¹⁶.

V. UN PADRE “TODOPODEROSO” EN EL CUIDADO Y LA DEFENSA DE LA VIDA

Comúnmente, cuando confesamos a Dios como “Padre todopoderoso”¹⁷, la primera interpretación de “todopoderoso” que se nos viene al espíritu es la de un “Soberano cuyo poder es ilimitado”, sin embargo, la significación bíblica del término *pantokratôr* -que se forjó por los traductores de la Biblia de los LXX para expresar el término hebreo *sebaôt*, conservando su resonancia sacral pero ampliando su sentido, originalmente nacionalista, “Señor de los ejércitos (de Israel)”, como “Señor del universo”- por su derivación del verbo *krateîn* (gobernar), marca una relación permanente con el universo y no sólo con el acto inaugural de su fundación. En consecuencia, el ser “todopoderoso” del Padre debe comprenderse en relación a su acción providente y salvadora de la vida (Jn 5,17) y no, como se estila vulgarmente, con un poder tiránico y absoluto, al modo de los dioses del Olimpo, que juegan arbitrariamente con el hombre.

Por ello, en su erudito estudio sobre la confesión de Dios como Padre todopoderoso el patrólogo A. de Halleux sostiene que la traducción más conveniente del *pantokratôr* quedaba mejor asegurada por el latín *omnitenes*, es decir: “aquel que tiene y guarda todas las cosas en su solicitud”, más que por *omnipotens*, que evoca el poder arbitrario tanto de las divinidades como

15 GREGORIO DE NISA, *La Gran Catequesis*, V,9.

16 Cfr F.VAN STEENBERGHEN, “Connaissance divine et liberté humaine”, en: *RTL* (1971) 46-68.

17 Este punto se remite todo él al artículo precedente: A. DE HALLEUX, “Dios el Padre todopoderoso”.

de los gobernantes paganos. Sin embargo y desgraciadamente, en occidente se impondrá rápidamente la interpretación del *pantokratôr* en el sentido más extraño y lejano al del símbolo de fe: “*aquel a quien nada es imposible*”, es decir, el atributo divino de ser Padre todopoderoso se entiende sin más como la capacidad de ser capaz o de poder cuanto el quiera y esto en todas las posibilidades. Es decir, estamos frente a una comprensión equivocada del “todopoderoso” como poder arbitrario y absoluto. La comprensión del ser todopoderoso del Padre se alejó de la comprensión original como solicitud constante de su amor creador, para transformarse, en voluntad a la que hay que someterse sin más.

Debemos ser capaces de volver a acercar nuestra confesión en el Dios “todopoderoso” a su acción providente como sostén y defensa de la vida. Él es el que sostiene la vida en todo el cosmos y, sobre todo, es quien sostiene y cuida la vida de sus hijos. El Padre como buen padre sostiene y cuida la vida de todos sus hijos, no sólo de los cristianos y de los santos -y esto para escándalo de muchos- pues el hombre, todo hombre o mujer, ateo o creyente, rico o pobre, cristiano o musulmán, etc. es y vale a sus ojos mucho más de lo que él mismo puede imaginarse de sí.

VI. A MODO DE CONCLUSIÓN: LAS IMÁGENES DE DIOS

Estas rápidas reflexiones que hemos hecho hasta aquí nos refrescan ciertas características de Dios que a veces olvidamos y, al mismo tiempo, hacen entrar en crisis algunas imágenes con las que comúnmente lo identificamos, y que, claramente, resultan falsas. El Padre es alguien que actúa en la historia humana como invitando a ejercer la propia libertad (fundamentalmente Gn); él interviene en nuestra historia no para actuar solo o dando soluciones mágicas a los problemas, sino suscitando en nosotros la reacción y el compromiso. Nuestro Padre, se nos revela con un incansable empeño por entrar en diálogo con un hombre libre (Dt 6, 4-15). Su presencia a nuestro lado no es la del “Big Brother” de Orwell, sino la de aquel que nos *ama* y se involucra en serio, por entero y para siempre con nosotros; aceptando nuestras respuestas o no-respuestas, de tal manera que el futuro es verdaderamente nuestro, con las consecuencias que dicha libertad implica.

Su compañía excluye el temor y la coacción que pudiera violentar al hombre; su actuar es fundamentalmente *misericordia*, sentimiento maternal de protección hacia sus hijos sin ser paternalista; si frente a la injusticia y la opresión ejercida contra los pobres, se muestra intransigente y aparece como vengador y consolador de las víctimas, su celosía y exigencia nacen de su amor obstinado por la creatura (Ps 8). Nuestro Padre no es un “*legislador*”, que tiene todo pre-establecido, con un orden obligatorio cargado de prohibiciones; tampoco es un “*Padre vigilante*”, al estilo del “gran espía” o del “ojo gigante” de muchas representaciones, que está en todas partes para ver nuestros actos, deseos y pensamientos más secretos, que todo lo

anota en su archivo, que nos acosa con su mirar profanador. Al contrario, nuestro Padre no nos profana, ni nos espía o nos somete al poder totalitario de una, mal entendida, voluntad arbitraria -pensemos en la preguntas del relato del Génesis- pues, por definición, él no es un rival a quien temer sino un posibilitador de nuestras posibilidades.

La imagen del Dios “severo” tampoco corresponde a la experiencia cristiana de Dios aunque lamentablemente, a veces nuestra fe se presenta al mundo como una fe enlutada y triste, el gozo y la felicidad no son extraños al Padre. Cuando aseguramos que él nos ha creado para la vida eterna, decimos que nos ha creado para la felicidad y el gozo y no para el aburrimiento. Pareciera que no hemos llegado a conocer -en el sentido bíblico, es decir, existencial e íntimamente como se conocen los esposos- al Padre que se nos reveló en Jesucristo haciendo fiesta con sus hijos (Lc 15, 25ss) invitándonos a un banquete de bodas (Mt 22, 1ss; 8,11), enviando su Espíritu como vino embriagador (Jn 2,1ss) y como perfume del amor conyugal (Jn 12,1ss)¹⁸. Dios no tiene sobre nosotros la mirada de un “moralista” sino la de un Padre que nos propone un “destino”, un “destino divino”, un lugar de llegada en donde encontramos la felicidad y la plenitud; él es el Padre de la fiesta al final del camino de regreso.

También son falsas las imágenes del Padre como “policía” y “juez”, que aplica automáticamente premios y castigos de acuerdo a la obediencia o rebeldía de cada uno, o aquella otra del Padre “predestinador”, que tiene todo determinado para nuestras vidas y que hace de nuestros esfuerzos humanos una lucha estéril contra la fatalidad de su *voluntad soberana*. Él no es la *causa primera* que está detrás de todo lo que nos acontece («la voluntad de Dios»), tampoco es un “titiritero” responsable directo del acontecer, incluso del mal: «Dios escribe derecho con líneas torcidas», y en el mismo sentido, la interpretación de las «pruebas que nos pone Dios». No, el Padre que se nos reveló en Jesucristo no es un Dios “tramposo” que no respeta las reglas del juego, sino que se somete a la autonomía propia del mundo que él mismo creó; no se entromete arbitrariamente en él “suspendiendo” las leyes de la naturaleza, según la popular concepción de milagro, o imponiendo un final según su voluntad. Si juega con el hombre, lo hace en serio, con la seriedad con que juegan los niños. El Padre prueba al hombre en cuanto aval de su bondad, él es la Prueba de la belleza y bondad del hombre, a pesar que ni siquiera nosotros creamos en ello. Es aquí que se juega toda la cuestión. Sólo puede ser verdadero un Padre que da la cara por nosotros, no en cuanto

18 Los místicos hablan de Dios con lenguaje de felicidad y de placer; por ejemplo, el MAESTRO ECKART (1260-1327) lo define como «el gozoso en el ser». Para este místico, «toda la alegría del Padre y su caricia y su sonrisa se centra en el Hijo y en aquellos que se hacen hijos en el Hijo», al extremo que «el Padre siente una alegría tan grande por el que le es fiel -aquel que lleva a plenitud su Proyecto, diríamos nosotros- que el que frustrase esa alegría le frustraría totalmente en su vida, en su ser, en su deidad... lo mataría, si se pudiera hablar así» (cfr A.GESCHÉ, *Dieu pour penser Dieu*, Cerf, Paris, 1993, p.308ss).

complaciente con nuestros caprichos, sino en cuanto nos hace verdaderos y nos permite entrar en nuestro sueño, en nuestra verdad.

Por último, se rompe delante de nuestros ojos la imagen del Dios *nacionalista* o del “grupito”; la imagen del Dios de capilla, *intraeclesial*, del “cura”, de la “madrecita”, Padre sólo de los bautizados. El Dios de la seguridad ganada con méritos, va dejando lugar al Dios de la gratuidad y del amor universal, que ama a sus hijos allí donde están, que los cuida y acompaña respetando sus procesos, sus categorías religiosas y culturales. Descubrimos su rostro ecuménico y macro-ecuménico que nos saca del centro. Él es el Padre que acompaña todos los procesos humanos que apunten a la liberación de los oprimidos; él está presente y apurando todas las luchas de los pobres y marginados por tener vida para sus hijos; él fortalece a los líderes que trabajan por la paz y la dignidad de todos los hombres y mujeres; él se nos transparenta en los justos de ayer y de hoy, de aquí y de allá, que han ofrendado sus vidas al servicio de sus hermanos, que se han arriesgado por ellos, que han sufrido la cárcel y la persecución por causa de la justicia. Él es el Padre incansable, a la obra para llevar a plenitud su “proyecto” de hacernos hijos en el Hijo.

Para concluir, me parece que esta conciencia lúcida de Dios como Padre-Madre que sostiene la vida nos debería llevar a tener presente, en toda la actividad evangelizadora, la economía trinitaria que se nos reveló en la praxis de Jesús como servicio a los pobres y sufrientes y en la acción vivificadora y santificante del Espíritu Santo más allá de todas las fronteras que nos podamos imaginar. Sólo esta fe más económica, es decir, atenta a la vida plena del hombre o, en lenguaje del Nuevo Testamento, al servicio del Reino, hará caer las barreras que mantienen a nuestra iglesia “incomunicada” con grandes sectores del mundo de hoy. Pienso en los jóvenes, en los pobres, en los indígenas. Esta confesión de fe nos liberaría de la imagen casi obsesiva y mortífera de un dios rival del hombre y nos permitiría reposar y gozarnos, con la confianza de un hijo pequeño en los brazos de su Madre.

PATERNIDAD HUMANA, PATERNIDAD DE DIOS

ELIANA ARANEDA DE PALET

PABLO PALET ARANEDA

La filiación, el ser “hijo de”, es una relación que nos constituye como personas. Nos asomamos al mundo y a la existencia como hijos. En otras palabras, resulta imposible no ser hijos. Sin embargo, el ser verdadero padre, aparte de engendrar biológicamente al hijo, implica asumir conscientemente la responsabilidad por la persona engendrada. La paternidad bien entendida no es algo que se pueda improvisar, sino que requiere de cierta capacidad y madurez psicológica.

En el evangelio, Jesucristo se nos revela como “Hijo de Dios”: todo su ministerio, sus enseñanzas, sus gestos y su pascua, sólo se comprenden a partir de la profunda intimidad e identificación entre Él y el Padre:

“Las palabras que yo les he dicho no vienen de mí mismo. El Padre que está en mí obra por mí. Créanme: Yo estoy en el Padre, y el Padre está en mí”... “No los dejaré huérfanos sino que vengo a ustedes” ... “En ese día ustedes comprenderán que yo estoy en mi Padre, y que ustedes están en mí, y yo en ustedes” ... “Salí del Padre y vine al mundo; ahora dejo este mundo y vuelvo al Padre”¹.

Estos textos muestran la importancia del Padre en la vida de Jesús, enseñanza que no nos resulta extraña, pues supone y perfecciona nuestra propia experiencia humana:

“El hijo necesita sentir visceralmente que su padre se preocupa de él, que lo considera importante y que está dispuesto a jugarse por él. Lo debe sentir como responsable de su existencia durante una larga etapa de su vida. Necesita sentirlo eficazmente presente con sus consejos y conducciones. Necesita sentirlo a su lado como apoyo y como interlocutor seguro y confiable”².

1 Jn14, 10s.18.20; 16,28.

2 J. FERNANDEZ, *El padre, reflejo del Padre*, Departamento de Pastoral Familiar, Santiago, 1998, p. 61.

Como padres cristianos hemos de reconocer que nuestros hijos e hijas son, en primer lugar, hijos e hijas de Dios. No son propiedad nuestra sino que nos han sido confiados por Dios, que los conoce, los ama y tiene un plan para ellos. Y en ese plan, nosotros, los padres, estamos llamados a ser para ellos reflejo de la paternidad divina.

Este es, entonces, el curso de estas líneas: revisaremos primero la experiencia humana de paternidad; luego veremos el mensaje bíblico sobre la paternidad de Dios, para en definitiva iluminar nuestra tarea de ser padres al estilo de Dios Padre.

I. NUESTRA EXPERIENCIA DE SER PADRES

No cabe duda que el rol que han cumplido los varones como padres ha ido cambiando a lo largo de la historia y en los diferentes pueblos y culturas. En la actualidad no es pequeño el porcentaje de padres que se esfuerzan por tener un papel más activo en la vida familiar y en la educación de los hijos. En alguna medida esto ha sido provocado por la entrada de la mujer al mundo laboral y la necesidad de intercambiar y compartir roles. Se ven signos positivos en ello.

Sin embargo, al mirar la realidad cotidiana no podemos ufanarnos del modo en que los varones han ejercido la paternidad: sigue siendo un rol periférico. En la mayoría de las familias el padre es una figura débil, desdibujada, que en no pocos casos, ha abdicado de su autoridad al interior del hogar. En comparación con la madre, el padre aparece hasta cierto punto como un elemento extraño que llega desde fuera de la comunidad familiar misma. Ausente del hogar durante gran parte del día, agobiado por las exigencias de un trabajo cada vez más demandante, abrumado por las preocupaciones propias de ser el proveedor de la familia, el padre no se muestra de buenas a primeras proclive al diálogo personal con su esposa y menos con sus hijos. En palabras del psiquiatra y escritor, Marco Antonio de la Parra:

*"En la historia del dolor psíquico, en los adictos sobretodo, es altamente frecuente la ausencia de una figura paterna sólida. En el relato de los jóvenes dañados hay una angustiada demanda de padre. A veces no lo saben, pero lo buscan. Pero de un nuevo padre, una edición corregida y aumentada, que sea amoroso pero riguroso, que oriente y alivie la confusión de un mundo ya bastante revuelto, un padre que tolere, aguarde, ponga límites pero que también abra puertas. Que proteja pacientemente de la impulsividad desbandada"*³.

Una gran mayoría de los padres no experimentan su paternidad y su familia como un campo de realización humana. En definitiva, constatamos muchas dificultades y lamentables errores a la hora de fijarnos en la figura del padre. ¿Qué consecuencias tiene esto? ¿Cuáles son los “errores” más comunes? A esto intentamos responder en los siguientes subtítulos.

A. ¿POR QUÉ ES TAN IMPORTANTE LA RELACIÓN PADRE - HIJO?

Es importante hacer notar que todo aquello que daña la relación padre-hijo no sólo afecta la imagen que el hijo se hace de su padre, sino también la imagen que se forja de sí mismo. Tres son los elementos fundamentales del amor paternal en relación a sus hijos: entrega, confianza y respeto. Si falta cualquiera de ellos, de algún modo se deteriora la relación. Las consecuencias de ello pueden observarse en distintos ámbitos, por ejemplo:

- **Autoestima:** Está comprobado que una de las fuentes de los principales complejos, inseguridades y temores ante la vida es la mala relación de aquellos padres que no supieron generar en sus hijos, mediante el amor, una sana conciencia de su propia dignidad y valer.
- **Concepto de autoridad:** Las primeras relaciones interpersonales se dan en la intimidad del hogar. Es ahí donde el niño vive la primera experiencia de la autoridad y del poder; si no son adecuadamente ejercidas generarán las primeras antipatías frente a ellas. Esta aversión hacia la autoridad y hacia el poder influirá fuertemente después en la postura consciente y racional del hijo.
- **Desarrollo moral:** En los niños, la figura paterna, modelo de autoridad, es fundamental en la primera etapa del desarrollo del sentido ético (heteronomía): establece para el niño los criterios de bondad y maldad en las acciones, sanciona y aprueba sus conductas y, en fin, lo estimula a crecer moralmente ayudándolo a interiorizar las normas (consistencia), a reconocer los intereses de los demás (apertura), y a cumplir con el orden social (objetivación)⁴.
- **Convivencia social:** *“De la imagen que te formas de Dios deriva inevitablemente el estilo de tus relaciones fraternas. No se puede ser hermano si se es constitucionalmente incapaz de ser hijo”⁵.* En este mismo sentido, quien no ha tenido gratas experiencias con su padre, normalmente no las tendrá tampoco con sus hermanos. Una persona que carga sobre sí heridas, traumas, celos, temores y desconfianzas, difícilmente podrá relacionarse bien con su prójimo, a quienes considerará rivales y se situará ante ellos en una postura defensiva.

4 Cfr T.MIFSUD, *Libres para amar, Moral de discernimiento*, t.I, San Pablo, Santiago, 1995, pp.186-195.

5 A. PRONZATO, *El Acoso de Dios, Sígueme*, Salamanca, 1976, p.217-218.

No es posible reconocer como compartida una dignidad y riqueza que no se ha experimentado previamente en uno mismo.

- **Relación circundante:** El padre debe ser para el hijo modelo de relación con la realidad que lo rodea. Su misión propia es introducir y enseñar al hijo a relacionarse con el mundo exterior, con el trabajo, la política, la cultura. También es el padre quien, de algún modo, representa ese mundo exterior, quien trae la sociedad al hogar y a la vez quien proyecta la familia a la sociedad. Si falla el padre en este rol, los hijos se sentirán indefensos frente a un mundo que no entenderán y que sienten que los agrede.
- **Creatividad:** Si la relación padre-hijo no fue debidamente estimulante, si los padres no ayudaron a sus hijos a desplegar todos sus talentos, y les negaron las posibilidades de participar de las decisiones y tareas del hogar, la capacidad e iniciativas creadoras de los hijos se verán seriamente dañadas.

Ciertamente en el desarrollo de estos aspectos también la madre tiene participación, y en caso de ausencia del padre, pueden ser asumidos por ella. Pero probablemente entonces habrá otros aspectos de la relación madre-hijo o hija que se verán afectados.

B. DEFORMACIONES DE LA FIGURA DEL PADRE

Desde luego la relación padre-hijo, al formar parte de un sistema más complejo -la familia- se ve afectada por la interacción con otros actores como la esposa-madre y los hermanos/as. A su vez, la familia vive en un contexto social y cultural que hace variar significativamente los modelos que se pudieran describir. Sin embargo, sin pretender hacer un análisis exhaustivo, queremos mostrar ciertas tipificaciones que, como tales, acentúan y hasta caricaturizan diversas formas de ejercer la función paterna. En este intento de "tipología", podríamos describir cuatro formas negativas de paternidad: el padre autoritario, el padre proveedor, el padre débil y el padre-amigo. En la realidad estos "tipos" aparecen matizados, entrelazados entre sí y también con muchos aspectos positivos en el estilo de "ser padre"; aparecen también reforzados por algunas imágenes de Dios que encontramos presentes entre los cristianos. Teniendo todo esto en cuenta, veámoslo con detalle:

1. Padre Autoritario

Su trato normalmente es distante y frío, se impone con violencia, con gritos, está dando órdenes permanentemente. Trata a su mujer y a sus hijos y en general a toda otra persona sin mayor consideración, ni respeto. Muchas veces humilla a quienes lo rodean. Todo debe funcionar como y cuando él quiere. Se constituye en una amenaza para quien lo contraría o no

le encuentra la razón. Maneja a todos a su real antojo, sin respetar ni la dignidad ni la originalidad de sus hijos. En jerga popular es “el pachá” de la casa, “el que ronca” en la familia, el macho. De tal modo, es prácticamente imposible el diálogo y la conversación familiar.

Generalmente y aunque no lo parezca, el padre autoritario interiormente es una persona débil e insegura. Su intransigencia y estrictez, su afán por dictar normas y reglamentar todo, sus arranques autoritarios traducen una carencia de autoridad moral y de seguridad en sí mismo. De ahí que se empeñe tanto en inculcar el valor del respeto a la autoridad.

El autoritarismo se manifiesta también de una forma mucho más sutil: en los padres posesivos que no dejan ningún espacio de autonomía y cuyos hijos son absolutamente dependientes.

Su cercanía puede provocar temor, distanciamiento, sumisión, conformismo, apatía, o también rebelión, agresividad, resentimiento y hasta odio. El padre autoritario es más temido que amado. Su personalidad dominante aniquila y desestabiliza psicológicamente a esposa e hijos y como consecuencia, éstos terminan por desear que esté lo más alejado posible del hogar para poder sentirse en paz.

Otra secuela del autoritarismo paterno, ejercido sobre los hijos, es la falta de responsabilidad, de autodisciplina y de iniciativa personal en ellos, debido a que éstos son siempre receptores de órdenes y reglas, produciendo así un estancamiento en el proceso de su desarrollo social, afectivo y moral.

Por imitación reproducirán el modelo paterno en el nuevo hogar que formen o en el campo social, laboral, político, económico o cultural en el que desarrollen su actividad. Una paternidad autoritaria es caldo de cultivo para futuros dictadores, anárquicos y opresores de todo tipo.

Por último, el despotismo paterno influye en la relación que los hijos establecen frente a cualquier persona que represente la autoridad o el poder, reaccionando de modo similar a como actuaron frente al padre: con abierta rebeldía, o gran sumisión e inseguridad.

2. Padre Proveedor

Muchos padres se sienten responsables de satisfacer todas las necesidades de la casa, de su mujer y de sus hijos, centrandó todo su empeño y su preocupación en ganar dinero. Son los “trabajólicos” tan en boga en nuestros días: hombres excesivamente atareados, preocupados de su prestigio profesional y de ascender en la escala social, esclavos del teléfono y del computador, ocupados de cosas tan importantes que no tienen tiempo para los hijos. Nerviosos, tensos, lo único que desean es que se los deje tranquilos y en paz cuando llegan a casa. Debido a esa sobrecarga de trabajo

y de cansancio se muestran irritables y con frecuencia originan escenas desagradables. Son los papás que dicen: *“me mato trabajando por mis hijos”*.

Se ganan a los hijos con regalos, como forma de compensar el tiempo que no les pueden brindar a causa de sus múltiples afanes, reuniones y compromisos. Y se los ganan también con permisividad, consintiéndoles cualquier cosa con la condición que no los molesten. Tampoco con padres proveedores es posible establecer diálogos ni relaciones profundas. Las conversaciones tienden a ser superficiales y al vuelo. Así, la palabra «padre» pasa a ser para muchos niños y jóvenes palabra que evoca abandono, rebeldía y frustración.

Los efectos de una ausencia física y psicológica por la excesiva carga laboral son también muy negativos. No sólo se es huérfano por muerte del padre, sino también cuando el padre se convierte en un señor que da únicamente dinero y satisface todo tipo de caprichos infantiles o juveniles.

Genera en los hijos una extraordinaria insatisfacción interior. Se sienten frustrados y desvalorizados; estiman que el padre carece de interés personal por ellos y lo perciben como alguien incapaz de comprenderlos, de apoyarlos y de guiarlos. Todo esto produce en los hijos una carencia afectiva y una incapacidad de contacto y de “sana agresividad” tanto al interior del hogar como con el mundo exterior. Nos referimos a esa cuota de agresividad que es necesaria para vivir y para afrontar dificultades o problemas en la convivencia cotidiana. Y es el papá quien normalmente entrena al hijo en estas habilidades. Al sentirse no importantes frente a sus padres sienten que tampoco lo son frente a los demás y entonces tienen dificultades para relacionarse con los otros en términos de igualdad.

En la imagen del padre proveedor probablemente se encuentra el origen de la incapacidad o del temor a comprometerse, a enfrentar riesgos y desafíos, a decidir por sí mismos que sufren muchas personas jóvenes de hoy. También el origen de una visión estrecha y oscura del mundo y de un cierto pesimismo frente a la vida. Al no contar con un padre que informe y abra perspectivas más amplias y estimulantes del mundo, el niño habrá vivido encerrado en una burbuja. Es también el caso de niños con padres sobreprotectores.

3. Padre Débil

Es aquel padre que no desea tener ni ejercer la autoridad. Aparece frente a su familia como un ser desvalido, incapaz de resolver los problemas que presenta el hogar y el mundo. No es raro que opte por quejarse que todos están contra él o que todo el mundo lo pasa a llevar. Incluso puede llegar a dejar el hogar en su incapacidad de ejercer algún rol dentro de la familia.

Bien intencionado pero torpe, permanentemente abrumado por las dificultades de la vida, del trabajo, incapaz de dar repuesta a sus hijos ni de introducirlos en el mundo, es a menudo objeto de burla y de caricatura y en el mejor de los casos objeto de compasión. Falla en todo sentido a su mujer y a sus hijos. Llega a ser una figura tragicómica.

Esta figura de padre, que termina siendo patética, equivale en buena medida a una ausencia u orfandad total. Es como si no existiera, con todas las consecuencias y repercusiones que esto significa: *“sensación de abandono, de naufragio, de inseguridad, de inestabilidad psicológica que obliga a caminar por la vida siempre en busca de personas o cosas en quienes apoyarse”*⁶.

4. Padre - Amigo

Muchos padres, dejándose guiar por un modelo de pretendida libertad o simplemente por temor a asumir el rol paterno, han caído en la trampa de decirle al hijo con excesiva facilidad *“ya eres mayor y tienes que saber por ti mismo lo que debes hacer”*. Al querer evitar el distanciamiento y la incomunicación con los hijos y en su afán de acercamiento, buscan ser amigos de sus hijos y se sitúan en un plano de igualdad con ellos. Se niegan a hacerles sentir su autoridad, no quieren estar “sobre” ellos sino “junto” a ellos. Quieren ser positivamente sus amigos o compañeros, para que éstos puedan desarrollarse y expresarse sin ser traumatizados con normas, castigos, ni prohibiciones. Dejan hacer, hablan el mismo lenguaje, ceden en todo y toleran caprichos y deseos insólitos de sus hijos. Son el polo opuesto del padre autoritario.

El problema de “dejar hacer” es que, en definitiva, el padre no asume su función propia sino que la desplaza al hijo. El poder entonces se traslada a los hijos, quienes obviamente no tienen la madurez necesaria para ejercerlo adecuadamente.

Con esto privan a sus hijos de lo que éstos necesitan: un adulto capaz de ser para ellos un apoyo que les de seguridad, una persona en la que puedan descubrir el ideal de la verdadera hombría y a quien puedan recurrir en las dificultades, en búsqueda de cobijamiento, de diálogo, orientación y estímulo.

Hijos desobedientes, caprichosos, exigentes, irrespetuosos con los sentimientos ajenos, hijos con sentimientos de abandono, de no sentirse protegidos.

