Revista internacional de Teología ONCILIUI

editorial verbo divino



TEMA MONOGRÁFICO

ORTODOXIA CRISTIANA

Felix Wilfred y Daniel Franklin Pilario (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Francis X. Clooney, Eric Marcelo O. Genilo y Francis X. Clooney

355 ABBIL 2014

eva

Revista internacional de Teología OCILIUI



355

ABRIL • 2014

TEMA MONOGRÁFICO

ORTODOXIA CRISTIANA

Felix Wilfred y Daniel Franklin Pilario (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Francis X. Clooney, Eric Marcelo O. Genilo y Johannes Hoffmann

eva

Revista internacional de Teología ONCILIU

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

FEBRERO 2014 354 VIVIR EN LA DIVERSIDAD ABRIL 2014 355 ORTODOXIA CRISTIANA **JUNIO 2014** 356 ¿RETORNO DE LA CONCIENCIA APOCALÍPTICA? SEPTIEMBRE 2014 357 MERCANTILIZACIÓN DEL CRISTIANISMO **NOVIEMBRE 2014** 358 CORRUPCIÓN



CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Felix Wilfred - Presidente Thierry-Marie Courau - Vicepresidente Diego Irarrazaval - Vicepresidente Susan Ross - Vicepresidenta Chicago-EE.UU.

FUNDADORES

A. van den Boogaard † Nimega-Países Bajos Ankeveen-Países Bajos Ankeveen-Países Bajos París-Francia Tubinga-Alemania Münster-Alemania Innsbruck-Austria E. Schillebeeckx, O.P. † Nimega-Países Bajos

CONSEJO EDITORIAL

Regina Ammicht-Quinn Fráncfort-Alemania Mile Babić Sarajevo-Bosnia Maria Clara Bingemer Río de Janeiro-Brasil Erik Borgman Nimega-Países Bajos Lisa Sowle Cahill Boston-EE.UU. Thierry Marie Courau París-Francia Hille Haker Chicago-EE.UU. Diego Irarrazaval Santiago-Chile Solange Lefebvre Montreal-Canadá Éloi Messi Metogo Yaoundé-Camerún Sarojini Nadar Durban-Sudáfrica Daniel Franklin Pilario Quezon City-Filipinas Susan Ross Chicago-EE.UU. Silvia Scatena Reggio Emilia-Italia Jon Sobrino, S.J. San Salvador-El Salvador Luiz Carlos Susin Porto Alegre, RS-Brasil Andrés Torres Queiruga Santiago de Compostela-España João J. Vila-Chã Roma-Italia Marie-Theres Wacker Miinster-Alemania Felix Wilfred Madrás-India

SECRETARÍA GENERAL

Asian Center for Cross-Cultural Studies 40/6A, Panayur Kuppam Road Sholinganallur Post Panayur, Madras 600119 (India)

Tel.: +91-44 24530682 • Fax : +91-44 24530443 Correo electrónico: Concilium.madras@gmail.com Secretaria ejecutiva: Arokia Mary Gabriel Anthonydas www.concilium.in



COMITÉ CIENTÍFICO

Gregory Baum José Óscar Beozzo Wim Beuken Leonardo Boff John Coleman Christian Duquoc Virgilio Elizondo Sean Freyne Claude Geffré Norbert Greinacher Gustavo Gutiérrez Hermann Häring Werner G. Jeanrond Jean-Pierre Jossua Maureen Junker-Kenny François Kabasele Lumbala Nicholas Lash Mary-John Mananzan Alberto Melloni Norbert Mette Dietmar Mieth Jürgen Moltmann Teresa Okure Aloysius Pieris David Power Giuseppe Ruggieri Paul Schotsmans Mary Shawn Copeland Janet Martin Soskice

Montreal-Canadá São Paulo-Brasil Lovaina-Bélgica Petrópolis-Brasil Los Angeles-Estados Unidos Lyon-Francia San Antonio, Tx-EE.UU. Dublin-Irlanda París-Francia Tubinga-Alemania Lima-Perú Tubinga-Alemania Glasgow-Inglaterra Kinshasa-Rep. Dem. Congo Cambridge-Inglaterra Manila-Filipinas Reggio Emilia-Italia Manila-Filipinas Tubinga-Alemania Tubinga-Alemania Kelaniya-Sri Lanka Washington-EE.UU. Port Harcourt-Nigeria Kelaniya/Colombo-Sri Lanka Washington-EE.UU. Catania-Italia Lovaina-Bélgica Boston-EE.UU. Cambridge-Inglaterra



CONTENIDO

1. Tema monográfico:

ORTODOXIA CRISTIANA

Felix Wi	lfred y Daniel Franklin Pilario: Editorial	7
Clarificación conceptual		
1.1.	Andrés Torres Queiruga: La ortodoxia hoy: del anathema sit a ¿quién soy para juzgar?	13
Sagra	ada Escritura e historia	
1.2.	Robert Royalty: La aparición de la «herejía» en el judaísmo del Segundo Templo y en el cristianismo primitivo	33
1.3.	Norman Tanner: Repensar la ortodoxia en Nicea-Constantinopla y Calcedonia	47
Ortodoxia y poder		
1.4.	Werner Jeanrond: Ortodoxia e ideología. La ambigüedad y el potencial de reivindicar la ortodoxia	57
La ortodoxia cristiana hoy (perspectiva sistemática)		
1.5.	David Tracy: Una hermenéutica de la ortodoxia	69
1.6.	Lieven Boeve: La ortodoxia en el contexto posmoderno. La interrupción de la pretensión de verdad del cristianismo	83
1.7.	Jon Sobrino: Ensayo sobre la ortodoxia cuando el Cristo es Jesús: historia, buena noticia y parcialidad	97

	1.8.	Georges De Schrijver: Estudio crítico del movimiento «Ortodoxia radical»	109
	La or	todoxia en otras religiones	
	1.9.	George Gispert-Sauch: «Ortodoxia» y «heterodoxia» en otras religiones: hinduismo y budismo	123
2.	Foro t	eológico	
	2.1.	Francis X. Clooney: A favor de la ortodoxia. Los argumentos filosóficos de los jesuitas contra la reencarnación en la Asia de los siglos xvi-xviii	137
	2.2.	Eric Marcelo O. Genilo: La respuesta de los obispos filipinos al proyecto de ley de salud reproductiva. Percepción y realidades	149
	2.3.	Johannes Hoffmann: El caso del obispo Tebartz van Elst, ¿enseñanza para la Iglesia?	157

a ortodoxia puede aparentemente resultar algo inocente, puesto que su preocupación es mantener la verdad y la validez de las propias creencias religiosas. Sin embargo, la historia y la experiencia han mostrado que ha sido un concepto ideológicamente cargado que ha servido como medio de exclusión, como punto de referencia para reprimir la libertad de pensamiento y como arma para «disciplinar y castigar». No diferente ha sido el caso de la ortodoxia cristiana.