La verdadera autoridad paterna proporciona a los hijos un firme apoyo, un cobijamiento espiritual, una seguridad existencial que los acompañará

toda la vida. Seguridad que nada tiene que ver con una determinada posición social o con bienes materiales. Hablamos de seguridad existencial como la valoración que el hijo tiene de sí mismo y del propio sexo. El padre debe proporcionar al hijo la imagen de una auténtica virilidad y a la hija la imagen del varón que es apoyo y complemento de la mujer y que encarna una actitud de respeto y servicio hacia ella. En definitiva, seguridad existencial es ese aplomo vital y esa auto conciencia de saberse capaz de establecer contactos sociales sanos y asumir tareas y desafíos con riesgo y responsabilidad.

5. Imágenes negativas de Dios

Antes de mostrar algunos rasgos de la paternidad de Dios recogidos en la experiencia bíblica, quisiéramos señalar cómo algunas falsas imágenes de Dios que existen entre nosotros, refuerzan los estilos de paternidad negativos recién descritos⁷.

Una imagen demasiado recurrente y que se nos sigue “colando”, incluso en la catequesis, es la de un “*Dios Castigador*” que sólo se preocupa del cumplimiento minucioso de las leyes por Él promulgadas. Un juez severo, que exige ser satisfecho en sus ordenanzas y prohibiciones. Un Dios que produce miedo, obediencia servil y conciencias escrupulosas: se cumple con Él, pero no se le ama. Es evidente la relación entre esta imagen negativa de Dios y aquella forma autoritaria de ejercer paternidad.

Una segunda imagen, también muy común y que subyace en la figura del padre proveedor, es la del “*Dios Todopoderoso*” que crea el mundo pero lo deja después abandonado a su suerte, una divinidad trascendente pero sin puentes hacia su creación, un Dios muy lejano, ausente de la cotidianidad del ser humano y muy frío. Un Dios indiferente, desde luego, al sufrimiento humano. Además, se puede emparentar la figura del padre proveedor con la imagen del “*Dios Tapahuecos*”: basta frotar la lámpara de la oración para que de inmediato se aparezca el personaje dispuesto a concederles toda petición, necesidad, deseo, aún las más fantásticas e inauditas (dinero, éxito, prolongación de esta vida) pero que, en definitiva, no establece relaciones amorosas con sus creaturas.

La figura patética del “padre débil” transluce un concepto casi inexistente de Dios. Es esa figura del “*Dios injusto*”, que permite el mal o no es capaz de superarlo. Algunos discursos moralistas y pesimistas, que critican todos los aspectos de la vida social contemporánea, parecen reflejar esta imagen de un “*Dios de sacristía*”, que sólo se hace presente en el ámbito eclesial pero que no ejerce influencia alguna en la “vida real”.

7

Sobre las diferentes imágenes de Dios a lo largo de la experiencia bíblica y eclesial, ver el artículo precedente: L. MARTÍNEZ, “Perspectivas sobre la Paternidad de Dios”.

Por último, existe también la figura del “*Tata Dios*”: una especie de abuelo chocho, de largas cabelleras blancas, que, cual “*Viejito Pascuero*”, consiente todo a sus nietos sin involucrarse cuando hay que corregir o exigir de ellos, y que no tiene o no quiere ejercer autoridad alguna. Con este Dios podemos mantener relaciones amistosas y pasar momentos muy gratos, pero cuenta poco o no influye nada a la hora de decidir las cosas importantes de la vida. No es raro que este concepto de Dios esté a la base de lo que hemos llamado “*padre-amigo*”.

Estas formas de entender a Dios difieren de la experiencia del pueblo de Israel. ¿Qué nos dice la Biblia de la paternidad de Dios?

II. DIOS PADRE, REVELADO EN EL HIJO

La genialidad de la experiencia bíblica está en reconocer en Dios a aquel ser absolutamente trascendente, que por iniciativa propia y gratuita ha entrado en relación con los hombres y mujeres para salvarlos. La historia de salvación es el relato de la revelación progresiva de Dios como Padre Amante.

A. EL DIOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Los escritores antiguos de Israel quisieron mantener la originalidad de la concepción monoteísta que no admite, como en la cultura cananea, vínculos generacionales ni de sangre entre la divinidad y el pueblo. Por eso en el Antiguo Testamento, Dios no aparece clara y explícitamente como figura paterna, aunque desde antiguo se le reconociera como tal. La paternidad de Dios en el A.T. no se extiende a todos los hombres; sólo Israel es reconocido como Hijo de Dios porque Él lo ha escogido entre todas las naciones como pueblo de su propiedad⁸.

Al revelarse como el Dios de los Patriarcas, Dios revela al mismo tiempo, su fidelidad que es de siempre y para siempre, valedera para el pasado, como para el porvenir: “*Yo estaré contigo*” (Ex 3,12). Ante la presencia atrayente y misteriosa de Dios, el hombre descubre su pequeñez y su miseria. Moisés se quita las sandalias y se cubre el rostro delante de la Santidad divina (Ex 3, 5s). A pesar de las infidelidades y pecados de su pueblo y del castigo que merece, a pesar de que el pueblo rompe una y mil veces la Alianza que había contraído con Él, Dios no lo abandona y sigue acompañándolo en su caminar: Su fidelidad permanece para siempre.

Desde el comienzo de la revelación histórica, Dios se manifestó a Israel como un Dios clemente y lleno de misericordia: *“Yavé, es un Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor verdadero, que mantiene su amor por mil generaciones, que perdona la falta, la rebeldía y el pecado, pero no los deja sin castigo”*⁹. Se apiadó de su pueblo cuando éste permanecía esclavo y bajo el dominio de los egipcios, los sacó de la situación de dominación y los condujo por el desierto. Soportó los reclamos y lamentaciones de los hombres desagradecidos, cuando tuvieron hambre hizo caer el maná en el desierto y cuando tuvieron sed hizo brotar agua de la roca. Los defendió y los libró del poder de sus enemigos hasta llevarlos a la Tierra prometida. Corrigió sus conductas desviadas y perdonó sus infidelidades dando así respuesta a la intercesión de Moisés. En tiempos de los profetas Dios habló por boca de Isaías:

*“No temas, porque Yo te he rescatado; te he llamado por tu nombre, tú me perteneces (...) No tengas miedo, Yo estoy contigo(...) No tendrán hambre ni sed, ni los molestará el sol, ni el calor porque Yo los amo y los guío y los llevaré a manantiales de agua(...) Eres como una esposa joven abandonada y afligida, pero tu Dios te ha vuelto a llamar y te dice: Por un corto tiempo te abandoné, en un arranque de enojo me oculté de ti por un momento, pero te volvería a unir conmigo y con amor eterno te tendré compasión(...) Aunque las montañas cambien de lugar y los cerros se vengán abajo, el amor por ti no cambiará. Lo dice el Señor que se compadece de ti”*¹⁰.

Estos textos, si bien no hacen referencia a Dios como Padre, nos hablan de un Dios fiel, cercano, amoroso, tierno, compasivo y dispuesto a perdonar una y otra vez. Se trata de la misericordia entendida como un acto soberano de su omnipotencia y no como una actitud exterior de Dios ni menos como una debilidad suya.

Los salmos también ensalzan la misericordia del Señor que perdona las culpas, sana las dolencias, rescata la vida de la fosa, sostiene a los que caen y endereza a los que se doblan. Tiende su mano a los humildes, está cerca de los atribulados y con todos es bueno¹¹. Incluso la imagen del ojo vigilante, símbolo de la omnipresencia de Dios, se vuelve una expresión de su bondad protectora y de su misericordia: *“Los ojos del Señor están mirando a los que lo respetan y ponen su esperanza en su bondad: para arrancar sus vidas de la muerte y darles de comer en tiempo de hambre”*¹². También el hombre vuelve su mirada hacia Dios en busca de protección y salvación. Es un intercambio de miradas entre hijo y Padre¹³. La verdad es que quien cree en el Señor se encuentra completamente sumergido en su abrazo paterno al punto que Dios llega a ser su refugio¹⁴.

9 Ex 34,6s.

10 Is 43,1-5; 49,10; 54,6-8.10.

11 Cfr Sal 103,3-4; 145,8-9.14; 146,7-9; 147,3-6; 34,19.

12 Sal 33,18-19.

13 Cfr Sal 25,15-16; 141,8.

14 Cfr Sal 139,5; 32,7; 27,11.

Por último, existe también la figura del “*Tata Dios*”: una especie de abuelo chocho, de largas cabelleras blancas, que, cual “*Viejito Pascuero*”, consiente todo a sus nietos sin involucrarse cuando hay que *corregir o exigir* de ellos, y que no tiene o no quiere ejercer autoridad alguna. Con este Dios podemos mantener relaciones amistosas y pasar momentos muy gratos, pero cuenta poco o no influye nada a la hora de decidir las cosas importantes de la vida. No es raro que este concepto de Dios esté a la base de lo que hemos llamado “*padre-amigo*”.

Estas formas de entender a Dios difieren de la experiencia del pueblo de Israel. ¿Qué nos dice la Biblia de la paternidad de Dios?

II. DIOS PADRE, REVELADO EN EL HIJO

La genialidad de la experiencia bíblica está en reconocer en Dios a aquel ser absolutamente trascendente, que por iniciativa propia y gratuita ha entrado en relación con los hombres y mujeres para salvarlos. La historia de salvación es el relato de la revelación progresiva de Dios como Padre Amante.

A. EL DIOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Los escritores antiguos de Israel quisieron mantener la originalidad de la concepción monoteísta que no admite, como en la cultura cananea, vínculos generacionales ni de sangre entre la divinidad y el pueblo. Por eso en el Antiguo Testamento, Dios no aparece clara y explícitamente como figura paterna, aunque desde antiguo se le reconociera como tal. La paternidad de Dios en el A.T. no se extiende a todos los hombres; sólo Israel es reconocido como Hijo de Dios porque Él lo ha escogido entre todas las naciones como pueblo de su propiedad⁸.

Al revelarse como el Dios de los Patriarcas, Dios revela al mismo *tiempo, su fidelidad que es de siempre y para siempre, valedera para el pasado, como para el porvenir: “Yo estaré contigo” (Ex 3,12)*. Ante la presencia atrayente y misteriosa de Dios, el hombre descubre su pequeñez y su miseria. Moisés se quita las sandalias y se cubre el rostro delante de la Santidad divina (Ex 3, 5s). A pesar de las infidelidades y pecados de su pueblo y del castigo que merece, a pesar de que el pueblo rompe una y mil veces la Alianza que había contraído con Él, Dios no lo abandona y sigue acompañándolo en su caminar: Su fidelidad permanece para siempre.

Desde el comienzo de la revelación histórica, Dios se manifestó a Israel como un Dios clemente y lleno de misericordia: *“Yavé, es un Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor verdadero, que mantiene su amor por mil generaciones, que perdona la falta, la rebeldía y el pecado, pero no los deja sin castigo”*⁹. Se apiadó de su pueblo cuando éste permanecía esclavo y bajo el dominio de los egipcios, los sacó de la situación de dominación y los condujo por el desierto. Soportó los reclamos y lamentaciones de los hombres desagradecidos, cuando tuvieron hambre hizo caer el maná en el desierto y cuando tuvieron sed hizo brotar agua de la roca. Los defendió y los libró del poder de sus enemigos hasta llevarlos a la Tierra prometida. Corrigió sus conductas desviadas y perdonó sus infidelidades dando así respuesta a la intercesión de Moisés. En tiempos de los profetas Dios habló por boca de Isaías:

*“No temas, porque Yo te he rescatado; te he llamado por tu nombre, tú me perteneces (...) No tengas miedo, Yo estoy contigo(...) No tendrán hambre ni sed, ni los molestará el sol, ni el calor porque Yo los amo y los guío y los llevaré a manantiales de agua(...) Eres como una esposa joven abandonada y afligida, pero tu Dios te ha vuelto a llamar y te dice: Por un corto tiempo te abandoné, en un arranque de enojo me oculté de ti por un momento, pero te volvería a unir conmigo y con amor eterno te tendré compasión(...) Aunque las montañas cambien de lugar y los cerros se vengán abajo, el amor por ti no cambiará. Lo dice el Señor que se compadece de ti”*¹⁰.

Estos textos, si bien no hacen referencia a Dios como Padre, nos hablan de un Dios fiel, cercano, amoroso, tierno, compasivo y dispuesto a perdonar una y otra vez. Se trata de la misericordia entendida como un acto soberano de su omnipotencia y no como una actitud exterior de Dios ni menos como una debilidad suya.

Los salmos también ensalzan la misericordia del Señor que perdona las culpas, sana las dolencias, rescata la vida de la fosa, sostiene a los que caen y endereza a los que se doblan. Tiende su mano a los humildes, está cerca de los atribulados y con todos es bueno¹¹. Incluso la imagen del ojo vigilante, símbolo de la omnipresencia de Dios, se vuelve una expresión de su bondad protectora y de su misericordia: *“Los ojos del Señor están mirando a los que lo respetan y ponen su esperanza en su bondad: para arrancar sus vidas de la muerte y darles de comer en tiempo de hambre”*¹². También el hombre vuelve su mirada hacia Dios en busca de protección y salvación. Es un intercambio de miradas entre hijo y Padre¹³. La verdad es que quien cree en el Señor se encuentra completamente sumergido en su abrazo paterno al punto que Dios llega a ser su refugio¹⁴.

9 Ex 34,6s.

10 Is 43,1-5; 49,10; 54,6-8.10.

11 Cfr Sal 103,3-4; 145,8-9.14; 146,7-9; 147,3-6; 34,19.

12 Sal 33,18-19.

13 Cfr Sal 25,15-16; 141,8.

14 Cfr Sal 139,5; 32,7; 27,11.

Este Dios de Israel, Rey de las Naciones, también se revela con rasgos maternales: *“Tranquila y en silencio he mantenido a mi alma como un niño en brazos de su madre. Como un niño en los brazos de su madre, como un niño sostengo mi deseo”*¹⁵. Para el salmista la esperanza en el Señor es tan grande y total que se puede comparar a la serenidad y a la tranquilidad de un niño en los brazos maternales. Para Isaías, Dios es más indulgente y comprensivo que las madres de la tierra; tiene una delicadeza materna con los propios hijos que están afligidos y los consuela: *“Como una madre consuela a un hijo, así Yo los consolaré”*.

También Oseas asemeja el comportamiento de Dios hacia su pueblo con el de un padre afectuoso que enseña a caminar, y le ofrece en la mano el alimento a su hijito¹⁶. Aunque se habla de un padre, las imágenes usadas por el profeta corresponden más a gestos de una madre que de un padre. Dios usa con su pueblo la misma pedagogía de amor que toda mamá usa, cuando enseña a caminar a su hijo pequeño tendiéndole la mano, le ayuda a levantarse para después ponerlo sobre sus rodillas, y se inclina con paciencia para darle de comer. En estas lecturas los gestos amorosos de Dios se manifiestan como un amor visceral, un sentimiento profundo, espontáneo, hecho de ternura, comprensión, compasión, indulgencia y perdón que une a la madre a sus propios hijos.

B. EL HIJO REVELA AL PADRE

En el Nuevo Testamento la intimidad demostrada por Jesús en la relación con Dios Padre, permite comprender la novedad y radicalidad de su mensaje: Él encarna la misericordia del Padre y nos permite “ser hijos en el Hijo”.

Jesús introduce en el mundo judío de su tiempo una comprensión de Dios radicalmente nueva. Mientras la piedad hebrea tradicional ponía el acento sobre la majestad trascendente de Dios y evitaba pronunciar su nombre, Jesús se atreve a llamar a Dios *Abbá*, que en arameo significa papá, o quizás papito. Es la expresión usada por un niño cuando se dirige a su padre y puede ser usada también por un hijo más grande, como signo de respeto e intimidad. Jesús tenía una relación única, muy íntima con aquel a quien llamaba Papá. Y como el amor se difunde, Jesús no se apropió de esta relación, quiso que los demás, gracias a Él, entrasen en una relación filial con el Padre, con su Padre. Como comprendió San Pablo era necesario haber recibido el Espíritu de Jesús para poder gritar *Abbá, Padre* (Rom 8,14-17).

El misterio de Dios narrado por Jesús es el misterio del Padre. Se trata de un Padre amorosísimo y compasivo, el “padre bueno” de esa memorable parábola de la bondad de Dios, reflejada en la ternura y compasión del padre de los dos hijos¹⁷. Se trata de un drama en dos actos titulados respectivamente “miseria y misericordia”. El primero habla del hombre, de la partida del hijo menor que aparece insatisfecho, angustiado. Quiere cambiar de vida para hacer la experiencia de la independencia, del amor humano, de la libertad, de la propia autorrealización. Y habla también de la miseria del mayor que, sin irse físicamente del lado del padre, tiene sí el corazón alejado de Él por la envidia y la mezquindad. El segundo acto es el de la misericordia gratuita y sin límites de Dios que perdona al primero de los hijos y comprende al segundo. El padre parece no considerar el delito ni el castigo, más bien es el delito lo que en su corazón provoca la misericordia.

Dios Padre en esta parábola tiene el gesto afligido del que sufre por el hijo que se ha ido de casa, por la oveja que se ha descarriado, por el caminante asaltado y herido que yace moribundo a la vera del camino. Es la historia no de uno, sino de dos hermanos pródigos: el primero que huye del Padre, el segundo que no acepta la compasión y el perdón del Padre. Paradójicamente, al fin de la parábola, el hijo pecador se vuelve el ejemplo que hay que imitar, mientras que el hijo “fiel” se vuelve el ejemplo que hay que evitar. El primero se hace amable, el segundo detestable. Pero Dios continúa amando a los dos. Ama al pródigo porque regresa, ama al mayor para que también él efectúe la conversión de su corazón. El oficio de Dios es amar.

Fiel fotografía de nuestra propia situación. Nos alejamos de Dios, queremos y pretendemos hacer nuestra vida sin la tutela de Dios. Siempre terminamos insatisfechos, vacíos, enfermos y muchas veces angustiados. Pero de parte de Dios, queda siempre la esperanza de que volvamos, queda el retorno a la casa paterna.

“También nosotros somos la esperanza de Dios. Porque El no desespera jamás de nuestra conversión y de nuestro regreso. Si es verdad que en esta parábola está la cédula de identidad del Padre también es verdad que ella propone la cédula de identidad del hombre nuevo del Nuevo Testamento: un hombre que estando en crisis o en peligro es ayudado, es salvado, es perdonado. Nunca juzgado ni condenado”¹⁸.

17 Sobre la parábola del Hijo Pródigo, recomendamos leer a J.M. NOUWEN, *El Regreso del Hijo Pródigo*, PPC, Madrid, 1997.

18 COMITÉ CENTRAL DEL GRAN JUBILEO, *Dios, Padre Misericordioso*, Colección Documentos Celam 150, Bogotá, 1999, p.69.

Dios nos devuelve la confianza en la vida, nos abraza y se goza con nuestro retorno. Saliendo de la casa paterna salimos de la casa del amor, a la cual sin embargo, debemos necesariamente regresar, porque todo corazón, antes o después, retorna a la fuente de la caridad. Como afirmaba San Agustín: *“Nuestro corazón no descansará mientras no repose en Ti”*.

Si el amor es la naturaleza de Dios, también la creatura, imagen y semejanza de su Creador está llamada al amor y a la misericordia: *“sean misericordiosos como lo es su Padre celestial”* (Lc 6,36). El ser hecho hijo de Dios no es motivo de privilegios, sino de amar a otros. Nadie puede gloriarse ante Dios, porque la salvación es regalo de Su bondad y de Su misericordia. Es pura gracia divina:

“Se dijo, asimismo: «Ama a tu prójimo y guarda rencor a tu enemigo». Pero yo les digo: Amen a sus enemigos y recen por sus perseguidores. Así serán hijos de su Padre que está en los cielos. El hace brillar el sol sobre malos y buenos, y caer la lluvia sobre justos y pecadores”¹⁹.

Jesús pide a sus seguidores que sirvan y extiendan a otras personas esta relación filial de la cual han sido hechos partícipes, *“bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”* (Mt 28,19).

La condición de hijos de Dios no es una declaración jurídica (a partir de ahora soy completamente hijo, antes no); más que una realidad estática, designa el dinamismo en el que estamos llamados a caminar: nos vamos haciendo cada vez más plenamente hijos de Dios. Una vocación mediante la cual se puede desarrollar esta especial filiación adoptiva, es el llamado a ser padres. *“Que Dios sea Padre podemos entenderlo a partir de nuestro padre carnal, pero también -y con frecuencia esta es la única vía que queda abierta para nuestros jóvenes- a partir de nuestra propia experiencia de ser padre”²⁰.* ¿Cómo realizar nuestra paternidad? Es lo que veremos en el último apartado.

III. PATERNIDAD HUMANA, REFLEJO DE LA PATERNIDAD DIVINA

En definitiva, ¿puede la paternidad de Dios transparentarse en nuestra forma de ejercer paternidad? Nos parece que sí. Al ejercer la paternidad nos convertimos en colaboradores de Dios y en mediadores entre nuestros hijos y el Padre de todos. El los crea, los ama y los cuida a través nuestro. Cuando llevamos a un hijo al doctor, cuando nos levantamos a taparlo en noches de invierno, cuando tenemos que llamarles la atención, es Dios mismo quien los cuida, se ocupa y se preocupa de ellos. Dios no tiene otra forma de

expresarles su amor sino contando con nuestra colaboración. El amor humano es camino al amor divino. Este es entonces el centro de la cuestión: *si en cuanto padres queremos ser reflejo de la paternidad divina, debemos actuar como Dios actúa, situarnos en la dinámica del amor de Dios*. Nuestros criterios de discernimiento en lo que a ser padres se refiere deben pasar la prueba de la gratuidad del amor²¹.

Tres aspectos nos parecen pertinentes para destacar este rol de “espejos” de Dios: reflejamos su paternidad en cuanto co-creadores de la vida, acompañando el proceso educativo de los hijos/as, y respetando la originalidad de cada uno de ellos/as. Este último tema lo abordamos con mayor profundidad pues nos permite ejemplificar los criterios hasta aquí expuestos.

A. COMO CO-CREADORES DE LA VIDA PLENA

La vida humana es hermosa y también amplia, compleja, misteriosa. Nuestra tarea como padres tiene que ver con este misterio de conocer, acompañar y conducir la vida de nuestros hijos e hijas. Y en esto hay complejidades tales como:

- tendemos con facilidad a ocuparnos sólo de lo físico y de lo intelectual, olvidando lo afectivo, lo social, lo espiritual, lo volitivo, aspectos que forman parte sustancial de esa vida integral de la que estamos a cargo.
- queremos apurar los procesos, sin considerar que la vida transcurre lentamente. La impaciencia nos lleva a desanimarnos cuando no vemos frutos inmediatos. Mil ochocientos años se tomó Dios desde Abraham hasta la aparición de Jesucristo, en conducir a su pueblo.
- centramos la mirada en los errores y defectos de nuestros hijos, más que en sus talentos y potencialidades. Cuando los corregimos debiera ser porque nos sentimos responsables de la vida de los hijos, y no por una simple confrontación.
- nos mantenemos a distancia; no se puede conocer a los hijos estando lejos de ellos sin saber qué sienten, qué piensan, quiénes son; se requiere contacto personal, directo, compartir con ellos, escucharlos, rezar por ellos.

21 Sobre el tema de la educación de los hijos desde una perspectiva acorde con la imagen de Dios Padre, cfr R. ARCOS Y OTROS, *Honrarás a tu padre*, Planeta Chilena S.A., Santiago, 1998; A. LYFORD-PIKE, *Ternura y Firmeza con los Hijos*, Ed. Universidad Católica de Chile, Santiago, 1997; N. MILICIC y N. ANTONIJEVIC, *Vivir en Familia*, Publicaciones Lo Castillo, Santiago, 1985; A. VERGARA, *La alegría de ser hombre*, Paulinas, Santiago, 1991; M. VILLALÓN, *Ayudando a Crecer*, Andrés Bello, Santiago, 1998.

Conducir a los hijos hacia una vida plena, implica ejercer autoridad sobre ellos. ¿Cómo hacerlo sin caer en el autoritarismo ya descrito antes? Siendo reflejo de Dios. Él es autoridad en cuanto concibe a cada creatura, la sitúa en relación con otras creaturas, diseña un plan para cada persona, plan que está destinado a llevarla de vuelta a su regazo. Es decir, Dios crea, sostiene y gobierna como realidad diaria y cotidiana a cada uno de nosotros. En este sentido, el padre creyente debe ejercer su autoridad buscando la voluntad de Dios para sus hijos; conduciéndolos y orientándolos hacia el Padre; y ayudándoles a vivir el Reino. Se trata de un estilo de autoridad que no genere dependencia sino que proporcione raíces (sentido de pertenencia, de seguridad existencial, fundamento ético) y alas (pleno desarrollo de la libertad, creatividad, autonomía).

Por otra parte, el ser co-creadores de la vida nos hace evidente la necesidad de complementariedad entre padre y madre. El mismo Dios se nos muestra con rasgos de padre y de madre. En Él no hay disociación: la acogida y ternura propias de una madre no son obstáculo para la firmeza, la autoridad y la apertura a los demás que nos exige un padre. Del mismo modo, en las familias humanas los roles de padre y madre pueden ser ejercidos por varón o mujer indistintamente sin mayor dificultad, aunque con la necesidad de mantener la alteridad: dos personas diferentes y a la vez cercanas, que se complementan una a la otra. Probablemente todo lo que aquí decimos en relación al padre, puede ser referido, en ciertas circunstancias, a la madre.

B. ACOMPAÑANDO EL PROCESO EDUCATIVO DE LOS HIJOS

En términos generales, en la actualidad se puede resumir las funciones del padre respecto a la educación de los hijos e hijas en las siguientes cuatro áreas básicas:

1. Como puerta al mundo

La función paterna es fundamental para desarrollar la capacidad de contacto con el mundo exterior de los hijos y para que éstos se animen a asumir responsabilidades. Cuando el niño es pequeño, es el padre quien en un gesto característico y simbólico lo lanza por el aire. El hijo sabe que su padre está ahí para recibirlo y goza con el juego. Esto va generando la seguridad con la que luego podrá enfrentar diferentes situaciones de riesgo propias de la vida.

Es modelo e instructor en ciertas habilidades motoras, por ejemplo en el aprendizaje de algunos deportes, o de la bicicleta. A lo menos, si no es el instructor directo le cabe preocuparse que su hijo adquiera estas destrezas para quedar bien frente a sus pares. De lo contrario el niño será objeto de burlas y resultará marginado de su grupo de juegos, con todo lo negativo que esto significa para su autoestima.

También el padre es modelo y ayuda en habilidades sociales: entender las bromas, responder a las burlas, ser solidario o buen compañero. Y en relación a la hija, un papá que valora y aprecia la femineidad, que le dice a su hija que es linda o que le queda bien un vestido, hará de ella una persona más segura de sí misma y más cómoda de ser mujer, que un padre que siente y expresa que las mujeres son tontas, o que hablan demasiado, etc.

En la mente del niño quedan grabados para siempre la imagen paterna, las costumbres del padre, su modo de encarar la vida, su relación con la madre, con sus hermanos, con el mundo y con Dios. De él aprende a ver, descubrir y cuestionar el mundo. En definitiva, el padre ayuda al hijo a ubicarse en el mundo y a ocupar su lugar en él.

Es la persona misma del padre el factor que ejerce la mayor influencia educativa. Esto no implica que el padre sea un ser perfecto. Como toda persona es limitado y comete errores. Más aún tiene derecho a fallar. Justamente el hijo aprenderá también de su padre a asumir la propia debilidad y el error y tendrá la posibilidad de observar cómo el padre se comporta ante sus faltas.

2. Como influencia en el rendimiento escolar

El papá puede aportar mucho al éxito escolar a través de una preocupación constante y un apoyo cercano y cálido en relación con el mundo de las tareas y deberes del colegio. Entre otras actividades debiera:

- interesarse por la vida escolar de su hijo, por sus amigos, sus quehaceres, sus modos de participar en el curso y en la escuela, etc.
- supervisar las tareas, y estar atento al tipo de ayuda que necesita.
- enseñar al hijo a buscar información, a manejarse con una enciclopedia, con un diccionario, etc. Ayudarlo a analizar una materia determinada.
- un padre puede comentar lo que él lee o lo que ve en la televisión; y compartir sus preocupaciones e intercambiar ideas sobre economía, política, historia, deportes, autos, etc., en un nivel y lenguaje que esté al alcance de sus hijos.

En resumen estimular, apoyar, seguir de cerca el rendimiento escolar de su hijo, acompañar durante el proceso de aprendizaje más que sólo pedir buenos resultados al final del año.

3. Como transmisor de principios, valores e ideales

En una sociedad cada vez más “light”, donde los modelos ideales que se presentan a los jóvenes sólo surgen del deporte o de la televisión, se hace indispensable que el padre ocupe con más decisión su papel de mediador de los valores fundamentales.

La búsqueda de la verdad y de la justicia, la coherencia de vida con los principios y valores en los cuales cree, un profundo arraigo en Dios, son fuente de seguridad vital y del apoyo emocional que precisa el hijo.

Vivimos una época de cambios acelerados, un mundo ambiguo y contradictorio, en el que el pluralismo se extiende hasta las ofertas de sentido global²². En estas circunstancias notamos un fuerte afán en asegurar el futuro profesional de los hijos, como única vía de “tener éxito”. Sin embargo, nos parece más relevante educar a los hijos en libertad, para que sean capaces de vivir este mundo de pluralismo valórico sin desorientarse ni deprimirse. Esto implica formar el criterio de juicio y la capacidad de “nadar contra la corriente”. El discernimiento responsable y el libre albedrío, no son áreas de fácil aprendizaje y requieren de nuestra mayor preocupación, para que nuestros hijos puedan vivir con sentido en una sociedad masificadora y alienante.

4. Como apoyo y protección

Si se ha engendrado vida, se es responsable de ella. La paternidad impulsa a cuidar y proteger esa vida que se ha engendrado para que alcance su pleno desarrollo. Estos cuidados en primera instancia se refieren a las necesidades básicas (alimentación, vestido, protección física), pero no terminan ahí, sino que llevan a establecer vínculos personales entre padre e hijo. Proteger al hijo es también expresarle en gestos, actitudes y palabras que es amado por su padre. Al respecto son importantes las caricias físicas. Un papá que acurruca, que acaricia, que da besos, que sienta a sus hijos sobre las rodillas, como vimos, es fiel reflejo de la actitud “*paterno-maternal*” de Dios por los hombres. Las caricias nunca sobran. Hay prejuicios y tabúes sociales sobre esta materia que debieran ir desapareciendo de nuestra cultura.

La relación de amor también puede expresarse de otras formas: el padre ayuda a sus hijos a enfrentarse con los miedos y frustraciones de su

22

El tema de los jóvenes y el cambio cultural lo hemos tratado en “¿Cómo hablar de Dios a los Jóvenes?” en *Actas Teológicas* (1998) 37-58.

mundo interno y del externo. Muchos padres se burlan, se enojan o no le dan importancia a los temores de los niños. Al contrario, debieran acercarse a los hijos poco a poco a estas situaciones, dando razones que les ayuden a vencer sus miedos (a la oscuridad, a las tormentas, a los perros, a subir a un bote, a andar a caballo, etc.). Un brazo del papá sobre los hombros, una caricia en la cabeza, un frase como “*A mí también me daba miedo cuando chico*” o “*¡Qué valiente te portaste!*” ayudan a superar estos temores.

Cuando el hijo sufre una frustración y lo pasa mal, es importante tener al papá cerca para que le ayude a buscar las causas y las consecuencias del problema que lo frustró, ver cómo cambiar y/o revertir la situación. Si jugó mal en un partido de fútbol, por ejemplo, no sirve de mucho decir “*pero no te enojas, no seas rabioso, no seas picado*”. Es útil en cambio, animarlo a entrenar más tiempo, a golpear mejor la pelota, a hacer otro tipo de movimientos, a aceptar, por último que otros son mejores en ese campo. Y comentarle en qué lo hizo bien y en qué es bueno.

La culminación de la paternidad no se logra tan sólo con la ceremonia de licenciatura de los hijos al terminar su educación escolar o universitaria, o con una emotiva ceremonia acompañada de una gran fiesta de matrimonio. La culminación de la paternidad más bien, es el logro de la máxima realización del hijo o hija, su plena autonomía y dignidad, el despliegue de su carácter único e irreplicable.

C. RESPETANDO LA UNICIDAD Y ORIGINALIDAD DE LOS HIJOS

Muchas cosas a lo largo de la vida van dejando sus huellas en nosotros y borrando o aplastando el verdadero yo que se sumerge en las profundidades de nuestro ser para quedarse ahí petrificado, amordazado o camuflado. Nuestras historias personales, la educación familiar y escolar que recibimos, las influencias externas de los medios de comunicación, de la moda y de la publicidad, las corrientes de opinión y las del pensamiento de turno van desdibujando, de algún modo, nuestro yo verdadero. Son las experiencias límites como una enfermedad grave, la muerte de un ser querido, o una experiencia fuerte de dolor o frustración, las que nos hacen replegarnos sobre nosotros mismos y preguntarnos: ¿quién soy?

Cada ser es único, original e irreplicable y lo es porque es creatura, concebida e ideada por Dios. Es justamente en esta inmensa variedad o diversidad de personas en que se manifiesta el misterioso poder creador de Dios que quiere dotar a cada persona con características tan propias que la hace diferente a todo otro ser humano. El ser humano es el único ser de la creación que puede decir “yo” al experimentarse a sí mismo. Se distingue de los animales en que puede suspender, de cuando en cuando, su ocupación directa de las cosas, desentenderse del contorno habitual para volverse sobre sí mismo.

Ser original es actuar motivado por convicciones profundas, libre de todo prejuicio, de toda presión, de toda moda o costumbre que venga del exterior. Ser original es tener libertad interior para saber decir sí o decir no, para afirmar esto o aquello cuando otros digan lo contrario, aunque corras el riesgo de ser rechazado o etiquetado. En el santuario más profundo de su ser, la persona reconoce su originalidad y se acepta así con todo lo que es verdaderamente propio y lo va desarrollando a través de un largo proceso. Es como una respuesta nunca acabada a su propia vocación de persona. Seremos únicos y originales en la medida que nuestro ser profundo responda al proyecto que Dios se hizo de nosotros: *“Pues tú, Señor, formaste mis entrañas, me tejiste en el seno de mi madre”*²³.

Cada uno de nuestros hijos es también único, original e irrepetible. Sin embargo, en el trato cotidiano con ellos solemos olvidar estas características que distinguen a todo ser humano. Por ejemplo, ¿qué hacemos los padres frente a un niño o un adolescente que se atreve a manifestar sus preferencias o su vocación si esta no es todo “lo esperado” por nosotros? Más veces de lo que nos gusta reconocer, nuestras respuestas son del tipo: *“Te vas a morir de hambre”, “por idealista no llegarás a ningún lado”, “no seas ingenuo”, “con ese puntaje elige una carrera que valga la pena”, “qué van a decir tus tías cuando se enteren que...”, “¿de dónde sacaste esas ideas socialstoides o de adónde me sales con tanta cuiquería?”* Lo mismo pasa frente a un hijo bondadoso o pacífico por naturaleza, con sueños de justicia, de bien, de verdad: *“te van a aplastar, te van a comer, no eres para este mundo, hay que ganarle al quien vive, no seas tonto, no te dejes atropellar, aprovecha...”*. Los ejemplos sobran.

Que cada hijo es original lo intuimos y lo comprobamos. El desafío es que en el círculo familiar cada originalidad, la nuestra y la de los hijos, pueda ser no sólo respetada, sino estimulada, valorada y amada. Somos “espejos” de Dios en la medida en que respondemos lo más fielmente posible a esa concepción que Él tuvo de cada uno nosotros, los padres, y a la vez, en la medida que permitimos y estimulamos que nuestros hijos e hijas también respondan a su vocación más profunda.

A modo de conclusión, luego de revisar este itinerario que nos ha llevado desde nuestra experiencia de paternidad -no siempre positiva-, a la hondura del amor paterno-materno de Dios, proponemos estos *“rasgos para una paternidad que quiera ser reflejo de Dios”*:

- **CONOCER A LOS HIJOS:** llegar a saber qué temen, qué los hace felices, qué los hace sufrir, qué sueñan, cuáles son sus talentos, sus limitaciones, sus opiniones, sus dificultades, a qué le tienen vergüenza, en qué y en quiénes creen.
- **RESPECTAR RITMOS Y TIEMPOS:** unos hijos son más lentos que otros para reaccionar, para actuar; unos más reflexivos, otros más sensibles, otros más impulsivos y esto influye en sus tiempos y en sus ritmos.
- **DAR OPORTUNIDADES DE DECIDIR:** qué jugar, qué leer, que programas ver en la televisión, qué ropa ponerse, dónde pasear, etc. Lógicamente dentro de un marco posible.
- **ESCUCHARLO:** Pero escucharlo de verdad, atenta y respetuosamente, poniéndose en su lugar, de preferencia mirándolo a los ojos.
- **VALORAR:** sus logros, sus esfuerzos, su honradez, su valentía, sus capacidades, sus riquezas, sus talentos.
- **ESTIMULAR:** premiar, alabar, animar, apoyar, sobretodo cuando sus logros han sido fruto de esfuerzo, de constancia, de responsabilidad.
- **CONFIAR PLENAMENTE:** aún a riesgo de ser defraudado.
- **TRANSAR:** en el sentido de ser flexibles, hacer tratos, llegar a acuerdos, negociar.
- **SABER ESPERAR:** en las dificultades que presentan, no apremiar, no apurar los procesos, considerar que los problemas frecuentemente son transitorios.
- **LEGITIMAR:** confirmarlos en sus características, hacerles sentir que aceptamos sus limitaciones y sus capacidades, que no estamos dispuestos a compararlos con otros hermanos, primos o amigos.

Ser padres hoy, al estilo de Dios Padre, es una tarea hermosa, difícil y gratificante. Es un desafío para quienes sueñan con hijos e hijas felices en su condición de personas y de actores y creadores de una sociedad más humanizada y humanizadora, fiel reflejo del proyecto de Dios Padre para todos y cada uno de sus hijos e hijas.

ESPÍRITU Y PALABRA INSPIRADA PARA COMPRENDER AL ESPÍRITU EN LA PALABRA Y LA PALABRA EN EL ESPÍRITU

LUZIO URIARTE GONZALEZ¹

En esta reflexión vamos a mostrar, de una forma que pretende ser pedagógica, la relación que se establece entre la Palabra de Dios y el Espíritu. En una primera parte exponemos un breve marco teórico que trata de ubicar de forma muy sintética la reflexión de cómo la Palabra es fuente de revelación y lugar donde conocemos algunos perfiles del Espíritu; al mismo tiempo el Espíritu nos revela la Palabra, y en esta acción, el Espíritu se nos revela. En una segunda parte desarrollamos lo planteado a través de la exégesis e interpretación de un texto tomado del Evangelio según san Marcos.

I. EL ESPÍRITU Y LA SAGRADA ESCRITURA

La Palabra de Dios está dicha en molde humano y a través de personas de carne y hueso como nosotros². Para comprender cabalmente el acontecimiento que supone la Palabra de Dios en medio de la historia humana, hemos de mostrar lo esencial que resulta la palabra (humana) para la vida del hombre; ella es al mismo tiempo posibilidad, expresión y camino de su existencia como ser (ente) dotado de interioridad (diálogo consigo mismo) y de sociabilidad (diálogo con el otro); en medio de las palabras humanas está proclamada la Palabra de Dios gestada y revelada por el Espíritu. Al mismo tiempo, la Palabra revelada nos habla con fuerza de su inspirador.

A. PALABRA Y PALABRAS

Dios es Palabra (Jn 1, 1), y esta afirmación nos dice algo del misterio mismo de Dios en la medida que nos sugiere que Dios mismo es comunicación, salida para la relación, expresión. Esta Palabra sale al encuentro del hombre, lo provoca (profecía) en medio de las realidades que vive, le evoca un nuevo horizonte (la promesa, la justicia), lo convoca a realizar en el hoy esa promesa de futuro.

1 Este artículo es fruto de la ponencia realizada por el autor en el IV Coloquio de Teología organizado por el Instituto de Estudios Teológicos en noviembre de 1998.

2 Cfr *Dei Verbum* 12.

Esta Palabra es significativa para la persona porque de alguna manera la misma persona forma parte de la textura de la palabra. La Antropología Filosófica contemporánea pone de relieve que la identidad de la persona tiene una estructura relacional; no existe persona sin relación, sin comunicación³. El “yo” surge ante un “tú” que lo invita a la relación, que lo llama por el nombre, que lo acepta en lo que es, que lo valora en sus características; el “yo” descubre su valor ante el aprecio del “tú”. El “nosotros” surge ante el “ustedes”; en el encuentro, en la relación, es donde surgen la identidad personal y la identidad colectiva. Las palabras son contenido e instrumento de la relación; la palabra encarna la intención, el sentimiento para el otro y para uno mismo. Si podemos afirmar que la vida humana se configura en una red de relaciones sociales en las que las palabras ocupan un lugar central, la historia de la persona es la historia de sus palabras, las palabras que ha escuchado y las palabras que ha expresado.

Siendo tan central en la vida de la persona, la palabra se convierte en una de las fuentes de fortaleza y, a la vez, de debilidad que tiene la existencia humana. Es fuente de fortaleza puesto que le permite trascender lo inmediato, habitar mundos posibles pero todavía no reales, y posibilita una unión más allá del instinto basada en la comunión, compartiendo conocimientos, sentimientos, proyectos... Pero también es fuente de debilidad en cuanto que las palabras humanas están caracterizadas por la ambigüedad; pueden expresar la verdad, pero también pueden disfrazarla, distraerla o incluso son aptas para mentir. Esto es precisamente el “talón de Aquiles” que introduce la palabra en la vida humana, puesto que ésta se construye sobre palabras, que valen lo mismo para dar vida, como para dar muerte, para limpiar el ambiente como para enrarecerlo; no es nada fácil distinguir las palabras verdaderas de las falsas, las palabras dadoras de vida auténtica de las que generan muerte.

La palabra humana tiene diversas funciones que es necesario distinguir para poder interpretar adecuadamente el mensaje que se desea transmitir. Así, debemos diferenciar una función informativa (lo que la persona dice) de la comunicación de experiencia personal (la persona se dice); a su vez aparece una tercera función que es de llamada, lo cual es capaz de generar encuentro, relación, nuevas formas de vida...⁴

Más allá de las limitaciones, sólo el amor rompe la ambigüedad de la palabra; el amor es el espíritu de la palabra humana capaz de generar un mundo, una relación más habitable, entrañable, agradable, en definitiva, un mundo más humano; en el fondo, sólo el amor hace posible la auténtica relación, aunque esto se traduzca con palabras y gestos limitados. Sin embargo, tenemos constancia de que la palabra humana no siempre está

3 M. BUBER, *¿Qué es el hombre?*, F.C.E., México, 1984, pp. 141-151.

4 V. MANNUCCI, *La biblia como Palabra de Dios. Introducción general a la Sagrada Escritura*, DDB, Bilbao, 1998, pp. 19-22

habitada por el amor; con frecuencia es también instrumento del odio, del rencor, de la agresividad, lo cual hace que la relación sea dañina, enfermiza...

Dios, que es Palabra creadora y conservadora de la vida, sale al encuentro de los hombres y mujeres de la historia como Palabra viva, expresada en un momento, en un lugar, con formas humanas. La Palabra de Dios está habitada por el "Espíritu de Dios" que es amor y que posibilita que su Palabra sea dadora de vida, no algo externo y sin relación con la vida de las personas, sino radicalmente íntimo a sus vidas y a la historia de los pueblos; por ello se convierte en condición de posibilidad de la realización de la auténtica humanidad en la medida que rompe con toda ambigüedad y apuesta con radicalidad por el valor de cada persona.

B. EL ESPÍRITU GESTA LA PALABRA⁵

El Espíritu es gestor de palabras, iniciador de comunicación, y el contenido de esta comunicación expresa algo de aquél que habla, máxime cuando sabemos que Dios no está interesado en transmitirnos curiosidades, informaciones, conocimientos científicos, sino en manifestarse y darse a conocer en sus propias entrañas, en definitiva, donarse a sí mismo. La Palabra misma es comunicación del Espíritu, puesto que de alguna manera ha sido gestada por el Espíritu, y por ello decimos que es Palabra inspirada. Es la experiencia que nos transmiten los autores bíblicos, especialmente los profetas cuando nos expresan que tienen la conciencia clara de no estar diciendo una palabra suya, sino que están siendo habitados por el espíritu (Ez 2, 2; Ap 1, 10) que provoca una palabra que en ocasiones se asemeja al "rugido del león" (Am 1, 2), otras veces es "gozo y alegría íntima" (Jr 15, 16), que puede resultar molesta (1Sm 3) e incluso que se puede convertir en "un fuego ardiente e incontenible, encerrado en los huesos", que es preciso seguir proclamando (Jr 20, 9)

C. EL ESPÍRITU NOS REVELA LA PALABRA

El Espíritu no es sólo el gestor de la Palabra inspirada; el Espíritu es también el revelador de la Palabra (Jn 3, 22; 13, 7; 14, 25-26). Por ello la D.V. nos dice que hemos de leer el texto sagrado con el mismo espíritu con que fue escrito; es decir, el mismo Espíritu que inspiró esa Palabra que llega a nuestras manos, es el mismo Espíritu que puede hacer que esa Palabra sea para nosotros comunicación viva; dicho de otro modo, al afirmar que el texto bíblico es inspirado, no estamos diciendo sólo una característica abstracta que contiene la Palabra 'per se', sino algo dinámico, relacional; es inspirada

5

Cfr *Dei Verbum* 11; un comentario amplio del punto encontramos en P. GRELOT, "La Inspiración de la Sagrada Escritura y su Interpretación. Comentario al capítulo III", en B.-D. DUPOY, *Vaticano II. La Revelación Divina. Tomo II. Constitución Dogmática "Dei Verbum". Texto latino y traducción castellana*, Taurus, Madrid, 1970, pp. 31-36.

porque en nuestro hoy es capaz de inspirar, de provocar, de evocar, de convocar.

Creemos que es el Espíritu el que nos impulsa a vivir comprometidamente nuestra existencia como peregrinos tras las huellas de Jesús; para redescubrirlo constantemente y con novedad, el Espíritu nos lleva a la Palabra, para interrogarla desde la vida que experimentamos; al mismo tiempo nos lleva a comprometer la Palabra acogida en la historia que vivimos de tal manera que ésta la vayamos comprendiendo y viviendo como “historia de salvación” y por lo tanto transformada según el proyecto de Dios.

Leerla en el mismo espíritu con que fue escrita conlleva a lo menos dos operaciones básicas; una primera que consiste en esforzarse por descubrir lo que el hagiógrafo trató de transmitir a través del texto escrito; para ello se debe investigar el contexto histórico en el que ha sido redactado, estudiar el género literario y prestar atención a los recursos estilísticos que ha utilizado el autor humano. Este ejercicio no es un puro ejercicio científico, aunque deba hacerse con rigor científico; no es un puro ejercicio científico por que el texto no pretende ninguna comunicación neutra y aseptica de alguna situación; por el contrario es un texto ‘militante’, descaradamente intencional, que busca de alguna manera comunicar una experiencia vital que desborda la vida del autor: es decir, el hagiógrafo trata de transmitir lo que Dios está haciendo con su vida en medio de unos determinados acontecimientos. Pero para comprender cabalmente el texto, para que cumpla plenamente su intención, no basta con hacer ‘arqueología’ y exégesis, aunque ciertamente es necesario para ser fieles a su sentido y no caer en un puro subjetivismo y a la postre para poder dialogar con la cultura científica en la que nos encontramos inmersos. Hace falta dar un paso más, que es interpretarlo desde nuestro contexto; el mismo Espíritu que inspiró ese texto, hoy nos está convocando en su lectura para hacernos presente la promesa de Dios y así provocar en nuestro presente un cambio: afrontar las realidades que son contrarias al proyecto de Dios en nuestras vidas y en nuestra historia; es decir, para que se cumpla toda la intencionalidad del texto hemos de dejarnos inspirar en nuestro hoy por dicho texto.

D. LA PALABRA NOS REVELA EL ESPÍRITU

Son muchos y buenos los estudios que se han realizado en los últimos años mostrando cómo es el Espíritu que se revela en la Palabra⁶. Se manifiesta como el principio vital de la realidad más allá del desorden inicial, germen de lo que está llamada a ser la creación (Gn 1, 2); precisamente en el desorden introducido por el hombre y que recuerda el caos inicial, el Espíritu es fuerza

6

Entre los estudios clásicos está: Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona, 1983, especialmente toda la primera parte; CH. SCHÜTZ, *Introducción a la pneumatología*, Sígueme, Salamanca, 1991, pp. 157-194.

activa que mantiene la esperanza en que el mundo que habitamos es un regalo de Dios que tiene en su centro la felicidad del hombre y de la mujer. Así el Espíritu aparece vinculado a la promesa, que abre el caminar del pueblo creyente al futuro con una mirada caracterizada por la esperanza que Dios cumplirá finalmente su proyecto; este proyecto va más allá de los bienes materiales y de los deseos inmediatos; apunta finalmente a la acogida del don mismo de Dios que es el Espíritu (Joel 3, 1-5) y que nos permite iniciar una vida nueva caracterizada por una nueva relación con Dios y con los hombres. Este es el Espíritu que Jesús recibe en la concepción virginal, en el bautismo, a lo largo de su vida cotidiana, y que le lleva a la entrega total en la cruz. Espíritu que es entregado por Jesús, derramado "sobre toda carne", Espíritu de Jesús que nos convoca en su cuerpo en medio de la historia de los hombres; Espíritu que habita en medio de la historia de los hombres y dentro de su corazón y puja por abrir su espíritu a la actividad creadora de Dios.

II. EJEMPLO A PARTIR DEL TEXTO: Mc 5,1-20

A. EL ESPÍRITU GESTA LA PALABRA

Vamos a realizar un ensayo que permita visualizar cómo (hipotéticamente) se produce este proceso de inspiración, y cómo este proceso es ya una revelación del Espíritu. El texto que vamos a estudiar nace y se transmite en el seno de una comunidad creyente que trata de buscar la voluntad de Dios y de realizarla en los contextos históricos en los que vive. Vamos a recrear brevemente y aunque sea con carácter hipotético el escenario histórico en el que vive la comunidad marcana. Estamos en los primeros años del movimiento cristiano. Junto con la gran novedad que supone la experiencia del Resucitado, la conciencia de vivir en una nueva etapa caracterizada por el cumplimiento de la promesa y la expectativa escatológica de la realización final de toda la historia de la humanidad, los primeros cristianos viven la necesidad urgente de definir algunas opciones fundamentales que van a marcar su historia. Se trata de un movimiento carismático⁷, con poca base organizativa, que vive el entusiasmo propio de la primera experiencia, con una conciencia misionera muy fuerte; es un movimiento religioso proveniente del judaísmo; no olvidemos que su iniciador es judío y que los primeros seguidores de Jesús, así como los testigos de la resurrección, son judíos; la comprensión inicial de la misión de Jesús se orienta a la comunidad judía (Mt 10,5-6); es normal que las primeras comunidades que forman el movimiento cristiano se comprendan como un movimiento religioso dentro

7 Para un excelente estudio sociológico del primitivo movimiento cristiano puede consultarse G. THIESSEN, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca, 1985.

del mundo judío, y algunos tiendan a percibir que la salvación viene por el cumplimiento de la Ley explicada por Jesús entendido como el último de los profetas. Estamos ante uno de los primeros dramas que tuvieron que afrontar los primeros cristianos: ¿quienes son los destinatarios de la Buena Noticia?, ¿sólo los judíos, o también los paganos?, ¿cuáles son las condiciones para formar parte de la novedad del acontecimiento de Cristo?. Se perfilan con claridad dos posturas; la primera de origen judeocristiano, defiende la plena vigencia de la ley mosaica; la segunda postura patrocinada mayoritariamente por seguidores de Jesús que provienen de la diáspora judía, defienden la absoluta novedad del acontecimiento de Cristo, y la no necesidad de pasar por la religión judía para ser seguidor de Jesús. Un punto álgido de la tensión generada por ambas posturas aparece en el llamado concilio de Jerusalén (Hch 15).

Recorrer el camino que está implícito en la segunda postura, es decir el que defiende la absoluta novedad del ser cristiano, conlleva en sí mismo un nuevo desafío que viene planteado por el encuentro con las otras culturas, de forma inmediata con la cultura grecolatina, es decir el desafío de la inculturación de la fe. El mundo grecolatino circundante es una cultura habitada religiosamente y que posee sus propias tradiciones religiosas y explicaciones filosóficas. El modo de producción económica de esta sociedad está basado en el régimen de esclavitud; esta institución, que es muy básica para el mantenimiento de la sociedad grecolatina, aparece en diversas ocasiones en el N.T. (cfr. Carta a Filemón); inculturar la fe en la sociedad no judía, implica encontrarse (confrontarse) con las diferentes instituciones que constituyen esa sociedad; este encuentro no es un proceso tranquilo, sino que estará atravesado por múltiples conflictos y búsquedas.

Con esto hemos delineado básicamente dos coordenadas centrales que ubican la situación de la comunidad marcana: la comprensión del seguimiento de Jesús en forma universal y el encuentro con una sociedad distinta, que tiene su propia organización social, económica, religiosa y en donde la comunidad marcana se siente llamada a ser testigo y difusor de la novedad de Jesús. En medio de esta coyuntura llena de interrogantes y de búsquedas, la comunidad marcana busca la voluntad de Dios, trata de identificar cuáles son los caminos que construyen el reino de Dios anunciado e inaugurado por Jesús; suponemos que vive sus propias perplejidades, el ataque del medio judío y la tensión dentro del mismo movimiento cristiano; dentro de este cuadro, vive abierta a la acción del Espíritu que le lleva a la apertura confiada; bajo la acción del Espíritu interpreta el momento que vive como invitación a dejar la orilla que vive y encontrarse con nuevas orillas de la mano de Jesús. Esta experiencia necesita comunicarla y esta comunicación expresa su apertura al Espíritu y a la historia, vale decir a los acontecimientos históricos en los que está metida y que trata de interpretarlos desde el plan de salvación de Dios. Es aquí donde acontece un momento fundamental en la inspiración de la Escritura; se trata de un momento intuitivo, unificador, que ilumina el cuadro repentinamente; esta intuición central necesita de ser expresada y busca palabras para convertirse en narración, relato, finalmente *comunicación* que de forma y sentido explícito a lo que se está viviendo; es

un momento creativo por excelencia donde el hagiógrafo es sobrecogido por ese impulso creador imbuido totalmente en la acción del Espíritu, en la medida que vive abierto de forma radical a su acción⁸. Su comunicación expresa por tanto una palabra inspirada que transmite su docilidad al impulso del Espíritu, la interpretación esperanzada de las situaciones que vive y la invitación a recorrer nuevos caminos, en cuyo horizonte aparece la promesa de un encuentro más universal y por ello más radicalmente humano, más auténticamente fraterno.