Pero el cristianismo no es el único en su implacable preocupación por la ortodoxia de sus creencias y prácticas. Todas las principales tradiciones religiosas poseen diferentes modos y criterios para establecer la creencia correcta, y, en base a ella, incluir o excluir a los miembros. En las religiones indígenas, los mitos sirven de criterio para la creencia correcta, y los chamanes son sus intérpretes autorizados. La realización de los rituales señala la entrada o la expulsión de lo que la comunidad considera ortodoxo. El hinduismo clasifica las escuelas de pensamiento en dos tipos: astika (ortodoxo o teísta) y nastika (heterodoxo o no teísta), basándose en si defiende la validez de los Vedas (escritos sagrados) o no. Aun siendo una reacción en contra del hinduismo ortodoxo, el budismo, al tiempo que rechazaba los Vedas, organizó por su parte concilios para dirimir los conflictos sobre la «enseñanza correcta» de Buda. George Gispert-Sauch observa incluso que estas antiguas religiones están más preocupadas con estas delimitaciones que las religiones semíticas, como el judaísmo y el cristianismo.

Sin embargo, hay dos tendencias claras con las que las religiones interpretan su herencia en nuestro tiempo. Por una parte, se da un

creciente fundamentalismo en muchas religiones que insisten en una interpretación monolítica y autoritativa de su tradición que debe imponerse a todos los miembros. Por otra parte, hay una apreciación cada vez mayor de interpretaciones y prácticas múltiples y divergentes en la posmodernidad. En algunos casos, hay un «magisterio» religioso que arbitra las diferencias; en otros casos, es toda la comunidad la que decide quién está dentro y quién está fuera. En ciertos casos, la veneración de las Escrituras es tan fundamental que toda divergencia de su interpretación «ortodoxa» desemboca en heterodoxia; en otros, el criterio es mínimo y simbólico de tal modo que manteniendo lo básico, uno es libre para apropiarse de la tradición en contextos específicos.

Este número examina cómo este drama ortodoxo-heterodoxo se desarrolla también en el cristianismo. La ortodoxia cristiana necesita liberarse de su historia ignominiosa y repensarse a la luz del núcleo de la fe cristiana. El presente número de *Concilium* constituye un esfuerzo en esta dirección, y aporta artículos clarificadores desde varias perspectivas. Sin pretender ser exhaustivos, cada uno de ellos remite a una nueva dirección, y el lector notará cierta convergencia de pensamientos y de consenso. A modo de introducción, nos gustaría destacar algunas de las principales intuiciones de este número.

En primer lugar, la tendencia a igualar fe cristiana y ortodoxia necesita dar el paso a una relativización de este concepto y someterlo al desafío más importante a la vida cristiana: la praxis correcta a la luz del Evangelio y a ejemplo de Jesús. La desequilibrada prioridad dada a la ortodoxia en la historia cristiana ha encontrado un nuevo viraje en el modo en que el papa Francisco está dirigiendo la Iglesia mediante sus palabras y muchas acciones simbólicas. El retorno al Evangelio y su puesta en práctica en nuestro mundo actual es lo más importante, y la misma ortodoxia esta viéndose al servicio de este objetivo. Werner Jeanrond comenta que el amor es el núcleo del cristianismo y que todo acercamiento a la ortodoxia necesita respetar esta centralidad que es en sí misma una fuente importante de conocimiento salvífico. Si la ortodoxia se usa como un marcador de identidad para excluir al otro, entonces entra en contradicción con el verdadero fundamento de la existencia cristiana. En el encuentro con el otro, estimulado por el auténtico amor cristiano, es donde

experimentamos los límites de las doctrinas, no importa lo elevadas que puedan ser en sus formulaciones.

Así pues, entendida en su mejor sentido como fidelidad a la doctrina correcta, la ortodoxia necesita acompañarse de una correspondiente vida de fidelidad al Evangelio y al sendero de Jesús de Nazaret: la ortopraxis, un punto que resalta enfáticamente Jon Sobrino en su contribución. Como bien sabemos, el Vaticano II fue eminentemente un concilio pastoral y no asumió la trayectoria de una ortodoxia que pudiera ser arrogante, satisfecha de sí misma y concluyendo con anatemas, sino que se inspiró en la preocupación por ayudar a vivir la fe cristiana en profundidad y con todas sus implicaciones. Después de todo, la ortodoxia debería ayudar a construir la vida, el culto y el testimonio de las comunidades cristianas, y puede hacerlo cuando está imbuida de espíritu pastoral y no se contempla ni se practica como un arma para controlar. Al igual que la doctrina cristiana (ortodoxia) necesita un testimonio de vida apropiado (ortopraxis), este también necesita una ortodoxia que no suprima ni sofoque al Espíritu, sino que oriente e inspire toda la vida cristiana.

En segundo lugar, la ortodoxia cristiana puede ser releída bajo una nueva luz, desde la perspectiva de una comprensión actualizada de la naturaleza de la fe y de la revelación cristiana. En este punto hay que tener en cuenta dos hechos importantes: primero, la concepción de la autorrevelación de Dios como algo que aconteció en el pasado y cuya continuidad a lo largo de la historia solo puede producirse bajo la tutela de la voz ortodoxa de la autoridad en la Iglesia, representa una concepción horizontal y lineal de la ortodoxia que probablemente exige una corrección necesaria. La idea de la revelación como un proceso continuo que llega hasta nuestros días, al que los creventes responden con fe mediante su vida y compromiso abre una nueva dimensión a la ortodoxia suministrándole una perspectiva vertical. Dios revela su identidad no solo en los textos fundacionales y la explicación que estos dan de los acontecimientos originarios, sino también en su continua automanifestación al mundo. Como los samaritanos dijeron a la mujer de Samaría, «hemos venido porque tú nos llamaste, pero ahora "ya lo hemos oído nosotros"» (Jn 4,42), afirma Andrés Torres Queiruga. Segundo, la revelación de Dios y la llamada a la fe rebasa los confines del cristianismo y abarca

a toda la humanidad. La pluralidad de las confesiones religiosas en nuestro mundo está relacionada con la revelación divina. Ambos hechos hacen que la ortodoxia sea un proyecto abierto dinámico y constante, que hay que explorar continuamente, en lugar de ser un sistema cerrado en sí mismo que hay que defender vigorosamente. Muchas de las formulaciones doctrinales del pasado y la misma práctica de ortodoxia ignoraban estas realidades e incluso se formularon en contra de ellas. El movimiento de la ortodoxia radical (Iohn Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward, y otros) reincide en esta posición contraponiendo dualistamente el espacio sagrado y la autonomía secular. De nuevo, esto implica repensar y reformular qué puede ser hoy la ortodoxia cristiana. Pues, como Georges De Schrijver ha analizado, la ortodoxia radical posee un potencial dinámico para plantear una ortopraxis radical, si no fuera porque rechaza la praxis liberadora concreta como consecuencia del seguimiento del Jesús histórico, el Logos encarnado.