Esta inspiración nos revela algo del Espíritu, de su iniciativa y de su impulso, de sus inclinaciones... Espíritu que impulsa a la comunidad a dejar la propia orilla en la que ha nacido, a aventurarse por el mar de Galilea, a pesar de las tormentas, desafiando incluso la posibilidad de ahogarse en medio del mar, y llegar a una orilla donde acontece una realidad desconocida, extraña... Es el Espíritu que impulsa al encuentro confiado con el otro, saltando fronteras, rompiendo estereotipos... Esta experiencia hecha de aventura, necesitada de clarificar la vivencia interna, al mismo tiempo que transmitir a otros el sentido profundo que se descubre en los acontecimientos, en la mano del hagiógrafo se convierte en testimonio de lo que están experimentando; nos descifra, con sus palabras, el significado radical de un paisaje que parece bastante intrincado, poco accesible a la persona apegada a seguridades y normas que encierran el dinamismo creador de Dios; es palabra viva, llena de sentido, de experiencia, de apuesta... es palabra en la que se compromete la vida, toda la vida... por ello es palabra vital, es palabra inspirada por el Espíritu Santo y es por tanto comunicación de Dios, de sus entrañas, de sus intenciones, de su intimidad... Es palabra gestada por el Espíritu, dicha con términos y hechura humana pero que evoca la presencia de Dios en esos acontecimientos, convoca a vivirlos desde el impulso del Espíritu y provoca a una nueva situación que responda con más radicalidad al proyecto de Dios.

8 A propósito de la inspiración ALONSO SCHÖKEL propone un esquema interpretativo en el que distingue tres momentos; el primero está constituido por la 'materia' sobre la que trabaja el hagiógrafo, vale decir la experiencia vital, personal o transmitida que da pie a la narración; el segundo momento lo constituye el acto creativo de la intuición; finalmente el tercero consiste en la puesta por escrito o ejecución de la intuición. Respecto al momento intuitivo escribe las siguientes reflexiones:
*"Unas veces sucede la iluminación después de una etapa de incubación dolorosa, como un relámpago sobre la materia informe de nuestras experiencias, podemos creer que es el futuro de nuestra búsqueda. La sentimos como algo súbito, dominadora o serena, y nos inunda de gozo su luz, como un descubrimiento. A veces es una penetración simbólica, a veces el hallazgo de una analogía.
 Esta intuición se convierte en central, activa, pone en marcha e ilumina el proceso subsiguiente (...). Si el autor bíblico procede de este modo, hay que afirmar que la intuición sobreviene bajo la moción del Espíritu: que es reveladora de una realidad, todavía no en forma de proposición. Y hay que ser tolerantes para admitir diversos grados de intensidad y extensión en estas intuiciones iniciales. No siempre salen obras de gran aliento"* (texto tomado de apuntes no publicados).

B. EL ESPÍRITU NOS REVELA LA PALABRA

Para tratar de descubrir lo que hoy nos está diciendo el Espíritu a través de la Palabra hemos de hacer el trabajo de extraer el significado que está puesto por el autor en el texto; posteriormente, y para que sea significativo en nuestro hoy, debemos actualizarlo, es decir trataremos de traerlo a nuestro contexto socio-cultural, en el cual tenemos el compromiso de encarnar el mensaje.

1. Interpretación del texto.

Anteriormente ya hemos hecho una referencia al contexto en que escribe el autor. Vamos a remitirnos ahora al mismo texto en cuestión.

La constitución D.V. nos indica que para interpretar la Sagrada Escritura y para *"conocer lo que Dios quiso comunicarnos, (se) debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y lo que Dios quería dar a conocer con dichas palabras"*⁹; en un primer paso de la interpretación del texto se trata de identificar la intención que guió al hagiógrafo.

El texto que en este caso nos ocupa hay que comprenderlo dentro del plan general que tiene la obra marcana en la que se nos muestra una comunidad de seguidores de Jesús, que aceptando los compromisos que provienen de la encarnación histórica de la Buena Noticia de Jesús, asume los conflictos propios de un planteamiento evangelizador que se abre a todo hombre, a toda cultura a toda la sociedad, y que trata de evitar el encerramiento del evangelio en una determinada cultura religiosa (mundo judío). El pasaje que estudiamos se encuentra en un contexto de misión¹⁰ en donde los discípulos son emplazados a pasar a la otra orilla, simbólicamente la orilla pagana, no religiosa, carente de los valores socio-religiosos propios de la sociedad judía; de hecho, dentro del texto marcano se trata del primer contacto del mensaje de Jesús con el mundo pagano. Esta orilla está caracterizada por muchos de los conflictos sociales anteriormente expresados; la explotación y la marginación social tienen en la figura del esclavo una concreción emblemática que se refleja en la persona del endemoniado, figura densamente simbólica que expresa un profundo malestar social. *"El episodio es programático: Marcos presenta el problema de los esclavos que en vano buscaban su liberación en la rebelión y expone el principio de solución que, como alternativa, podía ofrecerles el mensaje de Jesús"*¹¹.

9 D.V. 12; en relación con la inspiración y la verdad que nos transmiten las Sagradas Escrituras D.V. 11.

10 En realidad todo el evangelio según S. Marcos tiene este contexto militante y misionero en un ambiente conflictivo para la acción evangelizadora. Así por ejemplo se puede consultar J. DELORME, *El evangelio según San Marcos*, Verbo Divino, Estella, 1993, passim.

11 J. MATEOS - F. CAMACHO, *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegetico. Volumen I y II*, El Almendro, Córdoba, 1993, pp.427-428.

a) *Lectura desde los personajes:*

Para los fines que pretendemos he optado por partir realizando una descripción de los personajes según los presenta el mismo Marcos, atendiendo a los diferentes detalles lingüísticos que se asocian con cada uno de estos actores.

1. *El endemoniado*. En torno a la situación inicial en que se encuentra el endemoniado aparece una rica constelación de palabras y expresiones que nos dan una idea muy plástica de su identidad y su situación social; resulta muy ilustrativo su enumeración y significado correspondiente dentro del contexto bíblico.
 - “Sepulcro” (vv. 2, 3 y 5). Está expresando la situación de muerte, marginación, exclusión radical que vive el endemoniado en medio de esa sociedad.
 - “Con espíritu inmundo” (vv. 2, 8 y 13). El término *inmundo*, sinónimo de impuro expresa lo contrario a la voluntad divina, lo que está fuera de su proyecto¹².
 - “Morar en los sepulcros” puede ser expresión de una situación de rebeldía, de levantamiento violento, de sublevación (vide Sal 68/67, 7).
 - Sujetos impersonales (“nadie podía tenerle atado” v.3, “lo habían atado” v.4, “nadie podía dominarle” v.4). ¿Quién se esconde tras este giro impersonal?; más allá del sujeto, la construcción lingüística está expresando unas relaciones desiguales, caracterizadas por la dominación, la opresión...
 - “Grillos y cadenas” (v.4). Propios de esclavos y prisioneros.
 - “Dominar” (v.4), usado en un sentido bélico como vencer a un enemigo.
 - “Los montes” (v.5). El monte puede expresar el lugar donde habitan los dioses, en cuyo caso sería el lugar sagrado habitado por los dioses paganos propios de la gente del lugar. Es decir la gente del lugar tiene su religión y creencias propias.

12

Cfr J. MATEOS - F. CAMACHO, *Evangelio, figuras y símbolos*, El Almendro, Córdoba, 1989, p. 169. El término está muy relacionado con el culto, pero no se reduce a la actividad cultural; así dentro de lo impuro entran los ídolos y la prostitución que Israel realiza con ellos (Os 5,3; 6,10; Jr 2, 7.23). En otras ocasiones adquiere un claro contenido moral: Is 1,16; 6, 5; Hab 1, 13; Jr 33, 8. En cualquiera de sus acepciones siempre expresa un sentido de lejanía respecto a Dios, imposibilidad de entrar en su ‘esfera’.

- “Hiriéndose con piedras” (v.5). Práctica de autodestrucción.
- “Grito” (v.5: dando gritos por los montes; v.6 grita a Jesús). Expresión de desesperación.
- “Legión”. Término militar, propio de la organización del ejército romano. Da un tono de enfrentamiento militar al texto; se aplica tanto al hombre (v.9) como al espíritu (v.15). Expresa también una cantidad de personas.

Teniendo en cuenta estas marcas, se trata, con mucha probabilidad de una figura simbólica¹³ que representa un grupo de personas que han sido reducidas a una situación de esclavitud (muchas veces le habían atado con grillos y cadenas) contra la cual se rebelan (había roto las cadenas y destrozado los grillos, y nadie podía dominarle); pero esta rebelión no alcanza la meta liberadora que pretende sino que reduce al grupo a una condición de violencia (legión) y de marginación (monte) improductiva y frustrante que le coloca al borde de la muerte (andaba en los sepulcros), de la autodestrucción (hiriéndose con piedras) y que se manifiesta en un grito agónico (v.5 y 7). El personaje en cuestión se encuentra en un momento crítico, agónico, en el que desea ardientemente la libertad y ser reconocido en su dignidad, pero se encuentra en un “círculo diabólico” que no acierta a romper; efectivamente, si por una parte la integración social le supone aceptar la esclavitud, por otra parte el romper con esa esclavitud le lleva a la violencia, a una marginación estéril y finalmente a la destrucción; la realidad es tremendamente frustrante y desesperanzadora. El espíritu inmundo que vive asociado con el geraseno lo podemos identificar por las consecuencias que produce: violencia destructora, incomunicación, muerte. Se trata por tanto de un *“fanatismo violento y destructor, una ideología inaceptable para Dios (inmundo)”*¹⁴.

2. *Jesús*. En comparación de la figura del endemoniado, la presencia escénica de Jesús está en un segundo plano desde el punto de vista de la descripción personal y de las acciones que realiza. Efectivamente, en todo el episodio no hay ninguna aclaración o descripción que nos permita identificar mejor la situación en la que está Jesús; tan sólo viene caracterizado por las acciones que realiza y éstas son: Baja de la barca (solo, sin compañía, v.2); ordena al espíritu inmundo que salga del endemoniado (v.8); permite al espíritu malo que entre en los puercos (v.11); sube a la barca (v.18);

encomienda al hombre sanado que sea testigo ante sus vecinos (v.19). Sin embargo su figura es muy significativa en la medida que todas las acciones que realizan los demás personajes giran en torno a Jesús, como reacción a su presencia o a su acción; Jesús es el nudo referencial de todo el relato.

3. *Porqueros y habitantes del país.* Bajo esta expresión hay que comprender a los dueños de los puercos y los que participan de forma integrada dentro de ese sistema social y económico. Tienen una reacción de miedo ante la acción de Jesús (huyen, v.14; se llenaron de temor v.15) y de defensa (comenzaron a rogarle que se alejara de su término, v.17).
4. *La figura de los puercos (la piara).* Según el Salmo 80, 13-14, el puerco expresa el poder de un pueblo extranjero que está devastando al pueblo de Dios y por extensión al proyecto de Dios; si ya de por sí el cerdo es un animal impuro (Lev 11,7; Dt 14,8), y por tanto simboliza algo contrario al proyecto divino, además supone una fuerza opresora; esta imagen viene reforzada por el hecho que una de las legiones romanas de la zona llevaba en el estandarte el símbolo del puerco¹⁵. Se trata por tanto de una clara alusión a la opresión que ejerce el poder romano, el estilo de vida y de sociedad que ha implantado en la región y la fuerza represiva que ejerce para mantenerlo¹⁶.

Relacionado con los puercos aparece el término piara (v.12) que expresa una colectividad (de gran cantidad: dos mil) que está en paralelo con el término legión; ambos expresan una unidad colectiva, compacta formada por muchas individualidades. Hay por tanto una alusión a la riqueza acumulada (una enorme piara) gracias a una determinada organización social defendida por el poder vigente.

Es toda la piara la que se arroja al mar ahogándose. Se expresa simbólicamente la ruina total (los dos mil) de la riqueza que suponían los cerdos así como su irreversibilidad (ahogándose). La escena de desaparecer ahogado en el mar tiene una clara alusión a la liberación del pueblo judío ante la amenaza del ejército egipcio (Ex 14,27; 15,1.4).

15 Cfr J. MATEOS – F. CAMACHO, *El evangelio...*, o.c., p. 445; en el texto que estudiamos el término que se utiliza es 'khoiros' que significa cerdo; en griego se distingue entre cerda (hus), cerdo (khoiros) y jabalí (khoirion); sin embargo en hebreo sólo hay una denominación para los tres animales jazír.

16 Cfr C. BRAVO, *Jesús, hombre en conflicto. El relato de Marcos en América Latina*, Sal Terrae, Santander, 1986, pp. 130-131. En el comentario de este autor se muestra una identificación simbólica entre los términos 'legión', 'ejército romano', 'demonios' y 'cerdos'.

b) Lectura de conjunto:

En la primera parte del cuadro aparece el encuentro del endemoniado con Jesús (5, 2-10); un segundo momento del cuadro está ubicado en la liberación a través de la enigmática figura de los cerdos y la negativa reacción de los habitantes del país (5,11-17); la tercera y última parte recoge la nueva relación del hombre liberado con Jesús (5,18-20). Vamos comentando cada uno de estos momentos de la narración para percibir así mejor el contenido y el mensaje de conjunto. En el comentario me fijo en algunos elementos que siendo importantes en el texto al mismo tiempo son significativos para el tema que estamos tratando.

El primer cuadro (5, 2-10) comienza con la llegada de Jesús a tierras gerasenas y está marcado por lo que podríamos denominar encuentro y desencuentro entre Jesús y el endemoniado. Notemos que es el poseído el que viene inmediatamente al encuentro con Jesús. Busca a Jesús desde la necesidad extrema en la que vive y que es descrita como una situación de radical inhabilitación; él es consciente de su realidad y desea salir de su postración (vino a su encuentro, de entre los sepulcros). Es evidente que la presencia de Jesús provoca en él una esperanza de salir de esa situación de radical postración. Pero en su deseo de salir de la opresión que sufre, trata de integrar a Jesús dentro de su esquema de liberación (a través de la violencia y el fanatismo, “dando vuelta a la tortilla”, pagando a los opresores con la misma moneda, es decir utilizando su mismo espíritu de violencia y de dominación); por eso reacciona violentamente ante la petición de Jesús de salir del hombre. Si bien Jesús desea acoger sus legítimas aspiraciones de liberación, no acepta la forma en que el endemoniado busca la emancipación. Esto genera una situación tirante de desencuentro expresado por esa pregunta de desaprobación: “¿Qué tengo yo que ver contigo, Jesús, Hijo de Dios Altísimo?” (v. 7). Por otra parte tampoco le parece aceptable al endemoniado la emigración como pago de la libertad; desea seguir viviendo según sus raíces y su identidad en la tierra de sus ancestros; por ello le pide a Jesús “con insistencia que no los eche de la región” (v. 10).

El segundo momento (vv. 11-17) está caracterizado por la aceptación de la propuesta de Jesús y las consecuencias para los habitantes del país. Cuando el endemoniado acepta la propuesta de Jesús, el espíritu inmundo que lo anima le abandona y se fusiona con lo impuro que hay en la región, vale decir, con la riqueza acumulada de forma injusta y opresiva representada por la pira. La plena liberación del hombre supone un nuevo orden de cosas; este nuevo orden es una amenaza para los habitantes de la región que viven conformados con el sistema. Para ellos es más importante la riqueza que acumulan que la situación de postración de las personas. Conocen a Jesús a través de las consecuencias que ha tenido la actuación de Jesús mismo con el endemoniado y con la pérdida de la pira. Nótese, con todo, que no era intención de Jesús el que los puercos se tiraran por el acantilado al mar y murieran; tan sólo es la consecuencia de la nueva situación a la que ha llegado el que antes era endemoniado. Por ello le piden a Jesús que abandone el territorio.

En la parte conclusiva (vv. 18-20), el geraseno convertido al evangelio está dispuesto a abandonar su tierra (acción a la que antes se negaba rotundamente) para acompañarle a Jesús (se ha convertido en el valor fundamental de su vida, incluso mayor que la propia tierra). En la negativa de Jesús hay varios sentidos importantes a subrayar; Jesús no desea integrarlo en la comunidad judía (representada por la otra orilla, hacia la cual se dirige), sino que le pide que viva su nueva experiencia en el contexto social y cultural en el que ha nacido; se convierte en mensajero de la Buena Noticia entre los suyos; la experiencia de la liberación se ha convertido al mismo tiempo en misión que parte del testimonio de lo que ha experimentado; el hombre liberado se convierte al mismo tiempo en agente liberador.

c) En síntesis:

El texto está enmarcado globalmente en la acción evangelizadora y misionera que realiza la primera comunidad creyente; particularmente expresa el acercamiento a una sociedad marginada del ámbito religioso judío (cría cerdos). Es por tanto una comunidad que se abre a lo desconocido (la otra orilla), a lo impuro (tierra que cría cerdos).

Dentro de la sociedad pagana, la acción misionera no es ciega ni ajena a las profundas e injustas desigualdades que se producen en la sociedad y a las terribles consecuencias que esta situación tiene para el pleno desarrollo humano.

Son precisamente los marginados de esa sociedad los primeros que tienen contacto con Jesús, motivados desde su justa aspiración. Jesús se muestra cercano y solidario con esta situación de dolor, pero no se deja atrapar por cualquier tipo y modo de liberación. Jesús pide actuar en el espíritu de Dios lo cual provoca tensión con las aspiraciones de los que sufren la opresión.

La aceptación de las condiciones de Jesús provoca un cambio radical en la persona y en las relaciones humanas; esta nueva mentalidad es el factor que provoca la ruina del régimen opresor.

Los que sacan buenos beneficios de cómo se encuentra organizada la sociedad, se encuentran con Jesús por las consecuencias de su acción; la presencia de Jesús es cuestionada por esta gente.

2. Actualización del texto.

Para leer este texto 'en el mismo espíritu con que fue escrito' no es suficiente con identificar el sentido original según la intención del autor, ni con recorrer la evolución del texto y el contexto en el que nació; no es suficiente con hacer arqueología del texto. La narración que analizamos está escrita con una intencionalidad, es una comunicación de fe que busca fortalecernos en nuestras convicciones creyentes más profundas en Jesús,

invitándonos a interpretar nuestro presente desde su proyecto; el texto adquiere toda su fuerza significativa cuando el lector creyente, dócil al Espíritu y a su Palabra asume con toda radicalidad los desafíos que el presente plantea a la concreción histórica del proyecto de Dios.

Desde lo sugerido en este texto me parece que hay varios aspectos de nuestra realidad contemporánea que quedan ‘tocados’ y ante los cuales el creyente no puede ser neutral. Uno de ellos se puede centrar en las condiciones socio-económicas que se van implantando en la sociedad contemporánea. No se trata sólo de una forma de organización social y económica sino de una mentalidad que va conformando nuestra forma de ver y valorar la realidad y las personas. En este sentido nuestra sociedad contemporánea se caracteriza por un crecimiento de las desigualdades entre los pobres y los ricos. Así las distancias entre los países que acumulan más riqueza y los más empobrecidos crece constantemente en las últimas décadas; al mismo tiempo, y dentro de cada país, independientemente del grado de su desarrollo económico, sucede el mismo fenómeno¹⁷; se van generando grandes bolsones de pobreza, que no nacen por generación espontánea sino que son el fruto de una determinada manera de organizar la sociedad. Hay en todo esto una jerarquización práctica de valores que pone su máxima prioridad en el acumular riqueza, en la búsqueda de la seguridad en términos personales, que pone a las personas en función de lo material. El texto que estamos comentando es una invitación a buscar de forma activa fórmulas alternativas de organizarnos socialmente. La comunidad de creyentes reunidos como Iglesia, sacramento del reino de Dios, en la medida que es fiel a su misión no puede ser neutral respecto a este estado de cosas. El anuncio y el encuentro con Jesús crea una situación conflictiva, abre las expectativas de liberación y supone una seria amenaza para los que viven asentados dentro de la sociedad.

En segundo lugar el encuentro con la diversidad, que está representado simbólicamente por la ‘otra orilla’; salir al encuentro respetuoso de las otras culturas no encerrándose en ghettos creo que es un desafío especialmente significativo en un mundo que tiende a la globalización. Notemos que la comunidad de Jesús ha tenido bastantes dificultades para llegar hasta la orilla pagana; Jesús les ha explicado a sus discípulos la Buena Noticia del reino a través de las parábolas, mirando al lago (Mc 4, 1ss), lo cual induce a una mirada universalista que tiene como telón de fondo del discurso parabólico ‘la otra orilla’; cuando por fin se han animado a cruzar el lago se han encontrado en una situación bastante conflictiva y desesperada, expresada con mucha fuerza en la amenaza de hundimiento por efecto de la tormenta lo cual ha generado un sentimiento profundo de perplejidad y de impotencia; ante el evidente peligro de naufragar se pierde la esperanza de llegar hasta la orilla pagana. Este éxodo no lo tienen muy claro y les resulta

conflictivo; es un éxodo que pone a prueba su fe (Mc 4, 40).

En tercer lugar en el encuentro que tiene Jesús hay unas preferencias; ciertamente no tiene dificultad de relacionarse con todos los grupos sociales, pero lo hace desde el encuentro y la apuesta por el grupo que se encuentra en situación de marginación; Jesús se hace presente ante toda la sociedad (viaja a la otra orilla), no expresa ningún rechazo de los demás grupos, ni tan siquiera es su intención la desaparición de la piara, pero su presencia es especialmente significativa para los que viven en esta situación de marginación y de opresión en la medida que genera en ellos expectativas de una nueva y mejor vida. ¿Quiénes son los endemoniados en nuestra sociedad?; como comunidad de seguidores de Jesús ¿qué actitud tenemos y cuál propiciamos ante “los endemoniados contemporáneos”?; ¿cuáles son nuestras acciones?

C. LA PALABRA NOS REVELA EL ESPÍRITU

En el texto que estamos estudiando no aparece directamente el Espíritu y en este sentido el ejemplo tal vez no resulte muy sugerente; pero no desesperemos; el artista del cuadro, de alguna manera se ha retratado dentro de la obra producida en pequeños signos y huellas que expresan su estilo, su sensibilidad. Efectivamente, aunque el texto no haga ninguna referencia explícita al Espíritu podemos rastrear sus huellas siguiendo un camino indirecto que investigue lo que implícitamente se dice en el texto sobre el Espíritu y contrastándolo a la luz del conjunto de la obra marcana.

Ciertamente el evangelio según S. Marcos no se caracteriza por una rica referencia pneumatológica, sobre todo si lo comparamos con otros escritos neotestamentarios¹⁸. Una lectura de conjunto deja la impresión que es el Espíritu proveniente de Dios¹⁹ el que va impulsando a Jesús a la realización del proyecto del Padre en su vida; el Espíritu es comprendido como fuerza de Dios capaz de expulsar el mal (Mc 3,22-28)²⁰ y de implantar el nuevo orden que corresponde al reino de Dios. Esta presencia activa del Espíritu tiene dos

18 La reflexión pneumatológica en el N.T. va avanzando en la medida que va madurando la experiencia y la necesidad de reflexionarla, de tal manera que los primeros escritos tienen menos riqueza pneumatológica que los escritos finales, tal como anota muy certeramente SCHÜTZ, *o.c.*, p.171.

Las citas de Marcos donde aparece el Espíritu o espíritu (pneuma) son: 1, 10.12 (Espíritu como fuerza de Dios, es decir con mayúscula); 2, 8; 8,12 (espíritu en el sentido de la conciencia inteligente del hombre); 3, 28-30 (Espíritu con mayúscula de nuevo); 12, 36; El Espíritu, como fuerza de Dios es el inspirador de la Escritura, en este caso de la profecía de David; 13, 11 el Espíritu aparece como aquél que habla en boca del creyente en el momento de la persecución; en 5, 2; 6, 7... designa a los demonios, la fuerza que se opone al plan salvífico de Dios.

19 Cfr. SCHÜTZ, *o.c.*, 183.

20 Aparece con más claridad en el paralelo de Mateo donde se expresa con mucha fuerza esa idea implícita en Marcos: “*Pero si por el Espíritu de Dios expulsos yo los demonios, es que ha llegado a ustedes el reino de Dios*” (Mt 12, 28)

escenas muy significativas en Marcos: la expulsión de los demonios y el bautismo. En el pasaje del bautismo (Mc 1,10-11) el Espíritu baja sobre Jesús, le confirma en su identidad de 'Hijo amado', expresando que él es el ungido de Dios para realizar su justicia entre los hombres²¹; esta efusión del Espíritu marca una nueva época expresada en la fórmula 'en aquellos días' en clara referencia a la efusión del Espíritu en la etapa final de la historia (Jl 3,1-5)²²; a continuación, la fuerza irresistible del Espíritu que ha recibido le lleva al desierto (Mc 1,12-13) donde acrisola en sus entrañas el proyecto de Dios frente a la tentación de Satanás. Tanto el relato de la efusión del Espíritu en la escena del bautismo como el de la expulsión de los demonios y la imposibilidad de perdonar el pecado contra el Espíritu tienen una fuerte connotación escatológica y ponen de relieve la conciencia que la comunidad tiene de estar ya en el tiempo final de la historia puesto que Dios ha actuado en Jesús de forma definitiva.

En el texto del endemoniado de Gerasa hay dos espíritus que se oponen, 'el espíritu inmundo' y el Espíritu (no explicitado) que anima a Jesús. El espíritu inmundo lo podemos identificar por la descripción de los efectos que produce su acción. Primeramente impulsa al hombre a vivir con fanatismo y con violencia, ciertamente rebelándose en una situación en la que sufre injusticia, pero paradójicamente, con su actuación, está legitimando el mantenimiento de la situación injusta; en el fondo la acción y la actitud del 'endemoniado' forman parte del entramado que permite la pervivencia del sistema social injusto y explotador. La consecuencia de todo ello es una situación de frustración y de impotencia que en el texto se expresa como una realidad de incomunicación, de aislamiento que viene fuertemente sugerida por la imagen del monte, y por la acción agónica del grito (grita en los montes, grita en el encuentro con Jesús)²³. La frustración y la incomunicación llevan a una realidad de muerte que en el texto viene asociada con dos imágenes fuertes; por una parte la imagen del sepulcro, que aparece repetidas veces y por otra parte la acción de inflingirse heridas, buscando de alguna manera su autodestrucción.

El 'espíritu inmundo' es capaz de reconocer a Jesús como 'Hijo del Dios Altísimo', pero el encuentro con el nazareno le atormenta, le produce malestar y le conflictúa; es incompatible con la presencia del Señor. Ante la aceptación que el hombre realiza de la propuesta de Jesús, el "espíritu inmundo" no puede continuar dentro de él y busca otro espacio cercano

21 El simbolismo de 'bajar el Espíritu sobre' tiene una clara alusión a los textos proféticos de Is 11,1-9; 42,1-4; 61,1-3; así mismo el texto de Miq 3, 8. Vide comentario en J. MATEOS - F. CAMACHO, *Evangelio y figuras...*, o.c., 87; M.A. CHEVALLIER, "El Espíritu de Dios en la Escritura" en B. LAURET - F. REFOULÉ, *Iniciación a la práctica de la Teología II*, Cristiandad, Madrid, 1984, p.425.