En tercer lugar, el replanteamiento de la ortodoxia cristiana es también necesario a la luz de los numerosos desarrollos positivos en el mundo, ante las novedosas comprensiones por parte de la humanidad, como también ante los nuevos enfoques e interpretaciones de la realidad. Algunos de estos desarrollos están representados por los logros de la modernidad y de la posmodernidad, que constituyen un desafío a una concepción anticuada de la verdad y a un enfoque acrítico a la ortodoxia. Tenemos que reflexionar críticamente sobre cómo podría validar la ortodoxia sus pretensiones de verdad en la situación cultural cambiante en nuestro mundo contemporáneo, cada vez más caracterizado por la individualización, la destradicionalización y las interrupciones del pasado, y una visión más pluralista. La ortodoxia iba de la mano con una concepción estática de la verdad y la realidad. No sorprende que a mediados del siglo XX se produjera un acalorado debate sobre el cambio de los dogmas. La discusión sobre la evolución del dogma emergió en ese contexto. Era una época en la que la hermenéutica no había entrado explícitamente en relación con la teología y aún no se era suficientemente consciente de la naturaleza simbólica de todo lenguaje religioso. Los logros de la hermenéutica moderna y el estudio del lenguaje religioso nos ayudan a ver bajo una nueva luz las doctrinas formuladas en el

pasado, sus interpretaciones y su ortodoxia. Así, Norman Tanner muestra que las fórmulas dogmáticas y los símbolos de Nicea o Calcedonia (p. ej., homoousios), cuando se leen en sus contextos originales, aparecen mucho más fluidos, polivalentes y más abiertos a un modo de reinterpretación que va más allá de lo que permiten sus traducciones posteriores e interpretaciones del pasado.

En cuarto lugar, el discurso de la ortodoxia tiene que colocarse en un contexto sociopolítico particular, y no deben contemplarse de un modo ahistórico, puesto que las diversas fórmulas doctrinales y su significado o relevancia tienen que entenderse e interpretarse en contextos particulares. Por ejemplo, los antiguos conflictos doctrinales entre Oriente y Occidente no se debían simplemente a materias de fe y de diferencia en la conceptualización de las doctrinas. Tras la definición de la ortodoxia y la heterodoxia existían factores geopolíticos que complicaban las relaciones culturales, étnicas y políticas. La historia de la condena de los herejes «no ortodoxos» y los primeros Concilios como el de Nicea, Constantinopla y Calcedonia, revelan también elementos políticos en la creación y fijación de la ortodoxia. El análisis que Robert Royalty muestra que el discurso heresiológico del cristianismo primitivo era irónicamente más cerrado y rigorista que el del judaísmo rabínico del mismo período, que era más pluralista y estaba abierto a puntos de vista contradictorios. Queda toda una tarea para analizar en profundidad el discurso sobre la ortodoxia cristiana desde este ángulo y deconstruir muchos de sus supuestos.

Finalmente, el pluralismo de nuestro tiempo y sus diferentes concepciones de la realidad constituyen un desafío para el mantenimiento de un canon uniforme de la ortodoxia. Es más, este pluralismo cultural cuestiona lo ambiguo que llegó a ser el discurso y el concepto de ortodoxia, cómo intentó suprimir la diferencia y demonizó la desviación en nombre de la herejía, y se consolidó en el poder desde los primeros siglos de la historia cristiana, prolongándose durante la Edad Media para llegar hasta nuestro tiempo. En respuesta a este desafío hermenéutico en los contextos posmodernos, Lieven Boeve sostiene un compromiso crítico con las actuales interrupciones de la ortodoxia, mientras que David Tracy sugiere unas direcciones para una hermenéutica de la recuperación y la crítica, de

la sospecha y de la recuperación renovada tanto de las fuentes occidentales como de las orientales.

En el Foro teológico de este número encontramos un interesante comentario de Francis Clooney sobre la cuestión de la transmigración de las almas durante la historia de las misiones. Muestra cómo los misioneros jesuitas defendieron la ortodoxia cristina usando argumentos racionales contra la doctrina hinduista y budista de la reencarnación. Un segundo artículo de Eric Marcelo Genilo aborda el controvertido tema de la oposición de la Conferencia Episcopal de Filipinas (CBCP) al proyecto de ley de salud reproductiva en ese país, y analiza los factores y las fuerzas que estaban detrás del debate, llevándonos a una comprensión más compleja y matizada del asunto. El último artículo del Foro es de Johannes Hoffmann, en el que analiza la controversia en torno al caso del obispo Tebartz van Elst de Limburg (Alemania), y reflexiona sobre las lecciones que podríamos sacar para el bien de la Iglesia universal.

Deseamos dar sinceramente las gracias a cada uno de los que han contribuido en este número y que nos han enriquecido con sus artículos llenos de rigor académico y de profundo calado intelectual, así como a los colegas de la revista por sus comentarios y sugerencias en la primera propuesta de este proyecto. La colaboración de Nirmal, la secretaria gerente de *Concilium*, ha sido de enorme ayuda para la preparación y la edición final del número, por lo que queremos transmitirle nuestro aprecio y darle las gracias por su generoso servicio.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Andrés Torres Queiruga *

LA ORTODOXIA HOY: DEL *ANATHEMA SIT* A ¿QUIÉN SOY PARA JUZGAR?

El criterio de la ortodoxia cambia en la historia. Las épocas de síntesis doctrinal buscan la continuidad: «verificación horizontal», mediante la conclusión teológica. Al romperse las síntesis, se impone la renovación: «verificación vertical», mediante la vuelta a la experiencia originaria. La creación-por-amor y la revelación como «mayéutica» permiten recuperar la experiencia, rehaciendo el camino y actualizando la comprensión. Se rompe el monopolio de la ortodoxia teórica, recuperando la dimensión práctica y vivencial. Se pasa del anatema al diálogo y la acogida fraternal.

Obras principales: Constitución y evolución del dogma (1977), Repensar la revelación (2008), La constitución moderna de la razón religiosa (1992), ¿Qué queremos decir cuando decimos «infierno»? (1995), Repensar la Cristología (1996), Fin del cristianismo premoderno (2000), Recuperar la creación (32001), Repensar la resurrección (2003), Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana (2005), Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea (2011), Alguien así es el Dios en quien yo creo (2013), Quale futuro per la fede? Le sfide del nuovo orizzonte cultura-le (2013), La teología después del Vaticano II. Diagnóstico y propuestas (2013).