22 J. MATEOS - F. CAMACHO, *Evangelio y figuras...*, o.c., p.82.

23 Los signos de incomunicación son frecuentes en relación a la acción que provoca el 'espíritu inmundo' en otros pasajes del evangelio marciano: (1,23; 3,11; especialmente significativo puede ser 9,18: "echa espuma por la boca, rechina los dientes y se queda rígido").

a su 'espíritu' (mentalidad), lo que encuentra en los chanchos símbolo que tiene, según hemos analizado anteriormente dos componentes significativos; por una parte expresa lo impuro, es decir lo contrario al proyecto de Dios, lo que se opone efectivamente al progreso del reino de Dios; por otra parte expresa la riqueza acumulada de los habitantes del país, riqueza que está en relación con la organización económica y social que posibilita esa riqueza. Los efectos del rechazo del 'espíritu inmundo' por parte del 'endemoniado' está expresado con uno de los cuadros más vigorosos de la historia de la salvación: el mal se ahoga en el mar.

Frente al 'espíritu inmundo' aparece el 'Espíritu de Jesús', al cual también podemos describirle por los efectos que produce. Primeramente enfrenta resueltamente al 'espíritu inmundo' sin transar con él la libertad de la persona. Se interesa por la realidad del hombre 'endemoniado', por su identidad (le pregunta el nombre); desea su liberación pero no se la impone por la fuerza sino que es muy respetuoso de la libertad del 'otro'. Finalmente, y una vez que la persona ha aceptado la propuesta de Jesús surge una nueva realidad expresada gráficamente en 'estar sentado', 'vestido' y 'en su sano juicio': en su conjunto expresan una situación de equilibrio, de armonía, de serenidad contrario a la situación de violencia; una nueva dignidad, reconocimiento de sí.

El nuevo espíritu que habita en el hombre le libra de las ataduras que tenía anteriormente, e incluso le libera de la vinculación con la tierra para seguirle a Jesús. Sin embargo Jesús no desea integrarle en la orilla judía sino que le pide que sea testigo en su medio de lo que el Señor ha hecho con él. Precisamente el punto central de ese testimonio será la compasión que es otra de las grandes manifestaciones del Espíritu que acompaña a Jesús.

Si el Espíritu son las entrañas mismas de Dios, como amor donado y acogido en toda su radicalidad, la compasión es una de sus manifestación más hermosas; el Espíritu provoca esa conmoción de las entrañas que mueven a la persona a compasión.

Es el espíritu contrario a la voluntad de Dios, el que provoca la esclavitud de la persona y una rebeldía tal que le lleva a una existencia inhumana, imposible de sobrellevar; el mismo espíritu inmundo posibilita la riqueza acumulada que no sirve para el beneficio de la construcción de todos; por ello al salir del hombre va a habitar a los chanchos, y cuando el hombre se ha convertido a la iniciativa salvífica de Dios según su Espíritu, nace una nueva situación, un nuevo orden, una nueva persona, unas nuevas relaciones, que a la postre implica el hundimiento del anterior sistema.

A modo de conclusión:

- La comunicación es constituyente de la vida humana por ser la identidad del ser humano de carácter relacional. Todas las vivencias profundas y significativas buscan su expresión

a través del relato, de la narración... Que Dios sea Palabra, entre otras cosas expresa que la palabra humana puede tener un asidero firme en la promesa del amor de Dios que conlleva la esperanza de una plena comunicación, acogida en la comunicación divina.

- El Espíritu es gestor de la Palabra en la medida que la palabra humana se abre a su viento y se deja inundar por su impulso, para así descubrir y expresar el sentido radical que tienen los acontecimientos en el contexto del proyecto salvador de Dios dentro de la historia de la humanidad.
- El Espíritu es el revelador de la Palabra, en el sentido que no sólo la inspira sino que también es inspirador en nuestro presente para interpretar la historia desde la Palabra e interrogar a la Palabra desde la historia.
- El Espíritu como autor, queda de alguna manera, retratado en la Palabra, a veces muy directamente, en otras ocasiones indirectamente. La Palabra nos revela algo de la identidad del Espíritu, lo suficiente como para que nos fiemos de su presencia y de su impulso en nuestras vidas. La Palabra no nos revela el Espíritu como un contenido científico, una realidad dirigida al conocimiento teórico, sino que nos transmite una experiencia, a veces balbuceada, sugerida, intuida... En el fondo la Palabra nos invita a realizar la experiencia del Espíritu en nuestras vidas y transformar la historia personal y social al viento de su impulso.

CONCIENCIA O NORMAS

¿DE DONDE PROVIENE NUESTRA MORAL?

KARL MERKS¹

En un retrato de su famoso co-hermano y colega Y. Congar, M.-J. Le Guillou recuerda un comentario que Congar, durante su primer año de clases después de la guerra y tras las experiencias en un campo de prisioneros alemán, repetía a menudo en presencia de sus estudiantes: “Hay que escribir de modo que uno pueda hacerse inteligible a la conciencia de cada hombre”, y precisaba: “de cada hombre trabajador”².

Con este comentario, una de las grandes figuras de la teología moderna, a mi parecer, hace mención a dos aspectos que poseen un gran significado para la teología y en especial para la teología moral: “Hacerse inteligible a la conciencia de cada hombre” no significa hablar y escribir de forma tan simple que cualquier hombre y cualquier mujer puedan entenderlo. No. Significa, más bien, decir las cosas de forma que su verdad se haga visible y comprensible, y que, así precisamente, se tornen accesibles, comprensibles y aceptables para la conciencia de las personas. Los hombres, aquí, son tomados en serio en su originalidad, como sujetos responsables con capacidad propia para discernir, como sujetos con conciencia propia.

Y en cuanto a la posterior afirmación complementaria de hacerse perceptible e inteligible a la conciencia “de cada hombre trabajador”, esto no significa un todavía más sencillo. No. Significa decir las cosas de tal manera que éstas sean visibles en su contexto de relación con las *experiencias* de los hombres *en la vida de verdad*. Que se entronquen en la realidad, que se unan también a la realidad más vanal y a la realidad –bajo el punto de vista espiritual– menos considerada que es el mundo del trabajo, el mundo de los trabajadores.

1 Versión abreviada de K.MERKS, “Normes ou conscience. D’où vient notre moral” en *BLE* XCIII/3 (1992) 289-305, expuesta durante el Seminario de Estudio sobre Moral Autónoma, en el Instituto de Estudios Teológicos durante el mes de noviembre de 1998. KARL MERKS es teólogo, de origen alemán, laico y casado, profesor de Moral en la Universidad de Brabante en Holanda.

2 M.-J. LE GUILLOU, “P.Yves M.-D. Congar”, en M. VORGRIMLER – R.VANDER GUCHT (eds), *Bilanz der Theologie im 20 Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen*, Friburg-Basel, 1970, p.189.

El sujeto responsable, aquí reconocido, es el hombre concreto con sus experiencias más propias y originales; quizás experiencias que durante mucho tiempo no afectaron a la teología, y que aun no lo hacen en suficiente medida, aunque son experiencias de la realidad misma, experiencias concretas, ineludibles, con todo el peso y toda la carga que pueda tener la realidad. Tales experiencias dan nueva luz a muchos problemas. Lo que con frecuencia sólo era trabajado en forma teórica, gana entonces un nuevo significado de realidad. Por ejemplo, las experiencias de los trabajadores, cuando se trata de la organización del proceso de trabajo; las experiencias de los que reciben ayuda social, cuando hay que configurar la asistencia social pública; las experiencias de cónyuges, experiencias de hombres y mujeres separados que educan sin el otro cónyuge, cuando se trata de cuestiones de matrimonio, familia y educación de los hijos. En tales experiencias de la realidad se acentúa la comprensión, por lo que, entonces, ciertas valoraciones se hacen comprobables en su contenido de realidad. Comparado con tales experiencias de la realidad, y reflexionando esto desde aquí, debería mostrarse que las ideas y los juicios teológicos son a veces irreales, abstractos, desvinculados de la vida real.

Naturalmente que Congar no pretendía con su observación representar, en lugar de una verdadera teología (objetiva), una teología que se ajustara y aproximara al gusto subjetivo de los hombres, que fuera aceptable subjetivamente, una teología en la que la pregunta acerca de la verdad fuera suplantada, entonces, por la pregunta sobre lo que los hombres están dispuestos a aceptar. Más bien, Congar pensaba con su comentario aproximarse así más a la verdad. Acercarse más en comparación con una teología que tenía muy poco que ver con las experiencias de la realidad en su consistencia material, y que, probablemente, se encontraba muy apartada de una autoconstrucción de la realidad (que se presentaba como metafísica)³.

En el fondo la teología moral moderna tampoco pretende otra cosa con su esbozo de una moral autónoma de responsabilidad. Para ella se trata de una moral orientada verdaderamente hacia la realidad, una moral que se expone a las experiencias de la realidad en una, en lo posible, totalidad íntegra. Tal tipo de moral es equiparado, a menudo, a una moral pura o incluso subjetivista de la conciencia. Se entiende por moral aquí –según lo que se le imputa como reproche– la decisión más propia y personal de la conciencia, en la que nadie tiene la posibilidad, el derecho y el poder de entrometerse mediante consideraciones objetivas. Con ello pierde el sentido para normas, mandatos y prohibiciones con carácter y vigencia general que se encuentren interesados por la realidad. Quien exige obrar de acuerdo a su conciencia, pone la subjetividad como medida, como norma del acto moral. Así se

3

Cfr aquí también la carta de Y. Congar desde su prisión durante la guerra que cita LE GUILLOU (*ibidem* p.189): "*Nunca más podré trabajar como si los hombres no sufrieran, y ciertos trabajos de naturaleza académica no me los plantearé a partir de ahora*".

interpreta a menudo. Pero, ¿es esto correcto? Es cierto que la exigencia moderna de obrar según la conciencia no coincide con algunas concepciones tradicionales, en todo caso no de tradición católica. Podemos afirmar, sin exagerar, que la moral de esas concepciones no estaba concentrada en la conciencia sino en la norma, al parecer porque se confiaba en que la norma considerara la realidad objetiva, mientras que, por el lado de la conciencia, se veía a la subjetividad actuando. No obstante, ¿significa aquí “conciencia” verdaderamente subjetivismo y arbitrariedad en la moral? ¿O se entiende otra cosa bajo la exigencia de obrar según la propia conciencia? ¿Cómo se llega, en suma, a la oposición entre conciencia y norma? En lo que expondré a continuación, se abordan estas cuestiones.

Mi tesis central es la siguiente: Tal oposición entre “subjetivo” y “objetivo” entre “conciencia” y “norma” se basa en una interpretación errónea del significado de normas y conciencia. Donde la relación “norma”-“conciencia” es únicamente experimentada como conflicto, ahí hay algo en el orden moral que no está en orden.

En realidad, un conflicto entre “norma” y “conciencia” (por distintas razones) es posible pensarlo. Sin embargo, “norma” y “conciencia”, en principio, no se hayan en una oposición entre sí, sino que están situadas en una línea. Ambas tienen una función irremplazable en la construcción del orden moral, y por tanto se complementan entre sí. Una visión conjunta de ambas pone de manifiesto lo que significa realmente una moral “autónoma” de responsabilidad. A continuación deseo exponer más detalladamente esta visión en base a tres puntos:

I. LA RELACIÓN DESEQUILIBRADA ENTRE NORMA Y CONCIENCIA

¿Dónde encontramos la medida para nuestra conducta? Una posible respuesta a esta pregunta sería: en la interacción entre norma y conciencia. Me puedo imaginar que, por ejemplo, santo Tomás de Aquino habría encontrado muy aceptable tal respuesta. En los siglos posteriores, sin embargo, parece que lo que determinan las ideas no es tanto la complementariedad entre norma y conciencia como su oposición. En el curso del desarrollo de la teología moral se ha ido configurando un modelo de pensamiento que parte de la tensión entre ambas dimensiones: la “ley” (en versión moderna: la norma) y la “conciencia”.

La ley es denominada, aquí, “norma objetiva de la moralidad”⁴. También se habla de ley (“lex”) como “*regula remota et externa*” (regla remota y externa) y de conciencia (“conscientia”) como “*regula proxima et*

interna" (regla próxima e interna)⁵. Tanto la cuestión de la ley como la de la conciencia son tratadas respectivamente dentro de un capítulo propio en los manuales de moral.

La descripción de la relación entre norma y conciencia como externa-interna, distante-próxima, objetiva-subjetiva, habría sido adecuada como tal; en cualquier caso, para contemplar norma y conciencia en un estrecho marco contextual, en una forma de relación con carácter asociativo. En lugar de esto, ambas dimensiones son experimentadas, sobre todo, en una relación de tensión. Junto a esto, en la concepción tradicional de la moral, se constata un predominio unilateral de la norma frente a la conciencia. La reacción del pensamiento y sentimiento modernos, al contrario, da un giro, haciéndose ahora dominante la conciencia de forma unilateral.

En lo que concierne al concepto tradicional de conciencia, en primer lugar, es determinante para este hecho de que apenas es contemplado en su particularidad, su rol específico dentro del proceso normativo de búsqueda de lo que es moralmente correcto, es decir, como algo que contribuye de modo creativo a la toma de decisiones. En la conciencia, más bien, se veía un órgano de aplicación de la norma, algo que actualiza la norma "objetiva" y que deduce "de leyes generales, objetivamente dadas, lo concreto de lo que hay que hacer aquí y ahora"⁶. Con ello, la norma es dominante: ella es, en realidad, la que se hace visible en la conciencia⁷.

En este concepto tradicional de conciencia predomina la idea de que la conciencia es, por así decirlo, la actualización de la norma general, casi querría decir, el lugar en el que se decide, en cierto modo, a qué norma pertenece el correspondiente acto.

En contra de esto y en lo que se refiere al recurso a la conciencia, que hoy en día es frecuente, tiene validez lo contrario. La conciencia ya no es el lugar en el que la norma se actualiza y se extiende al caso concreto de aplicación, sino que la conciencia es aquello que directamente –casi a modo definitorio– se encuentra en oposición a la norma; entonces, seguir la conciencia significa, en cierto modo, sólo seguir una medida propia, un patrón propio en lugar de normas; significa tomar una decisión que se caracteriza, precisamente, por poseer una orientación excepcional, anormal, individual, a veces como protesta contra las normas. La conciencia ya no es el órgano

5 H.NOLDIN, *Summa theologiae moralis*, t.I, 1921, p.127; H.JONE, *Katholische Moralthologie*, 1931, n.3, habla de la "norma remota (objetiva) y próxima (subjetiva) del acto moral"; B.H.MERKELBACH, *Summa theologiae moralis*, t.I, 1931, p.183, habla de: "regula remota, obiectiva et extrinseca, quae est lex", y de: "proxima, subiectiva et intrinseca, seu immediata, quae est conscientia".

6 K.GOLSER, *Gewissen und objektive Sittenordnung*, Viena, 1975, p.26.

7 Cfr *ibidem*, p.32: por ejemplo, E.LIO: La conciencia es "norma manifestativa, sed non constitutiva", "norma mensurata et non mensurans moralitatem in se spectatam" (la conciencia es norma, no en cuanto que crea una norma, sino en tanto que la norma objetiva ya existente se aplica al caso concreto").

que representa las normas y que se extiende positivamente a la existencia individual, sino que es una oposición contradictoria, controvertida a la norma. Sobre todo en su osado alzamiento en contra de la ley, la conciencia se vislumbra a sí misma y se vuelve segura de sí misma. La conciencia no es tan percibida allí donde dictamina y decide en el marco de las normas establecidas, sino precisamente donde se explicita y articula contra lo habitual y normativo.

Así, en el último caso, la conciencia es “sin ley”, anárquico, mientras que, en el primer caso, se comporta de forma contraria; mediante un juego de palabras se podría decir que allí la conciencia es, por así decirlo, “sin conciencia”. Para hacer esto comprensible de alguna forma, se puede recordar el ejemplo conocido de la prohibición de la mentira, incluso cuando se trata de la salvación de hombres injustamente perseguidos, por ejemplo, los judíos bajo el régimen nazi. La ley no puede ocuparse de que hombres sucumban; “la verdad” objetiva tiene preferencia, pero esto es justamente “sin conciencia”.

Ambas partes de esta alternativa se deducen de una relación casi neurótica frente a la norma; por un lado, positiva-afirmativa, por así decirlo, de obediencia ciega, y, por otro, rechazante-agresiva, de alérgica reacción de defensa. Para superar tal oposición, hay que definir nuevamente, a partir de una transformada comprensión de ambas, la relación conciencia y norma. Para ello, en primer lugar, debe ser contemplada con brevedad la comprensión tradicional de norma.

II. UNA COMPRENSIÓN AUTORITARIA DE LA NORMA

En lugar de un tipo de conjunción asociativa entre conciencia y norma aun cuando esta conjunción quizás sea a menudo de gran tensión- prevalece, más bien, entre ambas una forma de relación de sumisión. La conciencia se convierte en un receptor subordinado de mandatos u órdenes. Que a la conciencia se le asigne de hecho un rol de un subordinado y la mentalidad típica de un súbdito, puede mostrarse en la historia de la moral, a saber, en los llamados sistemas morales (probabilismo, probabiliorismo, etc.). Al parecer, dichos sistemas se interesaban por la pregunta, a partir de cuándo la conciencia no necesita seguir una norma, e invertían mucha energía en posibles soluciones a ese problema. En el caso de los sistemas morales se trata de reglas generales, con carácter preeminente, en las que, para solucionar dudas de la conciencia, se fija qué buenas deben ser las razones para la conciencia, de forma que ésta no se vea obligada a obrar según la norma, sino que pueda obrar contra ella. Las diferentes escuelas teológicas poseían diferentes concepciones estrictas acerca de esto.

La relación norma-conciencia se convierte, así, en una forma de disputa jurídica entre dos instancias que se representan, cada cual, sus propios intereses. Las razones con las que la conciencia se puede imponer a la norma se denominan significativamente razones “pro libertate” (que abogan “por la libertad”). Esto hace referencia al carácter autoritario de la experiencia de

la norma. Norma es lo que no es libertad. Al mismo tiempo se pone de manifiesto en qué medida ha debido desarrollarse la conciencia, con el tiempo, como polo opuesto a la norma. La norma es la instancia de la obligación y del mandato, la conciencia es la instancia de la libertad. Estábamos tan habituados a esta concepción que nos costaba mucho, y a algunos hasta hoy, entender que no tiene que ser en modo alguno así, que incluso aquí se produce una restricción que no se ajusta ni a la norma ni a la conciencia.

Vamos a abordar de inmediato más de cerca otra posibilidad de contemplar la relación entre norma y conciencia. El hecho de que tal visión distinta no se ofrezca sólo hoy en el pensamiento moderno de la teología moral, puede enseñarnos una mirada hacia santo Tomás de Aquino. Comprobamos que su interés por la cuestión de la conciencia –y seguramente de la conciencia en contraposición a la norma- no es especialmente grande, lo que depende, posiblemente, de que en santo Tomás la norma no es entendida de modo autoritario. La ley no es, en su esencia, manifestación de una *voluntad* legislativa, sino emanación de una *razón* y sabiduría legislativas. Asimismo, la ley de Dios no se introduce como “precepto” sino como “enseñanza”: *nos instruit per legem* (ST I-II 90 prol.). Por otro lado, la conciencia no es tampoco, en la medida en que santo Tomás habla de ello, expresión de la *voluntad propia* frente a la *voluntad del legislador*, sino que es, igualmente, actividad de la razón, más exactamente, de la razón que dicta la ley para el acto concreto.

La razón (*ratio*) es, así, la raíz común en la que tanto la ley como la conciencia fundamentan su legitimación. Volveré a retomar esto otra vez en el próximo apartado. Antes, sin embargo, deseo referirme precisamente a un punto que para los católicos ha agravado de forma dramática y trágica el problema del carácter autoritario de las normas. Es el modo y manera en que la autoridad eclesial, el Magisterio de la Iglesia, se ha situado y perfilado a sí mismo dentro de la relación norma conciencia.

La problemática acerca de la relación entre norma y conciencia se agrava de forma progresiva, en el transcurso de la historia, con otra cuestión, a saber: el significado de la autoridad (eclesial) para la moral y las decisiones morales. Sólo desde aquí se explica totalmente que el recurso moderno a la conciencia –bajo el rechazo de la norma- debía recibir, al mismo tiempo, rasgos anti-autoritarios. Actuar contra la norma y actuar de acuerdo a la conciencia se identifican aquí, con suma facilidad, a la vez, con actuar en contra de la autoridad (eclesial).

El Magisterio, dentro de las posibles tensiones entre norma –entendida autoritariamente- y conciencia –que busca la libertad-, teóricamente tendría que haberse puesto, sí, debería haberse puesto sin equívocos, es decir, sin ambigüedades del lado de la conciencia. Debido a una buena tradición teológica (que alcanza hasta la Sagrada Escritura), tendría él mismo que haber arremetido, desde el frente más avanzado, contra una comprensión autoritaria de las normas, poniendo con ello toda la esperanza en argumentos y

convicción. Sin embargo, de hecho debemos constatar que la autoridad eclesial no ha motivado y promovido con claridad la libertad y la responsabilidad de conciencia⁸. Más bien ha defendido y favorecido enérgicamente su propia competencia para un discurso normativo, poniendo en un primer plano su propio significado para la moral –a menudo, y por desgracia, reforzando el carácter autoritario de las normas-, y dejando de enfatizar y cultivar su componente argumentativa.

Las normas, entonces, apelan a la sumisión y no al discernimiento, a la comprensión. Se convierten en órdenes a las que hay que obedecer, en lugar de presentarse como resultado de argumentos y conocimientos que requieren del consentimiento a partir del discernimiento y la comprensión, y a los que podemos otorgar, por ello, un *libre* consentimiento que nace de la convicción. Las consecuencias de tal actitud frente a nuestra cultura, amante de la libertad, apenas pueden ser pasadas por alto. Temo que puede mostrarse cómo, en el transcurso de la reciente historia de la moral, la pretensión de autoridad del Magisterio eclesial se pone cada vez más en un primer plano frente al derecho a la conciencia de los creyentes, y esto, en realidad, decididamente como cuestión de autoridad. Ya que, quien hable, es el Magisterio de la Iglesia, la conciencia está atada. Tengo, por así decirlo, que frotarme los ojos una y otra vez cuando leo que, en el año 1954, Pío XII, en relación con la competencia magisterial del Magisterio eclesial en cuestiones de derecho natural, todavía podía afirmar: *“Cuando se trata, con ello, de preceptos y decisiones en materia de derecho natural que dictan los obispos competentes, los creyentes no pueden remitirse a la frase (que se suele utilizar, al parecer, para referirse a opiniones privadas): ‘La autoridad tiene validez sólo en tanto que sus pruebas tengan validez’”*⁹.

Con todo, el compromiso del Magisterio en cuestiones de derecho natural es algo reciente. Bajo Pío IX y León XIII *“la doctrina del derecho natural fue transformada de una doctrina (sólo) teológica a una doctrina del Magisterio de la Iglesia con carácter vinculante”*¹⁰. De esta forma, pues, los manuales clásicos presentan también, según me consta, extensos tratados sobre la ley y la conciencia, aunque no acerca del Magisterio de la Iglesia. Si se quiere, el Magisterio de la Iglesia no desempeñó explícitamente ningún rol digno de mención respecto a la cuestión de las reglas que rigen el acto moral. Igualmente se puede comparar su posición secundaria en la serie de los *loci theologici* de Melchor Cano.

8 Cfr al obispo K.LEHMANN (Presidente de la Conferencia Episcopal Alemana): *“[La Iglesia] sabe que el hombre no es bueno por naturaleza; por eso teme, hasta hoy, que los hombres quizás no sepan utilizar correctamente su libertad. Por tanto, en algunas ocasiones, la Iglesia ha confiado más en la fuerza de medidas externas que en el poder de la conciencia formada”* en *Christ in der Gegenwart* 44(1992) 100.

9 UTZ-GRONER (ed.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII*, III, n.4315.

10 E.W. BÖCKENFÖRDE, “Kirchliches Naturrecht und politisches Handeln”, en F. BÖCKENFÖRDE (ed.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz, 1973, p.97.

Lo que interesaba era la relación entre norma y conciencia, pero no la relación Magisterio y norma, Magisterio y conciencia. Hoy, por el contrario, ningún moralista competente puede decir algo sobre norma y conciencia sin tener que abordar, respectivamente, de forma expresa la cuestión del Magisterio, es decir, sin tematizar y subrayar la competencia correspondiente del Magisterio. Esto llega al extremo de hacerse la siguiente imputación: allí donde esto no se realiza, es negado el rol del Magisterio.

En lo que sigue, no voy a ocuparme expresamente del problema de la autoridad, sino que me concentraré en la relación entre norma y conciencia. No tiene ningún sentido dejarse atraer demasiado por la problemática de la autoridad. Si deseamos hacer perceptible y aceptable para nuestro tiempo el deseo legítimo de una ética normativa, debemos pasar, avanzando a través de la cuestión de la autoridad hasta la propia problemática moral. La problemática en sí es la que abarca la pregunta sobre cómo la conciencia, como medida o patrón de mi obrar, puede ser una *medida objetiva correcta* en las respectivas decisiones de ese obrar.

Frente a esto, la pregunta sobre cómo se comporta la conciencia ante la autoridad es en sí una pregunta menos importante desde el punto de vista moral. De lo que se trata moralmente es de obrar bien y correctamente. La autoridad, en este sentido, es interesante en la medida que contribuye a encontrar el bien y lo correcto, en la medida que no se pone a sí misma como tema y defiende su propia competencia, sino que tiene algo objetivo que decir sobre la cuestión. La verdadera autoridad jugará aquí un rol insustituible en la construcción de la comunidad moral. Esto es así en toda sociedad, y es así también, a su manera, en la sociedad y comunidad 'Iglesia'.

III. UNA NUEVA FORMA DE PENSAMIENTO MORAL: ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD Y SUS CONSECUENCIAS PARA LA RELACIÓN ENTRE NORMA Y CONCIENCIA¹¹

Es característico para la ética moderna que el acento se traslade de la norma a la responsabilidad de la persona que actúa. La verdadera moralidad no está determinada por la obediencia a normas o mandatos y a prohibiciones, es decir, por la adaptación a un orden normativo, sino que se manifiesta en la aceptación de nuestra propia responsabilidad.

11

Cfr con detalle: K.-W. MERKS, "Autonomie", en J.-P. WILLS, D. MIETH, *Grundbegriffe der christlichen Ethik*, Paderborn et al 1992, pp.254-281; las siguientes reflexiones no han perdido su actualidad con la encíclica *Veritatis Splendor*, por el contrario; por ello las he retomado en K.-W. MERKS, "Autonome Moral", en D.MIETH (ed.), *Moraltheologie im Absichts? Antwort auf die Enzyklika 'Veritatis Splendor'*, Friburgo Br., Basilea-Viena 1994, pp.46-48.