Dirección: Facultade de Filosofía, 15782 Santiago de Compostela. Correo electrónico: torresqueiruga@gmail.com

^{*} Andrés Torres Queiruga (1940) fue, hasta 2011, profesor de Filosofía de la Religión en la Universidad de Santiago de Compostela. Está especialmente interesado en trabajar por una fe comprensible y vivible en la cultura (pos)moderna. Tratando siempre de recuperar la experiencia cristiana original, insiste en la necesidad de 1) repensar el concepto de revelación y 2) mantener con estricta coherencia la idea de «Dios que crea por amor», para desde ahí 3) interpretar los principales temas teológicos; insiste también 4) en la necesidad de una renovación «evangélicamente democrática» del gobierno eclesial.

a preocupación por la ortodoxia es una constante en el cristianismo. Porque, como anuncio que renueva la concepción de Dios, inaugurando un nuevo tipo de vida religiosa y fundando nueva comunidad, necesita preservar su identidad y disponer de instancias para lograrlo. Pero esa preocupación vive en la historia y reviste formas distintas, en respuesta a las necesidades y desafíos de cada época. Cuando el cambio cultural es especialmente fuerte, el desafío se radicaliza y el problema resurge con nueva intensidad. El cristianismo lleva tiempo confrontado a uno de los cambios más radicales en la cultura humana: el inducido por la modernidad, tras la ruptura de la síntesis medieval y las nuevas perspectivas abiertas por el Renacimiento, la Reforma y la Ilustración.

Estas reflexiones no pretenden hacer la historia del proceso ni atreverse con toda su complejidad. No discuten ni el hecho ni la necesidad de una ortodoxia. Buscan únicamente descubrir la estructura fundamental que presenta hoy su gestión y postulan una profunda remodelación de su concepto y de su gestión eclesial.

La constitución de la ortodoxia

En los evangelios, aunque la palabra ortodoxia no aparece, está presente su sentido. Jesús ofrece una visión religiosa profundamente renovadora: propone un contenido —«llega el Reino de Dios»—, que exige un cambio —«convertíos»—, convoca al seguimiento -- «quien quiera venir en pos de mí...» y marca una dirección suficientemente unívoca: «¡Apártate de mí, Satanás..., porque tus pensamientos no son los de Dios!» (Mt 16,23). Hay, pues, una «ortodoxia». Pero no es simple anuncio teórico, sino modo integral de vida, donde la caridad debe prevenir la condena: «no juzguéis» (Mt 7,1) y donde la ortopraxis debe verificar la confesión: «No todo el que dice: Señor, Señor...» (Mt 7,21; cf. Lc 6,46). Juan lo dirá admirablemente, definiendo a Jesús como «camino, verdad y vida» (Jn 14,6). Y Pablo, hablando de «caminar rectamente [orthopodein] conforme a la verdad del Evangelio» (cf. Gál 2,14), adelanta la denominación del cristianismo como «camino» (Hch 9,2; 18,25s; etc.) y modo de vida integral: carne y espíritu, individuo y comunidad.

Este núcleo define desde el principio la configuración de la *comunidad* y el estilo de la *misión*. De hecho, Clemente Romano ofrece ya los elementos fundamentales:

Los apóstoles nos predicaron el Evangelio del Señor Jesucristo. [...] [los apóstoles] salieron a dar la alegre noticia [...] e iban estableciendo a sus primeros discípulos por inspectores y ministros de los que habían de creer (1 Clem 42,1-4)¹.

De ese modo la definición y custodia de la ortodoxia fueron asumidas por el ministerio eclesial, para concretarlas en la historia. Pronto se dejarán notar dos derivas importantes:

- 1) La acentuación teórica. Las cartas pastorales hablan ya de paratheke, «depósito» y «herencia», que debe guardarse intacta (1 Tim 6,20;
 2 Tim 1,14.12). Acentuación aumentada con la entrada en el mundo
 griego, marcado por la herencia filosófica (orthós, orthótes, lógos orthós,
 orthodoxein) y por intensas disputas teológicas. No desaparece totalmente la dimensión práctica, presente incluso en Platón, que enlaza el
 Bien y lo Divino; y en Aristóteles, que incluye el recto obrar en la ética²; y teológicamente es preservada por la preocupación pastoral. Pero
 la lucha con las herejías, cuya historia seguirá inextricablemente unida
 a la preocupación ortodoxa, y la constitución medieval de la «ciencia
 teológica», marcarán profundamente el estilo.
- 2) La segunda deriva llega del poder, acentuándose a partir de Constantino: custodiar la ortodoxia coincide a menudo con preservar la unidad del Imperio, y la autoridad eclesiástica incorpora la fuerza coercitiva del poder civil. La disensión y la herejía amenazaban con destruir el *corpus christianum* y podían implicar la pena de muerte (todavía legitimada por Tomás de Aquino). De ahí procede la connotación negativa que frecuentemente conserva la palabra *ortodoxia*.

Fruto de ambas derivas fue también el endurecimiento de la *tradición*, que, de corriente viva que fecunda la historia, fue convirtiéndose en estanque muerto de «tradiciones» que pueden paralizarla. Todo eso explica la evolución hasta nuestros días.

¹ Cf. S. Guijarro, *La primera evangelización*, Salamanca 2013, pp. 13-16.

² Cf. «Orthodoxie, orthodox», *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 6, 1380-1387; «Orthodoxie, Genese und Struktur», *Theologische Realenzyklopädie* 25, 498-507.

El camino hacia el presente: Reforma e Ilustración

La Reforma supuso una fuerte sacudida, quebrando la coraza de las «tradiciones», con la sola scriptura; y llamando a recuperar la experiencia original, con la sola fides. Trento reaccionó, acogiendo parcialmente el desafío y renovando la vida eclesial. El humanismo creyente buscó la renovación, llamando a una ortodoxia más flexible y tolerante, buscando una síntesis más equilibrada. Las guerras de religión lastraron el proceso y estrecharon el espíritu, generando «ortodoxias» polémicamente unilaterales; sin embargo, rompieron la soldadura entre ortodoxia religiosa y unidad política: parcialmente, con el principio cuius regio eius religio (Paz de Ausburgo 1555); y más claramente con el edicto de Nantes (1598), que, al legitimar la existencia de hugonotes y católicos dentro del mismo Estado, abrió la puerta al pluralismo religioso (su revocación en la Paz de Westfalia, 1648, ya no pudo borrar este avance³). El panorama resultaba muy confuso, pero la necesidad de justificar la propia confesión mediante el estudio de las fuentes promovió también el sentido histórico, con fuerte influjo para flexibilizar las posiciones.

Todo el proceso desembocó en el mar agitado de la Ilustración y el nacimiento de la modernidad, que marcó enérgica y claramente la particularidad cultural del cristianismo, provocando una «conmoción en los fundamentos» (Tillich), que obligó a redefinir su identidad y buscar nuevos criterios para la ortodoxia. Porque al nuevo ambiente sociopolítico añadió tres capítulos de enorme relevancia:

1) La *lectura crítica de la Biblia* permitió superar el literalismo que sacralizaba la letra como oráculo divino y por tanto criterio intangible e inmutable. Inauguró así un proceso imparable, que se fue profundizando al descubrir no solo distintas tradiciones en la Biblia, sino también distintas teologías, llegando a poner en cuestión la unidad del canon⁴. Además se estudia la intrínseca y múltiple inclusión

³ Aspecto bien resaltado por D. L. Holland, «Heresy. Renaissance and Later», en *Dictionary of the History of Ideas* II, 1973, pp. 424-431.

⁴ Recuérdese E. Käsemann, «Begründet der neutestamentlíche Kanon die Einheit der Kirche?», en *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Gotinga ⁴1965, pp. 214-223.

del pensamiento bíblico en su contexto sociocultural; y, si ya en el siglo XIX la Escuela Histórica de las Religiones mostró sus profundas afinidades con las religiones del entorno, hoy no cabe ignorar el diálogo universal de las religiones. Difícilmente cabe calibrar la importancia de cambio tan radical.

2) La teología positiva resaltó con fuerza creciente el carácter profundamente condicionado del dogma. Supuso ante todo el final de la Konklusionstheologie, que veía cada dogma como una conclusión estrictamente lógica de los principios evidentes de la fe, empezando a comprenderlo como fruto vivo de una experiencia multidimensional e inagotable que, centrada en Jesucristo como «el todo del dogma»⁵, se alimentó de la predicación, la catequesis, la liturgia y de toda la vida eclesial, al tiempo que recibía profundos influjos de la cultura grecorromana. Finalmente puso al descubierto no solo la enorme complejidad teórica de las discusiones, que necesitaron un secular ejercicio de trial and error para ir determinando la «verdad ortodoxa», sino también el influjo práctico de las luchas de poder tanto eclesiástico como político.

La conmoción que estos estudios han supuesto está todavía lejos de una asimilación adecuada. Basta pensar en la teología liberal y atender a la discusión originada por Walter Bauer, al afirmar que la ortodoxia constituyó la unificación —tardía e impuesta por una autoridad central— de una pluralidad de doctrinas que competían entre sí⁶. Las justas críticas a que fue sometida no niegan ni el hecho de la pluralidad ni las incertidumbres, imprecisiones, unilateralidades e insuficiencias del proceso. En este sentido resulta enormemente ilustrativo repasar los ensayos reunidos con el título significativo «La formación de la ortodoxia»⁷. Vale la pena espigar

⁵ H. de Lubac, «Le problème du développement du dogme», Recherches de Science Religieuse 35 (1948) 156.

⁶ Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tubinga 1934 (reeditada por G. Strecker, Tubinga 1964). Resulta también relevante A. Le Boulluec, La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles, 2 vols., París 1985.

⁷ The Making of orthodoxy: essays in honour of Henry Chadwick (R. Williams, ed.), Cambridge University Press 1989. Resulta también instructivo un repaso del libro: L. Swidler y P. E. Fransen (ed.), Authority in the Church and the Schillebeeckx Case, Nueva York 1982.

algunas afirmaciones que hacen intuitiva su importancia: «en el año 318 no había una respuesta reconocida universalmente como ortodoxa a la pregunta de cuán divino es Jesús» (R. Hanson, p. 143); «incluso la opiniones de Arrio cuando fueron propuestas inicialmente podían ser vistas (como las vio Eusebio de Cesarea) como no más que una versión radical de una tradición teológica aceptable» (id., p. 144); «escritores usualmente contados como ortodoxos, pero que vivieron uno o dos siglos antes del surgimiento de la controversia arriana, como Ireneo, Tertuliano, Novaciano y Justino Mártir, sostuvieron algunas opiniones que más tarde, en el siglo IV, fueron acusadas de heréticas» (íd., p. 152); la misma controversia entre Eunomio y los Capadocios «es más bien una línea que separa dos comprensiones de la fe, ambas igualmente preocupadas por ofrecer una fe razonable como camino de salvación» (M. Wiles, p. 172); los pelagianos «rompían reglas todavía no hechas [...] Lo que cristalizó de este conflicto no fue solo una nueva "herejía": fue también una nueva "ortodoxia"» (R. A. Markus, p. 215); el mismo Vicente de Lerins, a pesar de su famoso principio de continuidad uniforme, pensaba que «lo "ortodoxo" no era ya co-extensivo con lo "verdadero"» (íd., p. 220).

3) La autonomía de las ciencias y la filosofía se sumó a la autonomía política. El cristianismo vio como los distintos estratos culturales fueron mostrando su capacidad de organizarse etsi Deus non daretur, haciendo que el concepto de ortodoxia tuviese que reformularse también frente a la cultura profana. De entrada, pareció reducir y aun anular el espacio para la religión, y, de hecho, propició el inquietante avance del ateísmo. Pero, como sucedió con la pérdida de los Estados Vaticanos, posibilitó también que la religión se concentrase en su competencia específica (así nació, por ejemplo, la preocupación por la «esencia del cristianismo»: Feuerbach, 1841; Harnack, 1900). Como contrapunto, también la secularidad es llamada a reconocer sus límites frente a la religión. Ulrich Beck lo ha expresado bien:

La religión, después de pasar por el bautismo de fuego de la secularización, sabe que tiene límites y, por lo tanto, que le es necesario autolimitarse. Fundamentar y pregonar las leyes del cielo y de la tierra con los medios de la religión ya no funciona. Y a la inversa, imaginarse una «salvación terrenal», es decir, una sociedad organi-

zada de tal manera que se contentase consigo misma, es una exaltación del secularismo condenada al fracaso⁸.

En consecuencia, la especialización cultural ha reconfigurado el problema de la ortodoxia. No ya confusión entre religión y cultura, con inevitable conflicto de competencias. Sino *relación*, respetando las autonomías específicas, y posibilidad de colaboración. La reconfiguración no resulta fácil. No está lograda todavía en el tema concreto de la *acción divina*, tan paradigmático para todo el problema: acogiendo el avance cultural, el deísmo defendió la autonomía del mundo; pero la justa reacción contra la pasividad deísta no logró superar un «deísmo intervencionista»: reconoce la autonomía, pero la viola admitiendo intervenciones puntuales, por ejemplo, cuando sigue hablando de «gracias actuales» como acciones categoriales, pidiendo curaciones y esperando «milagros»⁹. Lo decisivo es que, como problema general, el nuevo equilibrio constituye una tarea central de la teología. De hecho, abre uno de los frentes donde hoy se juega la ortodoxia.

La ortodoxia ante la cultura secular: de Barth a Milbank

De hecho, se manifestó crudamente en la tensión neo-ortodoxia/ liberalismo. La perspectiva histórica aminoró la tensión, pero deja pendiente la resolución: sigue siendo nuestra tarea, a un tiempo más clara y más compleja. Por eso no conviene apresurar los juicios o las descalificaciones, juzgando la intención ajena desde la perspectiva propia. Con ese proceder se cometieron muchas injusticias, dañando la fraternidad teológica. A continuación tomaré los ejemplos no

⁸ El Dios personal, Barcelona 2009, p. 35.

⁹ Lo trato en *Fin del cristianismo premoderno*, Santander 2000. J. Milbank expresa bien su sentido: *The suspended Middle. Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural*, SCM Press 2005, pp. 92-93: «La causalidad divina empezó siendo pensada como influencia "general", suplementada a veces por influencias "especiales" —los milagros y la acción de la gracia—. Entonces ambas influencias divinas colaboran con las causas finitas específicas en un *concursus* compartido, que implicaba una división y regulación reales en el mismo plano óntico».

como descripciones exactas, sino como muestras esquemáticas, casi «tipos ideales», que, señalando extremos, ayuden a la comprensión.