Este movimiento del orden normativo hacia el sujeto podría resumirse brevemente en la fórmula: 'de la norma a la conciencia'. En realidad, debido a la historia esbozada, en la que el concepto de conciencia se desarrolló como concepto contrario a la norma, prefiero otra fórmula: 'de la norma a la responsabilidad, de la ética de las normas a la ética de la responsabilidad'.

A. NUESTRA RESPONSABILIDAD INELUDIBLE

Mediante la fórmula 'ética de la responsabilidad', en la ética moderna, hay que expresar sin ambigüedades, por una parte, la legítima concentración en el sujeto responsable y, por otra parte, que esta concentración en el sujeto responsable no debe significar, sin embargo, que el sujeto en adelante sustituya a la norma. Con ello, sólo se sustituirá una instancia autoritaria (la norma incuestionable) por otra (la conciencia incuestionable). Se trata más bien de superar esta oposición y de llegar así a una renovada y más profunda comprensión de lo que puede entenderse por 'conciencia' y 'norma' (y, asimismo, por 'autoridad' en la moral); cómo se estructuran y ordenan entre sí, en qué consiste su respectivo rol y en qué no puede consistir. Pero, en el fondo, se trata con esto, por último, de una nueva reflexión fundamental sobre lo que es realmente la moral.

Mediante algunas breves indicaciones desearía intentar describir, a partir de esta posición teórica, la relación entre norma y conciencia. El punto de arranque de estas reflexiones es la experiencia de *libertad* y de *poder del hombre* para determinar por sí mismo el propio obrar. De esa libertad depende si se obra o no. De esa libertad depende como se obra. Lo que sucede al obrar es, por tanto, resultado de nuestra libertad. En esa medida, nuestra libertad es, a la vez, nuestra responsabilidad ineludible. La cuestión del 'cómo' con respecto al obrar puede afectar a niveles diferentes. Nuestro obrar puede ser efectivo o inefectivo, puede estar orientado a la realidad o a la fantasía, ser útil o perjudicial, agradable o desagradable.

En la decisión de si y como debemos obrar, nos encontramos también confrontados con el que llamamos aspecto moral. Aquí se trata de la alternativa entre 'bien' y 'mal'. En este sentido depende de forma decisiva si se obra 'bien' o 'mal', 'justa' o 'injustamente', 'humana' o 'inhumanamente'.

Ahora viene un punto determinante. ¿Cómo sabemos lo que está 'bien' o 'mal'? Por supuesto que pueden decirnos que esto ya se encuentra fijado en preceptos, prohibiciones y normas. Pero, ¿se nos puede indicar realmente -desde afuera- lo que está 'bien' o lo que está 'mal', o debemos entenderlo y comprenderlo por nosotros mismos? ¿Podemos ignorar la comprensión y experiencias propias? La esencia de una decisión moral es, por supuesto, hacer el bien *porque* es bueno, evitar el mal *porque* es malo. Sin embargo, considerando esto en detalle significa: porque lo 'sabemos' en cuanto malo o en cuanto bueno. Con respecto a esto también *decimos*: obramos de acuerdo a nuestra conciencia u obramos contra nuestra

conciencia. Entonces, moral es determinar sus actos, su libertad a través del bien reconocido, en el sentido exacto: *a través del bien reconocido como bueno*. Esto significa, primeramente, que para una decisión moral es importante estar convencido de que está bien lo que queremos hacer. El propio convencimiento sobre 'bueno' y 'malo' es, por tanto, un primer aspecto de nuestra responsabilidad moral.

Pero hay que añadir un segundo aspecto. Sabemos por experiencia - y esto lo muestra toda la historia de la moral- que, algunas veces, queremos hacer el bien, y pensamos también hacerlo, pero, a pesar de todo, hacemos algo que no está verdaderamente bien. Esto significa que obrar moralmente tiene dos aspectos: querer hacer el bien, y, junto a esto, buscar, con ello, abarcar lo *verdaderamente* bueno, y no sólo lo aparentemente bueno. Dentro de la teología moral se habla actualmente, para sugerir estos dos aspectos, de obrar 'bien' y de obrar 'rectamente'. Ambos no son lo mismo. Puedo considerar algo falso como 'bueno', llevarlo a cabo, y por eso actuar de acuerdo a mi conciencia (es decir: 'bien'), mientras que, en realidad, hago lo 'incorrecto'. El otro extremo es: puedo hacer algo en sí mismo 'recto' que considero como 'malo', y, sin embargo, realizarlo, y así actuar contra mi conciencia, es decir, obrar 'mal'. Esta tensión no puede superarse por completo, únicamente se puede aspirar a ello. Quien desea actuar bien de verdad, desea también realizar el bien de verdad, por lo cual se esforzará como corresponde.

Retomando un uso lingüístico que tematiza al tiempo con mayor intensidad al sujeto, podemos emplear también para los términos 'bueno' y 'malo' los términos 'con sentido' y 'sin sentido'. Entonces, moral es aceptar lo reconocido en cuanto con sentido y rechazar lo reconocido en cuanto sin sentido. Además, lo que tiene sentido y lo que carece de sentido no son simplemente algo 'hecho' por nosotros; más bien lo experimentamos como algo que no es puramente subjetivo. Por eso tendremos una y otra vez que encontrar juntos, como en el caso de la búsqueda de lo correcto, en qué consiste lo que tiene sentido.

La decisión moral propiamente dicha es, entonces, si queremos *realizar nuestra libertad en cuanto libertad con sentido*. Inmoral es usar nuestra libertad para lo que es sin sentido. Sin embargo, tal decisión no podemos tomarla, evitándonos a nosotros mismos; tal ley nos la debemos otorgar a nosotros mismos. En esto se nos muestra, pues, el rol central de la conciencia.

B. EL ROL CENTRAL DE LA CONCIENCIA

Al fin y al cabo, al hombre no se le puede imponer o persuadir de que algo tiene sentido; es una cuestión de comprensión propia. Para saberme comprometido y vinculado en conciencia, yo mismo tengo que estar convencido. Tengo que experimentar el bien por mí mismo. Esta experiencia no es realmente un asunto sin implicaciones o carente de obligaciones. La alternativa de obrar con sentido o sin sentido, de usar mi libertad con sentido

o sin sentido no es una alternativa indiferente o sin compromiso. En la vivencia del bien y de lo que tiene sentido experimentamos un llamamiento a nuestra libertad. Por supuesto que podemos cerrarnos a nuestro llamamiento, pero, en definitiva, nos cerramos únicamente a costa de la propia contradicción: querer algo que en realidad no podemos querer. Podemos describirlo diciendo que en nuestra esencia somos atados a lo que tiene sentido. Ya que conocemos, en lo mas profundo, la diferencia entre 'bueno' y 'malo', no somos libres para declarar lo que tiene sentido, es decir, lo reconocido en cuanto con sentido, como algo sin sentido, o para declarar lo experimentado como 'bueno' como 'no bueno'.

Precisamente a esto se denomina en la tradición disposición de la conciencia. El Vaticano II escribe de ello en *Gaudium et Spes* 16, es decir, en el contexto inmediato de la alabada libertad humana:

“En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana, y por la cual será juzgado personalmente. La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquella”.

Me parece que es una decisión importante que el Concilio sitúe aquí la voz de Dios, que se dirige a los hombres, y no en normas concretas ni mediación, ni tampoco en normas concretas que la propia conciencia impone al hombre, sino que la identifica con la llamada urgente e ineludible que subyace a la experiencia del 'bien' y de lo que tiene sentido, desafiando nuestra libertad y responsabilidad. Es evidente la diferencia respecto a una ética centrada en las normas. El que preceptos y normas nos vinculen y obliguen verdaderamente ('en conciencia'), es, pues, algo que depende de un criterio: si su seguimiento es con sentido o no lo es. Entonces, con todo esto, ¿realmente no se hacen innecesarios los preceptos y las normas? Con esta pregunta de fondo abordo el tercer aspecto.

C. EL SIGNIFICADO DE LAS NORMAS

Una ética 'autónoma' de la responsabilidad no hace superfluas las normas, sino que nos enseña a entender su sentido. El Vaticano II no sólo subraya la obligación inexcusable de seguir en cualquier caso la conciencia (tampoco la conciencia que yerra, dice el Concilio, pierde su dignidad¹²). Al mismo tiempo indica que la conciencia debe aspirar a *“someterse a las normas*

objetivas de la moralidad"¹³. El Concilio, entonces, parte de que el gran aprecio a la conciencia no significa la renuncia a las normas, o la renuncia a conocimientos morales objetivos con validez general y a (las correspondientes) reglas de conducta. Pero, tengo la impresión, que el Concilio desea ligar, con mayor fuerza, esas mismas normas a la conciencia. Las propias personas tienen en su conciencia la tarea de descubrir normas objetivas, estando también capacitadas para ello.

Pero, al mismo tiempo, los padres del Concilio parecen pensar que se trata de una sincera y franca búsqueda de la verdad, que no siempre es manifiesta¹⁴. Como J. Ratzinger ha constatado en su comentario¹⁵, aquí se articula un optimismo por parte de los padres del Concilio, quienes, confiando en la conciencia, ven garantizado precisamente el acceso a la norma objetiva. El texto presenta *"la conciencia como principio de objetividad, convencido de que en la escucha cuidadosa de su exigencia, se revelan los valores comunes fundamentales de la existencia humana"*. Por cierto, el comentario deja entrever que Ratzinger no comparte el *"optimismo de la teoría del conocimiento"*, optimismo que mediante la alusión al 'pecado', al final del núm. 16, *"es sólo atenuado"*.

En cualquier caso, los padres del Concilio no ignoran en absoluto la existencia de normas y el hecho de una moral objetiva. Yo tampoco conozco a ningún moralista serio que lo haga.

Las normas son importantes por diversas razones. Ninguna sociedad puede existir sin normas. En las normas comunes, una sociedad formula las reglas necesarias para un vivir y obrar común, se otorga a sí misma una orientación común, formula su identidad. Mediante normas se asegura y hace plenamente fiable la relación entre los miembros de una sociedad, se lleva a cabo la integración de las nuevas generaciones. Los actuales miembros de la sociedad encuentran sustento y orientación. En verdad, las normas no son sólo *socialmente* necesarias, sino que son también *moralmente* necesarias. Eso que es bueno y tiene sentido, no es una cosa que sea establecida arbitrariamente a través de cada individuo. Es cierto que la experiencia de lo que 'tiene sentido' es moralmente ineludible para el obrar respectivo. Sin embargo, aquello en lo que consiste lo que tiene sentido, es también una cuestión de la realidad. Y es una cosa de larga experiencia, de experiencia común a las personas que intenta indagar y configurar la realidad den su relación con lo que tiene sentido.

Las normas son, por así decirlo, esas largas experiencias formuladas en reglas. Tiene sentido respetar la vida humana: ¡No matarás! Quien no obedece tal norma, no sólo infringe la norma ordenada, sino que obra en contra de algo que generaciones de hombres han experimentado como 'con

13

Idem.

14

Literalmente: *"La fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad"* (GS 16).

15

LthK, tomo supl.III, p.329s.

sentido', y que -así esperamos- nosotros mismos podamos experimentar como 'con sentido'. Las normas se basan, por tanto, en bienes y valores que son experimentados en la vida humana (común) como algo con sentido y necesario, y cuya realización representa una invitación y un desafío a la libertad responsable. Entonces, las normas son, por así decirlo, reglas que regulan la realización de bienes y valores (o que evitan valores subvertidos). Por ejemplo: realiza, favorece el bien, 'la vida', evita el mal, 'la enfermedad'.

En el mismo modelo de pensamiento pueden explicarse fácilmente también excepciones a normas consideradas en sí como válidas. Resumido con brevedad, la razón se encuentra en que las normas son preceptos relativos a *determinados* bienes y valores correspondientes. No consideran el problema de conflicto de bienes y valores; por ejemplo, que en una situación concreta es prácticamente imposible la realización de un valor, que conlleva serios inconvenientes, que causa más daños que provecho o que la realización de determinados bienes puede significar la vulneración de otros.

Las normas son, entonces, expresión de un obrar con sentido ante determinadas clases de actos, respectivamente, pero son expresión abstracta. Normas son formulaciones generales; no pueden tener en cuenta todos los detalles y circunstancias en cada situación concreta. Son afirmaciones sobre lo que es, por así decirlo, recto en general. Sin embargo, en una situación concreta, obrar *contra* las normas puede ser ciertamente lo correcto, por razones 'objetivas' (el problema de ponderación de bienes¹⁶).

Por ejemplo: ¡No robar! En concreto puede ser que, en situaciones determinadas, como en el caso de una inminente muerte por hambre, se obre, en suma, con mayor sensatez, lo que significa, en una palabra, con sentido, no siguiendo la norma, sino obrando contra la norma. Y ésta sigue siendo la tarea propia y original de la realización responsable de la libertad humana¹⁷.

Bajo esta perspectiva, las mismas normas se encuentran relacionadas con la percepción de libertad y responsabilidad. Esto tiene consecuencias para el tratamiento de las normas. Las normas no prescriben por esto, sino que, justamente, siendo puestas en relación con la comprensión moral del hombre, adoptan un carácter de obligatoriedad interna, y no sólo a causa de una autoridad externa.

De esta manera, al principio y al final del obrar, en el origen y culminación del obrar moral está el hombre íntegro, que está dispuesto a aceptar su responsabilidad original, que se encuentra dispuesto a aplicar su responsabilidad, con la mayor capacidad posible, en la construcción de un

16 Este fenómeno es, por cierto, bien conocido dentro de la tradición católica moral. Incluso en relación con preceptos de tanto peso como la prohibición de matar, la tradición ha permitido casi siempre excepciones. Lo mismo tiene validez para la mayoría de las otras normas.

17 Desde aquí debe darse respuesta al problema de la llamada colisión de deberes. Afecta únicamente a un nivel intermedio en el trayecto hacia una decisión definitiva.

mundo moral humano y a soportar totalmente su propia responsabilidad hasta en el respectivo quehacer concreto.

Aquí el patrón, la medida -así podríamos decirlo- no es el propio yo, tampoco la autoridad del otro, y de ninguna forma el propio poder o el poder del otro. La medida es el bien, lo que tiene sentido, lo justo, lo que apela a nuestra libertad. La medida, por lo tanto, no es tampoco un orden normativo como tal, la medida es, más bien, la justicia, que sobrepasa todas las normas y desde la que se define si las normas son buenas normas y si nuestro obrar es un buen obrar.

Entonces, obrar según la conciencia, no es buscar el cumplimiento de la norma, y tampoco es buscar la prevalencia, el predominio de la propia conciencia frente a la norma, sino que es aceptar la propia libertad como responsabilidad, vincular la conciencia y la norma al bien, a lo que tiene sentido, a la justicia, y no otra cosa.

Para nuestro discurso sobre conciencia, norma y autoridad y para nuestra relación con éstas todo lo expuesto tiene consecuencias. Algunas de ellas las he anotado, a continuación, en forma de tesis:

1. *Obrar moralmente es siempre obrar con responsabilidad propia.*
2. *La conciencia necesita la complementación de las normas.*
3. *Las normas necesitan la complementación de la conciencia.*
4. *La búsqueda de normas justas para la vida en común es un asunto de la responsabilidad de todos.*
5. *La enseñanza de la moral de la Iglesia tiene que ponerse como tarea hacer normas tan comprensibles y evidentes que los hombres puedan aceptarlas en su conciencia.*
6. *Apelando a la autoridad de la Iglesia, el derecho a la conciencia incluso a la conciencia errada no puede tampoco ser violado o conculcado.*
7. *La autoridad de la Iglesia debería dirigir su primera atención más a la constitución y al fortalecimiento de la conciencia, que al rigor de las normas.*

Creo que sólo bajo esta visión se pone de manifiesto por qué las normas, en último término pueden vincularnos en conciencia. En las normas se expresa el deseo de la propia conciencia de obrar bien y con justicia.

Por cierto, sería una cuestión interesante reflexionar sobre qué consecuencias tiene esta visión con vistas al anuncio cristiano de la moral. ¿Podemos hablar así también sobre 'los mandamientos de Dios', por ejemplo,

los Diez mandamientos y el Sermón de la Montaña, es decir, hacerlos comprensibles como expresión de bienes y valores, y no sólo como expresión de una voluntad de Dios que quizás, en un caso extremo, ya no es comprensible como tal? ¿No debemos entender así la revelación bíblica ya que la voluntad de Dios, que nos compromete en conciencia, sólo nos vincula a través de nuestra comprensión y nuestro conocimiento del bien y del mal?

Además, es un tema central para la Escritura -el Antiguo y el Nuevo Testamento lo muestran- que la voluntad de Dios, que desea la verdadera justicia, la verdadera misericordia, el verdadero amor, trascienda el nivel de los preceptos, criticándolos incluso circunstancialmente. De esta forma, una ética 'autónoma' de la responsabilidad conecta estrechamente con una visión bíblica de la moral. Esto puede animarnos a llevar a cabo nuestro ser cristiano no en oposición a la cultura moderna, sino como hombres que aman esa cultura moderna y que aprecian lo valioso que hay en ella.

COMUNICACIONES

DIOS, PADRE DE TODOS

ENCONTRARSE EN EL PADRE DE TODOS

+JORGE HOURTON

1.- Quien nos enseña que Dios es el Padre de todos es Jesús de Nazareth. Es ciertamente lo más original de su evangelio. Hacer del ser supremo, creador y legislador, un Padre, más aún un "Abba", papacito, es lo más inesperado para quienes habían recibido la severa ley de Moisés y aún el mensaje variado de los profetas.

Los apóstoles, según S. Juan, se acostumbraron a oírle hablar de "Mi Padre", pero cuando le pidieron que les enseñara a orar, como el Bautista lo hacía con sus discípulos, oyeron esta otra novedad ¡"Padre Nuestro"! Al menos de nosotros que vamos con Él, pero pronto entendieron que "nosotros" éramos muchos, éramos todos.

No todos, sin embargo, lo conocerán y llamarán así. La conciencia de la filiación divina será una larga y lenta conquista de la humanidad : todavía se está haciendo. Sólo los santos y los que han avanzado bastante en la experiencia religiosa que logra tener a Dios muy cerca, pueden llamarlo también "Padre mío" como el Hno. Carlos de Foucauld en su hermosa oración de abandono. Jesús lo había hecho también, llegando a afirmar que "el Padre y yo somos una misma cosa". Es el leitmotiv de Juan: "Mi Padre siempre ha trabajado y yo también trabajo" (Jn 5, 17); "Lo que yo hago, que es lo que el Padre me encargó que hiciera, comprueba de veras que el Padre me ha enviado"(5, 36);"No es que alguno haya visto al Padre; el único que lo ha visto es el que procede de Dios"(6,46). Y así tantos otros textos :en el sólo cap. 8, los versículos 16,19, 27, 28, 29, 42, 49, etc.

Quien se identifica en referencia a "Mi Padre", al enseñar a otros a invocarlo como "Padre Nuestro" funda así la fraternidad humana. A pesar de todas sus diferencias, todos los miembros del género humano pueden decir "Nuestro Padre". Dios es Padre de todos, aunque no lo sepan ni lo quieran. Se ha autodenominado también como "Hijo del Hombre"¹ afirmando así su perfecta humanidad y solidaridad con la humanidad concreta e histórica que vive y muere en la tierra.

1

El exégeta PIKASA prefiere la fórmula "Hijo de lo Humano" (Cfr *Pan, Casa, Palabra. El evangelio de san Marcos, Sigue me, Salamanca, 1998*).

2.- Un signo de la paternidad divina en un nivel popular y casi inconsciente, puede estimarse el empleo de expresiones corrientes que nombran a Dios. Algunos ejemplos:

- * la gente dice fácilmente “*gracias a Dios*” para expresar plena satisfacción por algo que ha sucedido: mejoría de una enfermedad, buen resultado en algo que era riesgoso, escapada de un peligro, éxito en un concurso, examen, o juego, etc. Hay una cierta conciencia de que se ha beneficiado de una protección o gracia, que se debe a la bondad de Dios: se menciona así como un Padre protector y providente.
- * “*con el favor de Dios*”: la gente lo dice simplemente para expresar una confianza en que algo va a resultar bien o como se espera en los anhelos y expectativas justas; también puede apoyar una decisión tomada después de cierta duda o temor a lo desconocido.
- * “*si Dios quiere*”: expresa una sensación de dependencia de un poder superior que lo preside todo y cuya voluntad es determinante en lo que sucede; también expresa como la anterior una confianza en que el Padre bondadoso querrá permitir o no impedir lo que deseamos; también incluye una conformidad anticipada en algún caso fortuito e imprevisible.
- * otras expresiones del lenguaje popular cotidiano menciona a Dios con un hábito de misterio respetado pero no exento de familiaridad confiada: “*el caballero de arriba*”, “*para todos hay un Dios*”, es verdad, “*como que hay un Dios*”, etc.

Estas y otras expresiones pueden invocar para justificarse el trato de Jesús al Padre, que, como hemos visto es cariñoso, regalón, confianzudo; tierno, aunque no es de un hijo consentido, pues en Gethsemani y en la Cruz tiene acentos dramáticos. Se mueve siempre en la esfera del amor y ha superado el temor. Pero, en el caso del pueblo simple, mantiene el respeto al misterio insondable en el que Dios se envuelve. El A.T. lo conoce muy bien con la zarza ardiendo y el velo que cubría el rostro de Moisés (Ex. 3, 6: “*Moisés se cubrió la cara pues tuvo miedo de mirar a Dios*”; 33, 20: “*Pero te aclaro que no podrás ver mi rostro, porque ningún hombre podrá verme y seguir viviendo*”). En el N.T. san Juan es quien no sólo revela la paternidad amorosa de Dios sino también el que respeta su incognoscibilidad humana natural, pero superada por la del Verbo encarnado: “*No es que alguno haya visto al Padre; el único que lo ha visto es el que procede de Dios*”(Jn 6, 46); Y además: “*A Dios nunca lo ha visto nadie, pero si nos amamos unos a otros, Dios vive en nosotros y su amor se hace realidad en nosotros*”(1 Jn 4, 12).

Estas líneas esenciales del evangelio de la paternidad divina son las que fundan la espiritualidad desde los primeros tiempos apostólicos. La

paternidad divina más que conocerla se vive por amor a Dios y al prójimo. La mística patristica tomó profundamente conciencia que “Dios nos amó primero” y que la aceptación de su paternidad es consecuencia de ese amor inicial. Por eso puede pensarse que, sin ser la idea de Dios una idea innata como quisiera una insistente tradición platónica, anselmiana y cartesiana, sin embargo esas “muletillas” de la locución popular que hemos reseñado en el párrafo anterior, nos muestran un hecho también sugerente: todo el mundo sabe lo que quiere decir cuando nombra a Dios. Aún siendo un “Dios escondido” y superando toda capacidad intelectual creada, es reflejado por una idea con un contenido suficiente para que desde la edad infantil, pasando por mentes rudas y sin cultura, sepa a quien se refiere cuando dice “Dios”. Ni el más crítico del lenguaje, ni el más empirista, ni el ontologista idealista pueden desconocer esta especie de naturalidad de la idea de Dios. No es una conquista cultural, pero puede ser reconocida como la huella del Creador que nos hizo a su imagen y semejanza. Podremos tener más dificultad en captar conceptos abstraídos de la experiencia, como los de átomo, ion, elemento, etc., que en reconocer que el nombre Dios refleja a alguien real, no tanto como objeto de conocimiento sino como misterio con el cual estamos necesariamente concernidos.

3.- Si bien el cristianismo introdujo la idea de Dios como Padre y Amor, hay que reconocer que, a diferencia de nuestro tiempo, el contexto cultural en el que se desarrolló este mensaje –Israel, Grecia, Roma– era un universo religioso. San Pablo en el areópago tiene algo avanzado cuando encuentra la estatua al “dios desconocido” que los griegos intuyeron sin conocerlo. Por sobre las teologías y cultos paganos populares, todavía esperaban a un Desconocido. Y justamente bajo ese rasgo de misterioso, oculto, aún no manifiesto, pero de algún modo ya presente, es que comenzó a ser aceptado e investigado por los más grandes espirituales de la patristica. Antes que teólogos, siguieron siendo filósofos –amantes de la sabiduría– y la estudiaron allí donde se les presentó con la historia trinitaria. El mundo, el tiempo, el hombre, se hacían más comprensibles unitariamente con la revelación cristiana y ella consistía ante todo en un llamado a la espiritualidad y a la contemplación. Toda la literatura veterotestamentaria se les aparecía como un desafío a la fidelidad, tantas veces conculcada por los pecados y traiciones de Israel, pero ahora vía abierta por Cristo y su Espíritu para judíos y gentiles. El culto provinciano de Yaweh se transforma en un Cuerpo de Cristo, Pueblo Nuevo y Templo del Espíritu, Evangelio de salvación, Iglesia popular.

4.- La nueva fe en la paternidad divina y la entrada en las relaciones trinitarias, sin embargo, no eliminan totalmente la resistencia y el repliegue del hombre sobre sí mismo. Para muchos sigue siendo un Dios escondido, no creído, desconocido y aún vigorosamente resistido y agresivamente negado. El salmo 53 calificaba de “necio” al que dice “No hay Dios” y en cierto sentido toda la tradición cristiana le dará la acepción de soberbio, ciego y sordo mudo por no ver y cantar las maravillas de Dios en la creación y en la vida espiritual. En nuestro tiempo, al término del segundo milenio, debemos reconocer que el ateísmo no siempre es síntoma de necedad. En el tiempo

moderno se ha producido el divorcio entre la filosofía –la *weltanschauung* científico positiva y la reflexión sobre la subjetividad– y la fe en la paternidad divina. Así lo entiende y lo lamenta Juan Pablo II en su reciente encíclica “*Fides et Ratio*”.

A veces la miopía de la mirada histórica tiende a hacernos creer que la incredulidad es un fenómeno sólo moderno, del mundo secularizado y de pensadores racionalistas, iluministas o materialistas, surgidos para combatir a la religión cristiana. Esa posición puede ser tan “necia” como la del que dice “No hay Dios”. Lleva consigo la suposición que toda la modernidad está mal orientada, es perversa y decadente. Que todo lo antiguo fue bueno y cristiano y que hay que luchar por posiciones conservadoras para que el mal no siga cundiendo y se pueda reaccionar en defensa de la fe y la tradición. ¡Ignorancia de la Historia! No caen en la cuenta que los cristianos antiguos y medievales vivieron también en sus propias modernidades, en medio de persecuciones, conflictos, tensiones, luchas, desafíos, con frecuencia más graves y profundos que los de nuestra actualidad. Pero ellos, en general, no dejaron debilitarse su espiritualidad centrada en la paternidad divina. No la sustituyeron por devociones fáciles y exterioridades que los consolaran de una anemia interior y les dieran sensación de poder y seguridad. La mejor Historia de la Iglesia y del Cristianismo es la de sus vivencias espirituales.