Cuando en 1950 Paul Tillich iniciaba su *Teología sistemática*, criticó la ortodoxia fundamentalista e insistió en la necesidad de respetar la «situación», conjugando permanencia y actualidad. Karl Barth tenía razón contra la síntesis liberal (interpretada por él, no sin grave injusticia, como mera acomodación al presente), buscando defender lo permanente de la fe; pero rompía el equilibrio, descuidando la actualización: «no porque habla de más allá de toda situación, sino porque habla desde una situación del pasado». Tillich, acéptese o no íntegramente su «método de correlación», diagnosticaba bien: solo encarnándose en la «situación» actual puede lo permanente ser tradición viva¹⁰.

Actualmente John Milbank reproduce la tensión, hablando de «Ortodoxia radical», abruptamente contrapuesta a la autonomía secular; y seguramente no es casualidad que también él remita al pasado medieval. Con amplia erudición y en polémica constante con las filosofías y teologías que acentúan lo secular, su postura es rígida: niega toda posibilidad de una esfera secular autónoma, interpretándola como «un territorio independiente de Dios» y afirmando que solo el cristianismo, con su gratuidad reconciliada, puede librar del nihilismo a que indefectiblemente llevan las teorías seculares, apoyadas en la violencia¹¹.

Pero sería injusto limitarse a este esquema. Milbank no es una repetición de Barth. Él parte de una grande y certera afirmación. Acogiendo e incluso radicalizando la iniciativa de Henri de Lubac, abandona el dualismo natural-sobrenatural y niega cualquier «naturaleza pura»: la creación está intrínsecamente finalizada a la comunión con Dios, y por tanto la fe implica afirmar que solo en Dios encuentran su verdad última el mundo y el ser humano. En consecuencia, convoca a «la tarea infinita (práctica y teórica) de *re-leer* el

¹⁰ Cf. Systematic Theology, Nueva York-Evanston 1951, pp. 3-8 (trad. esp. Teología sistemática, Sígueme, Salamanca 1982).

¹¹ J. Milbank, *Theology and social theory: beyond secular reason*, Blackwell ²2006; *Radical Orthodoxy. A new theology*, Edited by J. Milbank et al., Londres y Nueva York 1999; cf. D. F. Pilario, *Back to the Rough Grounds of Praxis*, Lovaina 2005, passim; principalmente pp. 269-283.

todo de la realidad humana a la luz de la gracia» ¹². Su amplia retórica y la unilateralidad polémica pueden cubrir muchas veces la profunda verdad de esta afirmación. Pero no es menos retórica la afirmación contraria de quienes dan como obvio e indiscutible que *la* cultura moderna es —toda y en cuanto tal— atea, como si las cosmovisiones religiosas fuesen necesariamente restos obsoletos antimodernos. La manera abierta y directa de plantear el desafío tiene el mérito no pequeño de obligar a que *tanto las interpretaciones creyentes como las ateas* deban justificar su pretensión de verdad.

Su limitación radica, creo, en la insuficiente diferenciación de niveles: en este problema, polemiza casi exclusivamente con las «filosofías» o «teorías» sociológicas (con los distintos «mitos» o «logos»), sin detenerse en los funcionamientos directamente «científicos», es decir, los referidos a las leyes intrínsecas de los funcionamientos mundanos. En consecuencia, tiende a ignorar su autonomía específica, distinta de la correspondiente al nivel referido a las cuestiones de sentido. Por eso acaba reproduciendo, desde el extremo opuesto, el exclusivismo barthiano: Barth, partiendo de que «Dios está en el cielo y tú en la tierra», anula la autonomía desde fuera, por negación dialéctica de su consistencia frente a lo Divino; Milbank procede en la dirección contraria: la ahoga desde dentro, por disolución, «sobrenaturalizando lo natural»¹³. En justicia hermenéutica, sería necesario precisar más, pero acaso un ejemplo permita aclararlo: para operar un corazón, se necesita un cirujano competente en ciencia médica, sea crevente o ateo; la diferencia está en la integración existencial del ejercicio (en cuanto creyente, el cirujano puede verlo como prolongación de la acción divina, dimensión que no reconoce el ateo). No existe una «cirugía cristiana» (y tampoco «atea»), pero sí un «modo cristiano» (y también «ateo») de vivir y dar sentido a la cirugía.

Sin embargo, la versión de Milbank no constituye una fatalidad inevitable para su intención profunda. Lo que busca es impedir que «se disuelva la mundanidad», porque, según él, la perspectiva teoló-

¹² The Suspended Middle, op. cit., p. 42.

¹³ Es, según él, la versión francesa (Lubac) frente a la alemana (Rahner), que «naturaliza lo sobrenatural».

gica es «la única capaz de preservar la realidad finita»¹⁴. De ahí que sea posible aprovechar su llamada, equilibrándola con la defensa unívoca y solemne que el Vaticano II hace de la *autonomía*. En el nivel, digamos, «científico», el concilio la considera exigencia «absolutamente legítima» y «voluntad del Creador», afirmando que «las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre debe descubrir, emplear y ordenar poco a poco». Pero en el otro nivel, preserva las dos instancias fundamentales: 1) la autonomía no implica que «la realidad creada es independiente de Dios» y 2) *desde la fe y atendiendo al sentido último*, legitima el desafío de Milbank: «la criatura sin el Creador desaparece (*evanescit*)»¹⁵.

La autonomía así entendida, gracias a la distinción de niveles, permite un diálogo realista, que delimite el justo lugar hermenéutico de la ortodoxia religiosa en el diálogo con la cultura secular (con evidentes repercusiones en la dinámica interna de la teología). Una afirmación de Walter Kasper ayuda a comprenderlo: «Dios no es solo [...] la respuesta a todas las preguntas; es también la pregunta a todas las respuestas» ¹⁶. En el primer nivel, la autonomía muestra, en efecto, que la religión debe renunciar a la competencia en los funcionamientos mundanos: esa es la dura lección que le enseñaron los falsos conflictos con la ciencia y aun con la reflexión ética. Pero, justo por eso, en el otro nivel, la religión constituye una inagotable instancia crítica, cuestionando las respuestas que pretenden clausurar sobre sí misma la inmanencia mundana: ahí reside la razón del desafío milbankiano.

Repensar la ortodoxia: autonomía y hermenéutica

Estas distinciones delimitan bien la estructura actual del frente más específico de la ortodoxia. La secularización, afirmando la autonomía, sitúa la religión en su justo terreno. No como experta en toda la realidad creada, sino como especializada en una *perspectiva espe*-

¹⁴ Radical Orthodoxy, op. cit., pp. 3-4.

¹⁵ Gaudium et Spes, n. 36.

¹⁶ Glaube und Geschichte, Maguncia 1970, p. 252.

cífica: descubrir la transparencia de lo real hacia Dios, el fundamento trascendente que lo sostiene y finaliza.

1) Esta perspectiva se presenta en el conjunto de escritos y tradiciones que forman la *Biblia*. De hecho, la constitución del canon representa la primera y fundante plasmación de la ortodoxia cristiana. Mientras se interpretó como «dictada» literalmente por Dios, la Biblia representaba la ortodoxia en «estado puro». Pero las marcas de su milenaria gestación cultural, la necesidad de traducción a otros idiomas y el encuentro con la cultura grecolatina impidieron ignorar que era necesario interpretarla, haciendo indispensable discutir y decidir dónde estaba la auténtica ortodoxia. Los *concilios* atendieron a las cuestiones decisivas, frente a posibles desviaciones o «herejías». La *teología*, como anuncio pastoral y reflexión sistemática, ante los desafíos socioculturales, fue completando la visión de conjunto.

Al final de la patrística quedó de algún modo constituido el *corpus* fundamental de lo ortodoxo. Tomándolo como modelo, la Escolástica realizó su trabajo sistemático bajo el signo de la *continuidad*, fiel al Lerinense: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*, todavía revalidado por el Vaticano I¹⁷. Existieron numerosas y profundas diferencias, tanto sincrónicas, por ejemplo, entre alejandrinos y antioquenos, como diacrónicas, entre la patrística y el medioevo (Buenaventura nunca se reconcilió con la teología «ciencia aristotélica» de Tomás). Pero se mantuvo dominante el presupuesto de la continuidad: todavía en 1950 la *Humani generis* rechazó la distinción de la *Nouvelle Théologie* entre la «afirmación» de la fe y los «conceptos» de su interpretación teológica.

2) Pero el cambio político, la presión historiográfica, la crítica bíblica y la profundidad epocal de *la ruptura moderna* hicieron imposible mantener esa visión de la continuidad. Aconteció un cambio de paradigma que obliga a repensarlo todo. Por algo hablamos hoy de «época hermenéutica» de la razón¹⁸, en general, y de la teología,

 $^{^{17}\,}$ Dei Filius (DH 3020); cf. H. R. Dorbner, «Vinzenz von Lérins», Lexikon für Theologie und Kirche $10,\,^32006,\,pp.\,798-799.$

¹⁸ J. Greisch, L'âge herméneutique de la raison, París 1985.

en particular¹⁹. Debemos contentarnos con unas indicaciones sobre dos factores elementales.

La *autonomía* no cierra la apertura a lo divino, pero, al cambiar radicalmente la visión de la realidad, impone un cambio paralelo en la teología, pues la realidad constituye el «texto» cuya interpretación religiosa propone: piénsese en la relectura del Génesis (creación, pecado original, etc.) inducida por la astronomía y la evolución. En este sentido, además del aludido impacto sobre el concepto de *acción de Dios* en el mundo, se impone otro muy decisivo sobre la idea de revelación.

La revelación no puede verse ya como un dictado milagroso, que rompe las leyes de la subjetividad humana, sino realizándose en y a través de la reflexión creyente, que descubre la realidad como creación libre y amorosa que está manifestando —revelando— a Dios y su voluntad para nosotros (cf. Dei Verbum, n. 2). Esta manifestación es tan actual y tan dirigida a nosotros como a los primeros en descubrirla y anunciarla. Por eso podemos aceptar «mayéuticamente» lo revelado: gracias a la Biblia (fides ex auditu), pero llamados a verlo por nosotros mismos: que Dios es Abbá y perdona incondicionalmente lo sabemos por Jesús; pero nos convence y lo aceptamos, en libre y crítica responsabilidad, porque, gracias a él, comprendemos que eso es lo que Dios nos está diciendo también a nosotros; de otro modo, no habría revelación viva, sino fideísmo ciego y repetición vacía. Kierkegaard quiso expresarlo hablando de la igualdad entre los «discípulos de primera y segunda mano»²⁰.

3) De ahí la importancia central de la *hermenéutica*. Ante todo, porque subraya la diferencia entre experiencia e interpretación. Re-

¹⁹ «La théologie dogmatique à l'âge herméneutique», en C. Geffré, *Un nouvel* âge de la théologie, París 1972, pp. 43-46.

²⁰ Un ejemplo gráfico: 1) las manzanas caían y siguen cayendo delante de todos, pero solo Newton fue el primero en descubrir ahí la gravitación universal; 2) gracias a él, todos podemos verlo hoy; pero ya no simplemente porque lo dijo él, sino porque nosotros mismos lo vemos y comprobamos. Lo estudio con detalle en: *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*, Madrid ²2008 (sobre Kierkegaard, pp. 168-180: «Fascinación y rechazo en Kierkegaard»).

forzando los resultados de la crítica bíblica, marca el *fin del biblicis-mo*, pues la Biblia misma aparece ya como interpretación —increíblemente múltiple y fuertemente condicionada— de la experiencia originaria. Además, permite aprovechar las riquezas presentes en la complejísima gestación histórica de la ortodoxia, tanto en modo positivo en cuanto recolección de sentido (Gadamer, Ricoeur), como en la sospecha frente a las deformaciones culturales o a las imposiciones y ocultamientos del poder (Escuela de Fráncfort), e incluso pensando lo impensado en la tradición (Heidegger).

Se abre así un campo de enorme fecundidad teológica. La ortodoxia no se busca solo en los conceptos teóricos, sino también más abajo, en el humus fecundo e inagotable de lo práctico y experiencial. De hecho, acaso por un certero instinto teológico, de ahí reciben su vigor la teología positiva, la renovación patrística, los movimientos litúrgicos y catequético, así como las teologías de la praxis. Se manifiesta también en la nueva visión de la «historia de las herejías», que no es simple catálogo de errores, sino también —piénsese, por ejemplo, en los nuevos estudios sobre Arrio o Pelagio— reconocimiento de aspectos importantes de la verdad, que conviene recuperar.

4) Pero comprender la revelación como proceso «mayéutico» permite descubrir todavía un segundo aspecto muy importante, apenas presente en la revolución hermenéutica: la interpretación no remite solamente a los textos bíblicos. Como he dicho: el profeta o mediador de la revelación es solo el «primero» en descubrir lo que Dios está revelándonos a todos, pero la presencia activa y reveladora de Dios que anuncia está tan viva y actuante en la actualidad como en el momento inaugural. Por tanto, Dios «habla» a quien escucha hoy la palabra bíblica con el mismo amor con que habló al profeta original: en definitiva, este hace de «partera» para que todos podamos percibir lo que Dios quiere revelarnos también hoy, a todos.

En consecuencia, la comprensión creyente no queda limitada a comentar o interpretar los textos de la Biblia y la tradición. Son necesarios y nunca bastante estudiados, pero su interpretación no queda prisionera en el juego infinito de espejos, que amenaza a la consideración intertextual. Porque los textos remiten a la Presencia viva que, habiéndolos suscitado como interpretación creyente en su tiempo,

lugar y cultura, sigue llamándonos para que también nosotros, gracias a ella, la interpretemos en las condiciones de nuestro tiempo, lugar y cultura. En terminología fenomenológica: permite una «reducción» que llegue al acontecer fundante, a la «dación originaria», dejándose aleccionar por la «cosa misma» (Gadamer)²¹. Esto tiene aplicación decisiva al introducir una importante distinción en el problema siempre candente de la verificación de la ortodoxia.