5.- El cristianismo naciente, afligido por persecuciones y herejías, no podía aportar a los que a pesar de ello se convertían a la fe en la paternidad divina, más que porvenir sombrío. Martirio seguro, marginalidad de la sociedad, burlas e incomprendimientos. Sin embargo se seguían convirtiendo e hicieron de la confesión de Cristo una hazaña de humilde heroísmo. Todo parecía indicar que este culto, expulsado y exportado del pueblo hebreo, estaba destinado a desaparecer a corto plazo. ¡Y no fue eso lo que sucedió! ¿Por qué? Porque tenían una fortísima espiritualidad, simple pero vigorosa, en la realidad de la Historia desencadenada por Cristo y por los sucesivos testigos que la iban corroborando, al mismo tiempo que organizando. Y cosa curiosa : lo que más los fortaleció fue el irse al desierto a la soledad y al silencio para ejercer fielmente esa espiritualidad. El monaquismo fue el equivalente al martirio: más largo pero menos cruento, pues donaban su vida en la donación austera y contemplativa de la filiación divina en Cristo. Hubo primero un prestigioso desarrollo de una “gnosis” ortodoxa, como insistentemente señala el teólogo Louis Bouyer² que proponía una “comunidad con Dios”. Luego el eremitismo tomó la forma de cenobitismo, al buscar los jóvenes a un maestro sabio y con experiencia contemplativa. Poblaron soledades en Egipto, Siria, Palestina, Capadocia, Judea, etc. Simultáneamente en Occidente la vida cristiana tomaba la misma forma del Monaquismo y muchos monjes asumieron también el episcopado y desplegaron el celo misionero de hombres y mujeres espirituales.

Éso es lo que merece con un sentido positivo el calificativo de “cristiandad”: no se trata ante todo de un peso político y un poder dominante, sino de una tremenda fuerza espiritual capaz de cristianizar a griegos y romanos, y luego a bárbaros invasores. La pastoral, fue ante todo una actitud de vida, una comunicación de la paternidad divina, evangelización en valores cristianos.

Las instituciones, las fortalezas políticas, la promoción del arte y de las arquitecturas religiosas, la influencia sobre las culturas, sólo tienen longevidad y permanencia cuando expresan profundidades espirituales, grandezas de almas antes que de espacios. Lo que más y mejor vive en la Iglesia es la tremenda fortaleza de los cristianos que viven espiritualmente, aman a Dios y sirven al prójimo con sencillez y generosidad. El cultivo de las virtudes y la búsqueda del Padre, con Cristo y en el Espíritu, bastan para hacer santos humildes y silenciosos, muchas veces en la soledad y el sacrificio. El primer milenio de nuestra era vivió -con muchas limitaciones tal vez- esa “cristiandad”. El segundo milenio que estamos terminando, puede caracterizarse por el nacimiento de la secularización, suscitada por la misma cristiandad³: secularización de la cultura, con el desarrollo de las sociedades medievales, la literatura, las artes y los regímenes políticos. Vaticano II admitió la “autonomía de lo temporal” que comenzó a fraguarse en el medioevo. Secularización de la misma Iglesia también, que asume un poder político centralizado en sus estados pontificios, en la que entran las competiciones entre las grandes familias y los reinos en el papado, relajación mundana de sus jerarquías, represión de movimientos reformistas y conciliaristas, conflictos con los hombres de ciencia que tienen la razón pero son condenados, etc. El evangelismo subsiste en los órdenes mendicantes y en autores espirituales perseguidos por la Inquisición. También en los begardos, beguines, hermanos del Libre Espíritu y finalmente en las reformas teológicas protestantes.

El handicap mayor de nuestra “cristiandad” actual no son los “enemigos” de afuera que nos combatan y persigan. Es posible que sea más bien nuestra debilidad interna que nos hace vivir mediocrementemente nuestra espiritualidad. No es la aspiración a ser santos, lo que yo echaría más de menos. Allí puede esconderse un perverso orgullo que estaría disimulando también el afán de destacarse y dar que hablar. Los procesos de beatificación pueden dejarnos a veces la impresión de efectos de influencias u oportunismos. *“No hay virtud más excelente, que hacer sencillamente lo que tenemos que hacer”*, decía lapidariamente el Ignacio de Loyola de “El Divino Impaciente” de José María Pemán.

En el umbral del tercer milenio la Iglesia se dispone a entrar en él con optimismo y confianza, no obstante sus muchos síntomas de inquietud. El Papa convoca a un Jubileo que quisiera por una parte progresar en ecumenismo

al interior del cristianismo y en diálogo, respeto y convergencia con las otras grandes religiones asiáticas. La humanidad se sigue creando religiones atendiendo ahora a los gustos y preferencias de los consumistas. ¿Llegarán muy lejos y constituirán una nueva era estas nuevas experiencias intimistas? ¿Creecerán más bien el indiferentismo y la incredulidad? La Iglesia hace bien cuando revisa su propia estructura y funcionamiento –como cuando corrige actitudes del pasado que le han sido muy criticadas y causaron el alejamiento de masas de creyentes–, llega hasta a arrepentirse y pedir perdón por sus yerros, abusos de poder e infidelidades a la revelación que le desafió a creer que Dios es el Padre de todos.

PADRE MISERICORDIOSO

RECONCILIACIÓN Y PENITENCIA

PBRO. J. ANDRÉS BASLY E.¹

La oración que todo sacerdote reza antes de dar la absolución en el sacramento de la penitencia forma parte de la fórmula de la absolución; por consiguiente, como sacerdotes la hemos repetido y escuchado muchas veces, pero probablemente la hemos recitado tanto que no le ponemos la atención que merece. Vale la pena entonces, con humildad, que volvamos a escucharla en toda su belleza:

“Dios, Padre Misericordioso”

Dios, además de revelarse como ser trascendente, santo, eterno y omnipotente, se revela también misericordioso. Aún más, su omnipotencia se manifiesta precisamente en la misericordia: “Oh Dios, que revelas tu omnipotencia sobre todo con la misericordia y el perdón”. El salmista dice: “El Señor es compasivo y clemente, paciente y misericordioso” (103,8). La bondad del Señor que se manifiesta en acciones concretas de perdón, de curación, de ayuda. “El perdona todas tus culpas y sana todas tus dolencias”. “El Señor sana los corazones destrozados y venda sus heridas... El Señor tiende su mano a los humildes, pero humilla hasta el polvo a los impíos” (Sal 147,3.6).

“Que reconcilió consigo al mundo, por la muerte y resurrección de su Hijo”

Si el AT expresa la misericordia divina con una multiplicidad de palabras, actitudes y semejanzas, el NT concentra la manifestación de la misericordia de Dios en la persona y en la obra de Jesucristo. El Papa Juan Pablo II afirma: “Cristo confiere a toda la tradición veterotestamentaria de la misericordia divina un significado definitivo. No solamente habla de ella y la explica con el uso de semejanzas y de parábolas sino que, sobre todo, Él mismo la encarna y la personifica. El mismo es, en cierto sentido, la

1

Esta comunicación está basada en la reflexión propuesta a los sacerdotes de la diócesis de San José de Temuco, en la reunión de clero de agosto del presente año. El P. J. Andrés Basly, junto con ser profesor del IET, es párroco de la parroquia Sagrado Corazón de Jesús de Traiguén.

miser cordia"². La encarnación del Verbo es no solo obra de la caridad de Dios (Jn 3,16), sino también máxima revelación de la misericordia divina que se ha personificado. Jesucristo, *"el Hijo unigénito que está en el seno de Padre"* (Jn 1,18), *"Imagen visible del Dios invisible"* (Col. 1,15), es la persona, en sus palabras, en sus acciones, en sus actitudes el rostro misericordioso del Padre *"rico en misericordia"* (Ef 2,4). El misterio pascual de la muerte y resurrección de Jesús es el vértice de la revelación de la misericordia divina: es el ofrecimiento del Hijo al Padre misericordioso en el abrazo de amor del Espíritu Santo. Jesucristo se hizo pecado por amor a nosotros. Así lo escribe San Pablo: *"Por Cristo les suplicamos: Déjense reconciliar con Dios"*. (2Cor 5,2 l; Ga 3,13).

"Y derramó el Espíritu Santo para remisión de los pecados"

La fuerza renovadora de Dios se hace presente en la tercera persona de la Trinidad. Es el sopro del Espíritu de Dios que arriba al penitente para unirlo con su amor y perdón.

"Te conceda, por el ministerio de la Iglesia, el perdón y la paz"

La reconciliación no sólo tiene en cuenta la reparación de las ofensas por parte de los individuos. La comunidad de la Iglesia está interesada en el proceso de la reconciliación cuando los hermanos no logran ponerse de acuerdo. La penitencia es un acto eclesial. La reparación debida por el pecado no sólo incluye la relación individual con Dios; la reparación también se debe a la Iglesia, que ha sido herida. Pues Jesús le ha dado a la Iglesia el poder de las llaves de tal manera que lo que ella ata o desata sobre la tierra es considerado atado o desatado en el cielo³. Por eso, la Iglesia está íntimamente comprometida en la conversión de los cristianos bautizados, pero pecadores. La Iglesia es mediadora de reconciliación. Reconciliación con Dios y con la Iglesia. Por tanto no celebramos el pecado, sino la reconciliación, el reencuentro con Dios. Es entonces, una celebración alegre, eclesial y festiva.

"Y yo te absuelvo de tus pecados en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo"

Aquí se destaca claramente, no sólo la mediación de la Iglesia comunión, sino también la mediación del ministro ordenado. El hecho de que el ministro original de la Reconciliación sea el Obispo, que en la antigüedad era quién al final de la Cuaresma reincorporaba a la Iglesia a los penitentes, y que, hoy siga concediendo a los presbíteros las licencias para administrar el sacramento, es otra manifestación del carácter eclesial del perdón.

2 *Dives in Misericordia*, 2.

3 Respecto de Pedro, cfr Mt 16,18-19; respecto de los doce cfr Jn 20,22, Mt 18,18.

A imagen de Cristo Buen Pastor, el sacerdote está llamado a reproducir esta imagen, función que debe ser ejercida en estrecha fidelidad a la línea en que Cristo mismo salvo a los hombres: manifestando abiertamente la misericordia de Dios⁵. Donde se expresa que el ministro es más un médico del penitente que un juez, donde también el ministro debe actuar en comunión con el Obispo, que es el moderador de la disciplina penitencial, es decir, el garante de vida cristiana en el ámbito de la comunidad diocesana⁶. Explicando más estas ideas, el ministro de la reconciliación no puede quedarse solo en el papel de juez, en el sentido de ser el aplicador imparcial y objetivo de una ley, máxime cuando es presentado como quien reviste la imagen de Cristo Buen Pastor y que manifiesta el corazón del Padre. Esta ternura infinita del Padre, que perdona nuestras ofensas, Jesucristo la manifestó a través de lo que dijo e hizo. Practicó el perdón con los pecadores, mostrándoles amor y dedicación, así como con la Samaritana que teniendo una vida poco recomendable, no se sintió condenada por Jesús sino que, al contrario, le hizo descubrir la grandeza del don de Dios. También Zaqueo el recaudador de impuestos que invita a Jesús a su casa, manifiesta devolver la mitad de sus bienes a la pobres, y reparar el daño hecho a otros. Jesús lo ayudo a tomar conciencia de su dignidad de Hijo de Abraham, de hombre llamado a vivir la Alianza querida por Dios.

En los Evangelios vemos tantos hombres y mujeres a quienes Jesús permite vivir la experiencia reparadora del perdón: la pecadora en casa del fariseo, publicanos, el ladrón del calvario, y también en parábolas como la del hijo pródigo.

III. EN LA ENSEÑANZA DEL MAGISTERIO

La Iglesia ha recibido de Jesucristo la misión de ejercer en su nombre el servicio de la reconciliación de los hombres consigo mismos, con los demás y con Dios. Hoy después de los estudios históricos de los documentos antiguos, se ha notado que la práctica de la penitencia es muy diversa en la Iglesia de los primeros siglos; sobre todo en los escritos patrísticos, donde no hay señal alguna de la penitencia y de la reconciliación como práctica sacramental.

En realidad en la Iglesia latina hasta el siglo III no se encontraba la "Penitencia Pública" o canónica. La remisión de los pecados se celebraba sólo por el Bautismo. Luego se dieron cuenta que, aun los bautizados se dejaban caer en la tentación del pecado, y se introdujo entonces un largo tiempo de penitencia que precedía la reconciliación. Todo lo cual era público: el contenido del pecado no se revelaba públicamente, pero la comunidad

4 JUAN PABLO II, *Reconciliación y Penitencia*, 8
5 Cfr *Ordo Penitential*, 10.
6 *Ibem.*, 9a

conocía a los que se declaraban pecadores. Se reconocían como pecados “mortales” (los que rompen la comunión con Dios y con la Iglesia): la apostasía, la idolatría, el homicidio, la lujuria y el adulterio.

Hacia el siglo VII aparecen los monjes irlandeses que vuelven a tomar aquella penitencia terapéutica, que en este caso adquiere la forma sacramental (se trata de los monjes ordenados). Esta se llamaba “tarifaria” porque por cada pecado se le daba una penitencia. Este sistema de la confesión privada era más simple, más liviano: los presbíteros recibían la confesión de los pecados e indicaban a cada penitente lo que tenía que hacer para conseguir la absolución.

En 1215 el Concilio de Letrán instituye la confesión obligatoria al menos una vez al año para el perdón de los pecados mortales. El Concilio de Trento (s. XVI) precisa los cuatro criterios del proceso sacramental: contrición, confesión, absolución, satisfacción o reparación. Es en esta época que aparece el mueble llamado “confesionario”. Es así como esta práctica penitencial ha permanecido hasta el Concilio Vaticano II, el cual auspicia que *“se revise el rito y la fórmula de la penitencia de manera que se exprese más claramente la naturaleza y efecto del sacramento”*⁷, de tal modo, que se pide la publicación de un nuevo Ritual. Lo que se realizó el año 1973, bajo el pontificado de Pablo VI⁸.

IV. EN EL MARCO DE LA MISIÓN DIOCESANA Y LA PREPARACIÓN DEL JUBILEO

No es mera coincidencia que en este último año preparatorio para celebrar el gran jubileo del año 2000, nuestra diócesis este viviendo una experiencia misionera que sin duda nos llevará a que nuestra Iglesia emprenda una renovación profunda en la vida pastoral, creando una actitud y lenguaje misionero que de fuerza al anuncio salvador de Jesucristo, y que nos ayude acrecentar el compromiso solidario con los pobres y los que sufren. No me cabe duda que en este tiempo muchos hombres de nuestra tierra han encontrado a Cristo, y esto les ha permitido descubrir el misterio de su propia vida a través del sacramento de la reconciliación⁹. El hecho que muchos hermanos misioneros empleen la función de ampliar los horizontes del creyente según la visión misma de Cristo, que es la visión del “Padre misericordioso” (Mt 5, 45) que cada día nos entrega su amor incondicionado por la criatura humana y en particular “por el hijo pródigo”, es ya un signo de renovación en nuestra Iglesia.

7 *Sacrosantum Concilium*, 72

8 Cfr *Código de Derecho Canónico (CIC)* 959-964; sobre el Ministro del Sacramento, cfr *CIC* 965-986; sobre el Penitente, cfr *CIC* 987-991; *Catecismo de la Iglesia Católica*, cfr 1422-1498.

9 Cfr *Orientaciones Pastorales Diocesanas 1999*.

Este tercer año de preparación al gran Jubileo “*Camino hacia el Padre*”, deberá llevarnos a todos a emprender, en la adhesión a Cristo Redentor del hombre, un camino de auténtica conversión, lo que comprende liberación del pecado y elección del bien, manifestados por los valores éticos contenido en el Evangelio interpretados y profundizados por la Iglesia. Este contexto suena adecuado para el redescubrimiento de la celebración del sacramento de la penitencia. Es particularmente importante hacer este llamado a la conversión como exigencia clave del amor cristiano, en la sociedad actual donde a veces parecen olvidarse los fundamentos de una visión auténticamente humana y cristiana.

A la luz del principio que presenta a Cristo como el modelo de vida a través del cual el hombre entiende su propio misterio, se nos invita a disponernos como pastores para celebrar este tiempo privilegiado con nuestros hermanos en el sacramento del perdón, como preparación al Jubileo de los 2000 años de presencia del Verbo Encarnado en medio nuestro. Ahora, ¿cómo ha sido nuestra actitud, frente a la invitación que nos hace el Evangelio: “*El Reino de Dios está cerca, conviértanse, y crean en Jesucristo*”? Da la impresión que es un verbo de acción pasada, sin embargo tiene consecuencias reales en el tiempo presente, porque es Dios quién irrumpe hoy día en mi propia historia personal.

En este tiempo de misión, en las cercanías del Jubileo en el año del Padre, ¿cuáles son nuestras respuestas al llamado de Jesucristo a cambiar de vida radicalmente? ¿Qué pasos aun tenemos que dar y cuáles están pendientes en la realidad nacional y en nuestra realidad diocesana? En cuanto a la reconciliación nacional, reconocemos que se han dado pasos significativos pero queda mucho por hacer: Por ejemplo, deponer las diferencias y rencillas pasadas en función del bien común y de la paz social para lograr el reencuentro, fundamentado en la pertenencia a la patria y a la común familia chilena. Sin embargo, en la cuestión de los Derechos Humanos aún queda mucho más por hacer: en lo que es la Justicia (lo que significa conocer el paradero de los detenidos y desaparecidos, culpables de su desaparición y de sus muertes), Verdad, Reconciliación y Perdón... ¿hemos ejercido nuestro ministerio de servidores, de pastores en su realidad de dolor, o simplemente somos ignorantes frente a esta situación? ¿Hemos sido compasivos como nuestro Padre es compasivo?¹⁰

En cuanto a la realidad de los pobres, ¿hemos sido solidarios ante el dolor y sufrimiento de muchos de nuestros hermanos que habitan en nuestros territorios parroquiales? ¿O simplemente no nos hemos dado cuenta de su existencia, y no queremos ver esta realidad para no desestabilizar nuestras seguridades? Frente al débil compromiso cristiano de algunos fieles, ¿cómo ha sido nuestro testimonio de vida cristiana?, ¿hemos sido instrumentos del Señor, o hemos sido obstáculos para que otros se encuentren con Él?

La Iglesia hoy está llamada a testimoniar el amor y la misericordia del Padre ante la presencia de todo dolor, como el sufrimiento, soledad, violencia, humillaciones, pobreza, no sólo para aliviar el mal padecido sino también para anunciar la dignidad de toda persona y favorecer su realización en el amor. Así, la Iglesia realiza su elección preferencial por los pobres. Sólo así, en la gratuidad del amor, se testimonia puramente el amor y la misericordia del Padre: *“Bienaventurados los misericordiosos porque ellos alcanzarán la misericordia”* (Mt 5, 7). De tal forma, la Iglesia está llamada a ser de su propia vida un sacrificio agradable al Padre *“por Cristo, con Cristo y en Cristo”*. De este modo, el dinamismo de la Eucaristía se convierte en el dinamismo de la vida eclesial.

El Espíritu Jubilar de la misión, es el Espíritu de la justicia, de la verdad y de la misericordia del Padre.

TEOLOGÍA: ¿PARA QUÉ?

PBRO. JUAN ESTEBAN LEONELLI L.¹

Deseo compartir una reflexión en torno a tres preguntas que en una ocasión me hiciera un amigo cuando le anuncié que nuestro Instituto ofrecería un programa de formación teológica, el que comúnmente se conoce como *curso de teología para laicos*. Se trata de preguntas de carácter general cuyo propósito es disipar algunas de las interrogantes que se plantean en torno al estudio de la teología, especialmente en la Universidad. Las preguntas son: ¿para qué estudiar teología?, ¿le corresponde a la Universidad enseñar teología? y ¿a quiénes le puede interesar la teología?

I. PRIMERA PREGUNTA: ¿ PARA QUÉ ESTUDIAR TEOLOGÍA?

Antes de referirnos propiamente a la teología dedicamos un momento para hablar acerca de la importancia del estudio. Mi amigo sostenía que el estudio y la formación en las diversas disciplinas es una necesidad y, por lo tanto, un compromiso ineludible de toda persona. Hoy más que nunca existe la convicción de que la educación no puede estar reservada sólo a los jóvenes en edad escolar o a los especialistas en determinadas materias, sino que es un hecho que atañe a todos. En la actualidad, se prefiere hablar más bien de educación o formación permanente. Esta dimensión continua de la educación es indispensable, ya que por la rapidez con que se desarrollan las ciencias y las técnicas los hombres y las mujeres de hoy se ven en la necesidad de renovar sin cesar sus conocimientos. El especialista se encuentra continuamente con el riesgo de que sus conocimientos se queden obsoletos.

Entonces le dije que esto también vale para los creyentes. La formación permanente es necesaria si queremos que el mensaje de Cristo continúe siendo recibido como buena noticia por los hombres de nuestro tiempo. Pero le señalé que existe, además, otro aspecto de la educación que incluye el concepto de *formación integral* que compromete a toda la persona, en todas sus dimensiones. La formación en el hombre debe ser permanente

1 Este artículo está basado en la exposición sostenida durante la ceremonia de egreso de la primera promoción del programa denominado: "Diplomado en Estudios Teológicos", el 28 de abril de 1999. Este programa demuestra que el estudio de la teología ya no está reservado sólo a algunos especialistas; actualmente existen diversos centros universitarios en los cuales se le ofrece a los laicos la posibilidad de seguir junto a sacerdotes, religiosos y religiosas una formación sistemática de teología.

porque necesita perfeccionar sus capacidades intelectuales y sus destrezas profesionales; y, al mismo tiempo debe evitar una formación parcial –por excelente que ésta sea– porque su realización depende en gran medida de la capacidad que tenga para conocer la realidad y comprometer en ella toda su existencia. Hoy, como siempre, se valoriza no sólo al especialista que está “vigente”, sino a quien demuestra una sabiduría que considera y armoniza todos los aspectos de la realidad que vive el ser humano.

Pero, en particular la pregunta se relaciona con la importancia del estudio de la teología. En palabras más simples puede ser formulada de la siguiente manera: *¿para qué sirve la teología?* Mi amigo sabía que la teología se relaciona con la religión y con la fe; lo que nos lleva a pensar que se trata de un discurso racional sobre Dios, aquello que en la escolástica se denominó la “ciencia de la fe”; es decir, la explicación racional de la fe cristiana. Es natural pensar de este modo. Sin embargo, le advertí que no debemos descuidar el carácter antropológico de la teología, porque no es solamente el estudio de una materia que trata sobre Dios, sino que constituye el intento más profundo del hombre en la búsqueda de la verdad con el fin de obtener respuestas definitivas para sus interrogantes más radicales.

En el transcurso del diálogo pudimos rápidamente concordar y admitir que la teología constituye un verdadero aporte en estas dos dimensiones: por su naturaleza, es un esfuerzo que realiza la comunidad de los creyentes para explicarse racionalmente el misterio de la realidad trascendente; y, al mismo tiempo, es una búsqueda de respuesta al problema de la autocomprensión del ser humano.

Según la definición de San Anselmo, teología es *fides quaerens intellectum*, es decir, la fe que busca comprenderse a sí misma y a la vez trata de hacerse comprender por las demás disciplinas. La teología, guiada por la razón, busca conocer y alcanzar la verdad cuya expresión máxima proviene de la Revelación; por lo tanto, más que una curiosidad intelectual que fácilmente conduce al orgullo y la vanagloria, se relaciona con la *sabiduría*, acción humana por excelencia, propia del *homo sapiens*. La inteligencia es la “ciencia superior”, la “cabeza” de todas las otras facultades, como dice Aristóteles².

En la literatura bíblica de Israel la sabiduría es ante todo práctica; es sabio el artesano hábil (Ex 31,3) lo mismo que un consejero experimentado (2Sam 14,2). La sabiduría consiste en el arte del bien vivir que garantiza la felicidad, por eso se la llama “fuente de vida” (Prov 13,14; 16,22). En el Nuevo Testamento Cristo es la fuente de la verdadera sabiduría que proviene de Dios; mientras que para los no cristianos la fe en un Mesías crucificado parece más bien locura y escándalo, para el apóstol Pablo “*la locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres; y la debilidad de Dios es mucho más fuerte que la fuerza de los hombres*” (1Co 1,25).

El fundamento y el centro de la teología es sin duda la verdad contenida en la Revelación, pero al mismo tiempo se dedica a la comprensión crítica de los contenidos de la fe para que la vida del creyente sea plenamente significativa. Es el medio por el cual las personas conocen los fundamentos de la fe y aprenden a ver la vida con los ojos de Dios, de quien adquiere pleno sentido la existencia del hombre. La respuesta que la teología ofrece en cuanto a la búsqueda de sentido y al profundo anhelo de plenitud que abriga todo ser humano, es posible porque se valora en el hombre –además de sus condiciones naturales– su dimensión trascendente y definitiva. Con razón en otros tiempos a la teología se la consideró “reina de las ciencias”, en el sentido de constituirse en la piedra angular de los diversos intentos del hombre por alcanzar la verdad de sí mismo, de su autocomprensión y realización plena.

La teología abarca la integridad de la vida del hombre y se relaciona con la búsqueda de la verdad y del significado de toda realidad humana, en una palabra: del *sentido de la vida*. Nosotros, los creyentes, admitimos que Dios es un ser en sí mismo, distinto del hombre e invisible –lo que no quiere decir inexistente– a quien no podemos alcanzar en sí mismo, pero con quien nos relacionamos existencialmente, ya que Dios sale al encuentro del hombre a través de la historia humana. Desde esta perspectiva, todo aquel que admite que su vida tiene un sentido y una orientación definitiva ya está hablando de Dios; y quien se pregunta por el destino del mundo, en el fondo se está preguntando por Dios.

El intento por descubrir el sentido de la vida y la felicidad plena del hombre es el propósito de toda reflexión teológica en las diversas religiones, y muy especialmente en la enseñanza de la teología cristiana, cuyo fundamento es la Revelación de Jesucristo. La Palabra de Dios es siempre una palabra dirigida al hombre y para el hombre, cuyo propósito es comunicarle el proyecto o la propuesta de sentido que Dios tiene para su vida. La Revelación nos permite, por una parte, conocer quién es Dios para el hombre y, por otra, quién es el hombre para Dios. Por lo tanto, la cuestión de Dios conlleva necesariamente a la cuestión del hombre y viceversa. De ahí la importancia que adquiere el estudio de la teología.

Los cristianos estamos persuadidos de que en Jesús de Nazaret se nos manifiesta no sólo el Dios vivo y verdadero, sino que también se nos revela el verdadero rostro del hombre. Con razón se afirma que: “*Al encontrar a Cristo, el hombre descubre el misterio de su propia vida*”⁷³. Por consiguiente, en el misterio de la realidad divina podemos encontrar la respuesta definitiva a todo lo que inquieta el corazón del hombre. Esta es la convicción de Pedro cuando dice a Jesús: “*Señor ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna*”. (Jn 6,68).

Otra razón que bien justifica el estudio de la teología es el hecho de reconocer que, aunque llevamos dos mil años de cristianismo, el mensaje de Jesús sigue siendo una novedad, no sólo para quienes todavía no le conocen, sino también para los mismos cristianos. Jesús es un misterio inagotable; es como mirar al cielo por la noche, cuanto más se contempla más estrellas se descubren. La buena noticia que Jesús anuncia con su vida, el sentido de su muerte y la fe en su resurrección se actualiza hoy en el testimonio de sus seguidores; por lo mismo, la presencia de Jesús en el mundo no se convertirá jamás en un hecho del pasado, porque *“mientras exista un creyente, será, como creyente, contemporáneo de Jesús”*, como ha dicho Kierkegaard.

En este sentido, la reflexión teológica debe ser siempre actual; es decir, una *palabra oportuna y significativa para el hombre de hoy*. Quien es “actual” está allí donde se le requiere en el momento preciso. Seguro que esto es lo que esperaba para la Iglesia el Papa Juan XXIII cuando, en la inauguración del Concilio Vaticano II, lanzó al mundo la consigna del “aggiornamento”, término que expresa justamente la idea de actualización. Esta misma idea aparece reforzada en el magisterio de Juan Pablo II: *“Como inteligencia de la Revelación, la teología en las diversas épocas históricas ha debido afrontar siempre las exigencias de las diferentes culturas para luego conciliar en ellas el contenido de la fe con una conceptualización coherente”*¹⁴.

II. SEGUNDA PREGUNTA: ¿POR QUÉ ENSEÑAR TEOLOGÍA EN LA UNIVERSIDAD?

¡Está bien, dijo mi amigo, tiene sentido estudiar teología! Pero, ¿por qué en la universidad y no en las parroquias, conventos u otros lugares que son propios de las actividades de carácter religioso? ¿Es propio de una Universidad enseñar teología? Antes de responder a esta pregunta, me pareció pertinente comentar algunas referencias históricas acerca del origen de las universidades.

La tradición cultural y el modelo de civilización que ha inspirado la Universidad es de origen grecolatino y judeocristiano. En lo esencial, el modelo educativo de las sociedades modernas tiene su origen en esta cultura. En este ambiente surgieron las universidades, creadoras de un humanismo a la vez teológico, filosófico, literario, jurídico y científico. Junto a la teología y a la filosofía se enseñaba el derecho, la medicina y las artes. Las universidades de la Edad Media formaron a los juristas, a los notarios, a los teólogos y a los clérigos, es decir, a los responsables civiles y eclesiásticos que construyeron Europa. Gracias a la universidad se difundieron por toda Europa los valores centrados en una concepción cristiana del hombre y del universo.

Este *humanismo clásico y cristiano* plantea que el sentido del hombre consiste en reconocer delante de Dios los talentos que ha recibido, con la responsabilidad de hacerlos fructificar para crecer personalmente y para servir a la comunidad humana. Esta formación, alimentada por la fe, le da al estudiante una orientación y un sentido de responsabilidad en la sociedad. A través de los siglos y hasta nuestros días, las universidades basan su quehacer en este principio fundamental, heredado de la cultura grecorromana: el porvenir de la sociedad depende ante todo del conocimiento, de la sabiduría, de la búsqueda de la verdad y de la virtud de los ciudadanos.

Entonces, señaló mi amigo, el principal desafío de las universidades será el de definir su aporte en el desarrollo de las sociedades. Es cierto. Cada universidad orienta todo su accionar en función de las necesidades urgentes de la comunidad humana, porque su *misión fundamental* es estar al servicio de la sociedad. Para ello se aboca a la búsqueda constante de la verdad, mediante la investigación, la extensión y la enseñanza en los diversos campos del saber humano, con los métodos propios de cada disciplina académica. Además de todo esto, concordamos en el hecho de que cada disciplina se estudia de manera sistemática, estableciendo un diálogo entre ellas con el fin de enriquecerse mutuamente.

Es justamente en la búsqueda de la verdad y en la línea de la interdisciplinariedad que la teología, como ciencia con principios y métodos propios, tiene un puesto legítimo en la Universidad junto a las otras disciplinas. Con mayor razón en la nuestra, que se la identifica por su condición de Católica; en ella la luz del Evangelio debe estar presente de manera vital. Además se sabe del estrecho vínculo que existe entre la fe y la cultura; una religión existe sólo si es capaz de ser significativa en la complejidad de las realidades humanas; y esto vale con mayor razón para el cristianismo que reconoce a Jesucristo al Hijo de Dios, quien mediante el misterio de la encarnación asume plenamente la realidad humana para devolverle al hombre y al mundo su condición original, conforme al plan de Dios.

Así como la universidad está inmersa en la sociedad y su misión es contribuir eficazmente al desarrollo integral del ser humano, también la Iglesia existe para servir. En la Universidad Católica se funden estas dos fuerzas que se complementan para servir al hombre y la sociedad. En este proyecto de universidad se valora la pluralidad de campos del saber, entre los cuales se resalta el aporte de la teología. Así lo expresa Juan Pablo II en la Constitución Apostólica sobre las Universidades Católicas: *“La teología desempeña un papel particularmente importante en la búsqueda de una síntesis del saber, como también en el diálogo entre fe y razón”*⁵. Ella colabora con las otras disciplinas comunicando a la sociedad *“aquellos principios éticos y religiosos que dan pleno significado a la vida humana”*⁶.

Esta es la razón por la cual la Universidad Católica de Temuco, considerando la importancia que adquiere la teología en la formación integral del hombre, a través de su Instituto de Estudios Teológicos ha implementado, entre otros, el programa denominado *Diplomado en Estudios Teológicos*; cuyo objetivo fundamental es tratar las cuestiones teológicas más relevantes en relación a los desafíos que el complejo mundo moderno le presenta hoy a la fe. Porque ser cristiano significa, precisamente, actualizar el camino de Jesús; y la vida cristiana no es otra cosa que seguir a Jesús (en los primeros tiempos, al cristianismo se le conocía como el “camino”).

La fe cristiana se vive como acontecimiento, como camino de salvación en medio de las realidades del mundo; es decir, en la actualidad de la historia. *“La historia es el lugar donde podemos constatar la acción de Dios a favor de la humanidad”*⁶. Esta fe debe ser vivida y testimoniada, hoy más que nunca, en un mundo en el cual se le plantean al hombre cuestionamientos que son esenciales para el creyente, sobre todo referente al sentido de la vida y del mundo. Declararse creyente hoy significa adherir a una presencia activa de Dios en el corazón del mundo y de la historia, porque desde la perspectiva cristiana el mundo requiere ser transformado para llegar a ser el reino de Dios.

La mediación entre la tradición cristiana y la cultura de la actualidad es sin duda alguna la tarea más importante de la teología (el teólogo tiene la misión de mediar entre la verdad eterna y la situación temporal en la cual debe anunciar esta verdad). Aunque la teología es una tarea propia de la Iglesia no puede desarrollarla sin considerar el entorno cultural, porque es desde la cultura que los hombres se interrogan y crean sus propias formas de vida; por lo tanto, la tarea del teólogo consiste en *“la afirmación de la verdad del mensaje cristiano y la interpretación de esta verdad para cada nueva generación”*⁸.

La sociedad moderna, además de los resultados de las investigaciones científicas que enseña la universidad, necesita de la fe para mantener viva la esperanza; por eso, al creyente que madura su fe en la sociedad moderna se le exige dar razón de la misma de modo comprensible, esto es, racional, para responder a los desafíos de la cultura actual. En este sentido, los cristianos debemos estar *“siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que nos pida razón de nuestra esperanza”*, según la recomendación del Apóstol Pedro (1Pe 3,15).

Por otra parte, el vínculo que la Universidad mantiene con la Iglesia diocesana no es un aspecto superficial o poco relevante, sino que es una característica permanente que la identifica como Católica; al respecto, el

6 *Idem.*, 33.

7 *Fides et Ratio*, 12.

8 P. TILLICH, *Teología sistemática*, I, Salamanca, 1982, 15.

Papa Juan Pablo II en el documento ya citado, declara que *“toda Universidad Católica mantiene con la Iglesia una vinculación que es esencial para su identidad institucional. Como tal, participa directamente en la vida de la Iglesia particular en que está ubicada”*⁹. Es de esperar que la formación teológica que reciben nuestros alumnos en la Universidad les permitirá asumir con confianza su compromiso en el quehacer evangelizador de la Iglesia.

Sabemos que la sociedad actual enfrenta cambios radicales y es en ella donde los creyentes estamos llamados a anunciar el Evangelio del Reino. En este contexto, continúan siendo iluminadoras las palabras del Papa Pablo VI al referirse a la evangelización del mundo contemporáneo, cuando afirma que *“evangelizar significa para la Iglesia llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad ... alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad”*¹⁰.

III. TERCERA PREGUNTA: ¿A QUIÉNES INTERESA LA TEOLOGÍA?

A este punto, mi amigo sólo se limitó a preguntar si existen personas en nuestra región interesadas en realizar estos estudios; es decir, ¿a quiénes puede interesar el estudio de la teología? Al respecto, en aquel momento no me encontraba en condiciones de responder, pero le he explicado que los destinatarios de este programa son los propios miembros de la comunidad universitaria, los agentes de pastoral de las comunidades eclesiales de la Diócesis y, en general, todas las personas que se manifiesten interesadas por conocer los contenidos centrales de la fe cristiana. De lo que sí podía estar seguro es que este programa constituye una forma concreta de servicio a nuestra Diócesis, según las orientaciones de los obispos latinoamericanos en relación a la Iglesia Particular; esto es: *“Promover el aumento y la adecuada formación de los agentes para los diversos campos de la acción pastoral, conforme a la eclesiología del Vaticano II y el magisterio posterior”*¹¹.

Sin embargo, si mi amigo estuviera presente en este momento, todos nosotros estaríamos en condiciones de responder a su pregunta. Desde el año 1996 a la fecha el Programa cuenta con una matrícula de 79 alumnos, en su mayoría laicos que por primera vez tienen la posibilidad de un estudio sistemático de teología; son personas distintas en edad y condición social, provenientes de diversas realidades eclesiales y culturales, pero que tienen algo en común: anhelan una mejor comprensión de la fe cristiana y, a partir

9 *Ex corde Ecclesiae*, 27.

10 PAULO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 18-19.

11 IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo, 57.

de ello, vivir con mayor coherencia las exigencias del Reino. También participan religiosas y diáconos permanentes, quienes han encontrado en este Instituto un espacio para profundizar sus propios conocimientos teológicos; sin duda para ellos esta es una instancia propicia que responde a la necesidad de actualizar y profundizar sus conocimientos teológicos.

Del mismo modo, valoramos el hecho de que entre los alumnos de esta promoción se encuentre un hermano de la Iglesia Metodista; entendemos que este es un signo de la unidad que distingue a los discípulos de Cristo y, al mismo tiempo, un testimonio eclesial en la perspectiva del diálogo ecuménico que todos los cristianos debemos impulsar. Y como sabemos, el diálogo no siempre es fácil porque supone el respeto por el otro y estar dispuesto a aprender algo del otro.

La fe cristiana no es sólo una experiencia individual, sino fundamentalmente un hecho eclesial; por ello la presencia y la acción de Dios en medio de los acontecimientos de la historia se profesa, se celebra y se vive en la Iglesia. Por esta razón, los alumnos además de conformar un grupo-curso para estudiar determinadas materias teológicas durante tres años, han conformado una verdadera comunidad cristiana. Es una experiencia que les ha permitido conocerse y crear lazos de verdadera fraternidad: se han unido en la oración y celebrado la eucaristía; han valorado los diversos momentos y acontecimientos que van marcando sus vidas como una posibilidad para compartir la alegría y la amistad; y, sobre todo, han sabido ser solidarios en las mutuas dificultades.

Con todo lo que hasta ahora hemos señalado y con la certeza de interpretar a quienes participan de este programa, puedo asegurarle a mi amigo que estudiar teología es una experiencia del todo válida, fascinante; y para los creyentes: fundamental, considerando el significativo aporte en función de una formación cristiana integral y permanente. Sólo nos resta esperar, confiados en la acción del Espíritu, que toda esta rica experiencia del Diplomado y de otras instancias similares de reflexión teológica ofrezcan a muchos la posibilidad de disfrutar del estudio de la teología, como lo están haciendo nuestros alumnos.

TESTIMONIOS

DIOS PADRE

TESTIMONIO DE UN LAICO COMPROMETIDO

Nos hacemos una idea de Dios Padre mediante lo que conocemos y tenemos más a mano. Entonces nos preguntamos, ¿cómo es mi Padre? ¿Es una persona lejana, que me ve y me escucha, pero a quien no debo molestar porque está cansado? ¿Es la persona que vive con mi familia y provee de lo necesario para todos nosotros? ¿Es alguien tan grande e importante que no se preocupa de “tonteras de cabros chicos”? ¿Es alguien tan justo y estricto que tan solo verlo da miedo?

Así debe ser la imagen que muchos tiene del Padre y que asociamos a Dios Padre, tomando como modelo nuestra concepción humana de la paternidad. Quizás para muchos se asemeje a esos dioses mitológicos de los griegos y romanos; para otros, esa imagen del Dios terrible de algunos pasajes de la Biblia; para otros esa imagen del padre tradicional, machista, proveedor y castigador.

Por mi parte, puedo decir que mi papá era casi cincuentón cuando nací, el año 1955. La imagen que me formé de él, fue la de un hombre rudo, jubilado de Carabineros, que había pasado 25 años de su vida cazando bandoleros en el mítico extremo sur de Chile y del mundo, con su Cueva del Milodón, sus pantanos, su Cabo de Hornos y muchas otras historias más que mi madre y mi hermano narraban de su vida pasada y los lugares en que vivió. Pero él era inexpressivo en torno a su vida pasada. Sólo vivía el presente y era parco al hablar.

Recuerdo rasgos cariñosos de él... haber estado sobre sus hombros; caminar acurrucado detrás de él hacia el colegio para escapar del temporal que arreciaba o dentro del triciclo cubierto que usaba para ir a comprar mercadería; recuerdo sus pases mágicos, cuando me acostaba y hacía aparecer una mamadera desde cualquier lugar; haberme quedado dormido tomado de su corbata, para que no se alejara de mí.

Cuando crecí, sentí su enojo y su fuerza enseñándome, quedándose hasta tarde para aprender una lección o parado frente al espejo para ayudarme a aprender de memoria una poesía y declamarla. Aún están en mi mente los recuerdos de él, acompañándome en una librería pidiéndome que le diga qué libros necesitaba, o rematando una librería siniestrada, y trasladando cajas de libros a medio quemar a nuestra biblioteca en formación. Con asombro recuerdo que, cuando terminé la enseñanza media, me dio su permiso para ir a estudiar a otra ciudad, en circunstancias que a mis compañeros los dejaban en casa. Me parece verlo yéndome a dejar a la estación del tren, bendiciendo el vagón en que viajaba, y su figura alejándose en el andén mientras la locomotora partía llevándome lejos, a lugares desconocidos.

Vi su desmoronamiento cuando comenzó su lenta, progresiva y dolorosa enfermedad y recuerdo haber peleado con él cuerpo a cuerpo, dándole ánimo cuando quería suicidarse al saber que su enfermedad era incurable. Aún siento haberle hecho caso y no regresar a casa para estar más cerca de él; pues prefirió quedar solo para que yo consolidara mi carrera.

Teniéndolo en mi memoria y gracias a sus enseñanzas, y a las de mi madre, es como me forjé la imagen de Dios Padre que ahora tengo: Para mí, mi Padre es mi amigo.

Mi Padre se comunica siempre conmigo. Me discute y acepta mis pataletas. Se arriesga hasta el punto de poder perderme. Me habla cara a cara. Conoce mis problemas mejor que nadie y respeta mi libertad. Con él converso mis penas y alegrías, mi trabajo y mi estudio, mis fracasos y mis miedos, y me escucha muy atentamente. El respeta mi persona y mis determinaciones, buenas o malas.

Nuestro amor es verdadero, pues no existe amor cuando hay obligatoriedad externa entre las partes.

Mi Padre se ablanda por mí, se compadece y cambia sus decisiones. No es, por tanto, dominado por un destino inexorable o leyes insoslayables. Y así como él es libre, quiere también mi libertad.

A mi Padre le importo yo en todo mi ser. Quiere lo bueno para mí y para mis hermanos, y, como Padre bueno, busca que nos llevemos bien. Mi Padre se compromete conmigo y busca que yo esté bien. Incluso llega a tomar la iniciativa cuando me ve en problemas, y corre a mi encuentro.

Mi Padre no satisface todos mis gustos, pero cumple todas sus promesas y quiere lo mejor para mí. Mi relación con él no está en base a una necesidad, sino a un deseo, producto de la libertad mutua.

Mi Padre me busca porque me ama. Me quiere a pesar de mis defectos y desatinos, pero no quiere mis defectos ni mis desatinos.

Mi Padre es celoso, no por egoísmo, sino por mi bien, pues quiere que sea feliz desde el principio y para siempre.

Mi Padre no es mi rival. El lo tiene todo. Se pone a mi altura para conversar conmigo, jugar conmigo, discutir conmigo, pelear conmigo, para divertirnos y cantar juntos.

Creo que, como cristianos, ésta es la imagen que debemos mostrar de Dios Padre. El mundo necesita que reflejemos a este Dios que ve a hijos muy queridos en todas sus criaturas. Y Cristo nos llama precisamente a eso, a *“ser buenos como lo es el Padre”*.

TESTIMONIO DE UNA RELIGIOSA

Decir Padre resuena en mí con muchas connotaciones que surgen de la vida familiar. No podría pensar en mi Padre sin mi Madre en el desvelo por sus hijos. Los dos incansables en su esfuerzo y preocupación por cada uno de nosotros; con la mirada puesta en el futuro que soñaron pleno de felicidad como meta final.

La paternidad de Dios ha sido para mí una percepción desde muy pequeña que fue clarificándose en un proceso de crecimiento en la relación filial y sólo terminará en el encuentro definitivo.

Mis primeras experiencias eran las de un Ser todopoderoso y fuerte que estaba siempre atento a todo lo que yo hacía y ante quien no podía sobrepasar los límites. Sin embargo no me infundía miedo, sino una gran respeto y seguridad.

A medida que crecía, con todas las realidades propias de toda joven que va descubriendo su ser de mujer, su despertar a la vida, la autodeterminación, a un mundo lleno de promesas; comienzan las rebeldías, cuestionamientos, crisis y búsquedas de respuestas. En todo ello iba sintiendo cada vez más intensamente que Él era lo más importante en mi vida. Ante cualquier proyecto urgía la pregunta: ¿Es eso lo que tú quieres para mí, Señor?...

Así fue como, a los veinte años comprendí que todo lo que antes me entusiasmaba quedaba desplazado ante una seducción profunda y totalizante que me envolvía, y en la que descubrí una propuesta de amor sin límites, con la promesa de una familia universal que requería de toda mi capacidad de entrega. Sentí que eran mías las palabras del profeta Jeremías: *"¡Ay!, Señor, ¡yo no se hablar porque soy muy joven!"* y su respuesta llena de ternura y seguridad: *"No tengas miedo de nadie, pues yo estaré contigo para protegerte. Yo, el Señor, te doy mi palabra"* (Jr 1,4-8).

Fue allí donde ese amor de Padre lleno de ternura y fuerza venció todos mis temores e inseguridades, impulsándome a dar el salto hacia una aventura que no sabía hasta donde me llevaría. Sólo sabía que Él me amaba y podía entregarme con total confianza...

Ya como religiosa, dedicada a la pastoral, con un profundo carisma Sacerdotal y Mariano, iba aprendiendo a compartir con mis hermanos

jóvenes, niños y adultos en sus diversas realidades cotidianas y familiares, sus gozos y esperanzas, dolores, fracasos o impotencias. Y así también aprendí a dialogar con Dios Padre presentándole todas estas realidades haciéndolas súplica, petición, ofrenda, arrepentimiento o alabanza en la oración de cada día.

En este anhelo profundo de ayudar sobretodo a lo más débiles y necesitados sentía toda la impotencia de mi pequeñez, cobardía y debilidad. ¿Por qué el sufrimiento de tantos inocentes? ¿Por qué el poder del mal es tan fuerte y pareciera invencible?

También experimentaba las dificultades propias de toda vida comunitaria y las que tantas veces tenemos como Iglesia. Quería ver los frutos de mi entrega y el logro de mis proyectos; en cambio sólo vislumbraba dificultades. Entonces me di cuenta que yo esperaba que Dios respondiera en cada encrucijada y le pedía explicaciones y razones. Orando con el libro de Job supe que Dios Padre tiene todas las respuestas en su amorosa Sabiduría, pero nuestra pequeñez humana no las puede comprender sino sólo saber que “todo es para bien de los que lo aman” (Rom 8,28). Me significó un gran acto de anonadamiento y confianza en la profundidad de su misericordia y de su santidad (justicia).

Comprendí entonces que Dios es un Padre pedagogo que acompaña, pero nos deja debatirnos en la búsqueda porque confía en nuestra capacidad de crecer y discernir lo mejor, porque nos hizo esencialmente buenos. Ese día entendí que había crecido, ya no era adolescente en el Espíritu y ser adulto supone responsabilidad y riesgo.

Aprendí también a ‘ver’ en la realidad de mis hermanos la acción de un Padre que se manifiesta de mil maneras en la vida de cada uno de sus hijos consolando, sanando, bendiciendo, sosteniendo y alentando nuestro peregrinar con la certeza de que ya somos resucitados.

Sin embargo, en una profunda experiencia de quiebre personal, donde tuve que preguntarme nuevamente ¿quién soy?, ¿qué sentido tiene mi vida? Ante un vacío y obscuridad total y la conciencia de mi radical miseria y pecado, es donde también comprobé el amor paterno y materno de un Dios que se inclina ante nuestras heridas, suciedades y pecados. Que nos ama así como somos, mostrándonos a su amado Hijo. Que se goza en limpiarnos tantas veces como lo necesitemos en el sacramento de la reconciliación, y nos levanta hacia su pecho para alimentarnos y renovar nuestra fuerzas (Os 11,1-4).

Puedo decir ahora que el Amor de Dios Padre no se estudia, sino que se experimenta en la medida en que nos abandonamos totalmente en El, conscientes de nuestra radical pequeñez, y le entregamos todos nuestros proyectos aceptando los cambios de rumbo que El nos vaya mostrando, con esa docilidad que nos enseña Jesús. Entonces

comenzamos a ver que nuestra vida adquiere un nuevo sentido; un rumbo seguro por caminos insospechados, muy ocultos a veces, con la certeza de que el reino será pleno cuando en la mesa familiar nos encontremos todos reunidos porque nuestro Padre nos preparó una fiesta.

*¡Gracias Padre, tu guías mis pasos,
tus manos moldean mi arcilla,
tu aliento es mi aliento divino,
tu sonrisa en mis ojos está!*

HNA . MARTA REY

TESTIMONIO DE UN JOVEN

¿Cuál es la imagen de Dios existente hoy en día? ¿El Dios omnisciente, todopoderoso, que juega con el hombre o el que es *“Padre de todos, que está por encima de todos, y que actúa por todos y está en todos”* (Ef 4,6). ¿Cómo explicar esas dos posturas tan contradictorias?

No pretendo atacar a los que ven en Dios el “fuego de la venganza”; o a quienes viven temerosos del poder de Dios y que invocan sagrados anatemas, cual fórmulas mágicas, contra todos quienes no compartan su ideología; pero sí pretendo poner de relieve que esta postura existe y por lo demás es bastante común. Yo les diría a estos: si la fe que profesamos nos dice que “Dios es amor”, entonces su poder es el poder del amor. ¿Cabe la posibilidad de hacer mal siendo “todo amor”? -siempre he tenido esa interrogante-.

El Dios en el que yo creo, en cambio, es el Dios amor; que educa a sus hijos en el amor, que no impone moldes, sino que sabe escuchar, hace reflexionar y apoya las decisiones. No teme a los sueños juveniles de nuevos esquemas de futuro, más aún, es precursor de ellos. Creo que su amor es incondicional y acoge sin distinciones y que cuida de todos sin medir consecuencias.

Creo que es un Dios padre-madre: padre joven que lucha hombro a hombro con sus hijos por forjar un ideal de sociedad nueva y los anima a comprometerse con lo que creen al punto que su creencia pase a ser una acción. Un Dios Padre joven que deja de lado los castigos, no utiliza la coerción y, aun más, sufre junto a los que sufren las injusticias del mundo.

Pero también es la madre que derrama su espíritu de ternura sobre nosotros, sus hijos, que sale a nuestro encuentro, constantemente nos comunica su presencia, que nos acoge, apoya y acompaña. Que nos trabaja desde dentro con paciencia y amor maternal respetando nuestra individualidad y autonomía y nos cambia el corazón con su lento trabajo de alfarera, formando en sus hijos un corazón de carne, liberándonos, dándonos vida, uniéndonos como hermanos y enseñándonos a amar y a dejarnos amar.

Tengo una particular percepción de Dios a la que llamaré “del Dios que puede ser domesticado”. Como sabemos, por El Principito, domesticar es crear vínculos:

«Pero si tu me domesticas, entonces tendremos necesidad el uno

del otro, tu serás para mi único en el mundo, como yo lo seré para ti... si tu me domesticas, mi vida entera estará llena de sol y conoceré el rumor de unos pasos diferentes a todos los demás. Otros pasos me harán esconder bajo la tierra, los tuyos me llamen fuera de la madriguera como música.»

Esta dimensión de Dios -la de un Dios amigo, un Dios compañero al que muchos no conocemos- es para mí la más rica porque como ser humano que soy, ver un Dios cercano, un Dios “humanizado”, un Dios “domesticado” es como ver a cualquier padre común y corriente, y eso engrandece todavía más la grandeza de Dios. Esto lo digo porque todos los padres y las madres necesitan que se les demuestre el cariño que se les tiene. Pero hablo de amor mutuo y no amor por interés. Sería bueno que nos diéramos un tiempo para conversar con este Dios amigo, que se desvela con nosotros el día antes de la prueba, que está con nosotros en las buenas y en las malas -más todavía en las malas-.

Por último la imagen del ‘Dios domesticado’, me lleva a actuar de manera tal de hacerle sentir que sí estamos con él, que sí somos sus criaturas y que sí estamos agradecidos con él por ser creador y amigo. Pero sin quedarse en la intención sino pasando al acto. Es tan fácil como tener un gesto, una sonrisa una palabra, algo que quede entre él y yo.

En el año del padre démonos un tiempo para conversar con este amigo, una amena conversación entre compadres, y poder decirle “Papá, gracias por ser mi amigo”.

JOHNY SÁNCHEZ

INDICE

Editorial	03
Artículos	07
«Dios el Padre Todopoderoso» <i>A. De Halleux, OFM.</i>	09
«Perspectivas sobre la Paternidad de Dios» <i>Luis Martínez.</i>	25
«Paternidad Humana. Paternidad de Dios» <i>Eliana Araneda de Palet.</i> <i>Pablo Palet Araneda.</i>	37
«Espíritu y Palabra Inspirada para comprender al Espíritu en la Palabra y la Palabra en el Espíritu» <i>Luzio Uriarte González.</i>	57
«Conciencia o Normas ¿De donde proviene nuestra moral?» <i>Karl Merks.</i>	75
Comunicaciones	91
«Dios, Padre de todos. Encontrarse en el Padre de todos». <i>+ Jorge Hourton P.</i>	93
«Padre Misericordioso, Reconciliación y Penitencia» <i>Pbro. J. Andrés Basly E.</i>	99
«Teología: ¿para qué?» <i>Pbro. Juan Esteban Leonelli L.</i>	107
Testimonios	115
«Dios Padre, Testimonio de un laico comprometido» <i>Juan Carlos Flores A.</i>	117
«Testimonio de una Religiosa» <i>Hna. Marta Rey.</i>	119
«Testimonio de un Joven». <i>Johny Sánchez</i>	123