La verificación actual de la ortodoxia

Así pues, también la ortodoxia está entregada a la historia: ni los acentos ni los criterios son los mismos en las distintas épocas. Constatarlo constituye una advertencia saludable contra cualquier estrechamiento dogmático, y llama a escuchar las llamadas, las posibilidades y los desafíos de la nueva situación. Sobre todo, permite distinguir el carácter peculiar que la ortodoxia reviste en la cultura actual.

La ortodoxia bajo el signo de la «continuidad horizontal»

En esta búsqueda ayuda distinguir una estructura del dinamismo histórico en tres períodos recurrentes: 1) *adquisición* de nuevos datos y experiencias, 2) *elaboración*, buscando una nueva comprensión, 3) *síntesis* unificadora. Las síntesis vuelven a romperse, reiniciándose el proceso²². Según se abra el ángulo cronológico, varía la amplitud de los períodos. Un ejemplo, de carácter intermedio, podría ser el

²¹ Creo que esto confluye, fortificándolo, con el esfuerzo de la actual fenomenología francesa de la religión. En este sentido es tan acertado como injusto el libro de D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Léclat 1991. Cf. J. Greisch, *Le bouisson ardent et les lumières de la raison. II Les approches phénoménologiques et analytiques*, París 2002, pp. 241-372.

²² Con terminología algo diferente, lo propuso Max Müller, *Lectures on the Science of Language*, Londres 1861. A. Amor Ruibal, tras un rechazo inicial (*Los problemas fundamentales de la Filología Comparada I*, Santiago 1904, pp. 29-30.66.74-76), la adoptó y profundizó en el largo recorrido de su obra principal *Los problemas fundamentales de la Filosofía y el Dogma*, en los tomos I-VII, Santiago 1914ss.

proceso: renovación carolingia → renacimiento del siglo XII → síntesis clásicas del siglo XIII.

Ampliando más el ángulo, cabe interpretar la situación actual de la «ortodoxia» como un período de profunda y compleja *elaboración*, tras la ruptura de la *síntesis* medieval, debido a la *adquisición* de nuevos datos y experiencias por el impacto del nominalismo, el humanismo, la revolución científica, la entrada del sujeto en la filosofía y la eclosión de lo social. Lo muestran no solo la enorme profusión de teorías e iniciativas, sino también un horizonte donde todavía no aparecen «síntesis» capaces de cierta unificación²³. Lo fecundo de esta clasificación es que permite comprender dos cosas decisivas: 1) el énfasis en la *continuidad* que caracterizó la teología (casi) hasta el Vaticano II y 2) la evidencia de que ya no es posible mantenerla.

En efecto, la síntesis medieval —sobre todo su configuración por Tomás de Aguino— se impuso con tal fuerza, al ser concebida como construcción acabada e incluso insuperable, que lo que importaba era continuarla y explicarla. La «teología de las conclusiones», las sucesivas «restauraciones» (neo)escolásticas, las resistencias oficiales a toda innovación radical en la interpretación de la Escritura y del dogma, la violenta represión del modernismo, los frenos a los movimientos de renovación (incluida la Nouvelle Théologie), los intentos (afortunadamente minoritarios, pero sintomáticos) de volver a santo Tomás (¡todavía hoy!), la misma resistencia a la renovación promovida por el Vaticano II, etc., lo demuestran hasta la saciedad. La «verificación» asumía así un carácter decisivamente horizontal. deductivo, buscando asegurar la fidelidad al «depósito», mediante la continuidad con la interpretación recibida. Mientras que lo tradicional era garantía de ortodoxia, lo nuevo aparecía inevitablemente como peligro, desviación o herejía.

²³ Cf. J. Melloni, *Hacia un tiempo de síntesis*, Barcelona 2011, no alude a esto, pero puede ilustrarlo. No entro en el problema de la «posmodernidad», pues, en mi opinión, más que un cambio de fase, supone un «avatar» intermedio *dentro* de la «elaboración» moderna.

No se trata, claro está, de negar toda preocupación por asegurar la continuidad de la fe²⁴. Pero resulta evidente que es preciso cortar el nudo gordiano con que aparecían atadas la *fe* y su *interpretación* tradicional. Esta constituye ciertamente una mediación indispensable, pues, como sucede con toda experiencia, la fe siempre es recibida como ya interpretada. Pero tal mediación nunca es exhaustiva, y la fe sigue siempre irreductible, como instancia propulsora hacia nuevas interpretaciones y como criterio inapelable de su legitimidad. De hecho, a pesar del dominio ejercido por la imposición autoritaria del criterio horizontal —a veces con duros costos de retraso histórico e incluso de graves sufrimientos personales—, la experiencia creyente nunca se rindió. Siguió suscitando iniciativas de renovación, no solo teóricas, sino también de carácter *práctico y vivencial*, desde la *devotio moderna* y la revolución modernista, hasta las diversas modalidades de cristianismo social y las teologías de la praxis.

La ortodoxia bajo el signo de la «verificación vertical»

Tales iniciativas, sin anular lo anterior, apuntaban claramente a complementarlo en dirección a la experiencia originaria: a una verificación que podemos llamar vertical. No fue casual que, con el avance y maduración de las tensiones, se insistiese en valorar la experiencia, hasta llegar, por un lado, a cierta «inflación» (Althaus) y exponerse, por otro, a la sospecha y a la condena. Más significativa resulta todavía la introducción por la Nouvelle Théologie del término ressourcement, «vuelta a las fuentes», presentando la patrística como una alternativa renovadora a la continuidad del tomismo (no sin las correspondientes protestas y denuncias, que la interpretaban como ruptura)²⁵. Todo ello encuadrado a su vez en la renovación de la exégesis, que, yendo más abajo, buscaba el contacto inmediato con las fuentes primigenias.

²⁴ Tema bien tratado por G. Canobbio, «Come si fa teologia *nella* tradizione? I soggetti, l'autorità e le autorità», que aparecerá en las Actas del Congreso de los teologos italianos *Fare teologia nella tradizione*, Milán 2014.

²⁵ Cf. E. Fouilloux, *La collection «Sources chretiennes»: Editer les Peres de l'Église au XX*^e siècle, París 1995, sobre todo: «Du retour aux sources», pp. 218-227.

Pero conviene profundizar el sentido de esa «vuelta», procurando alcanzar la última «reducción». Es ciertamente innegable la mayor proximidad que los Padres y sobre todo la Escritura mantienen con la experiencia originaria: de ahí su capacidad de renovación. Con todo, no cabe ignorar que también ahí se trata de *interpretaciones*. La misma Escritura aparece claramente trabajada por un enorme pluralismo, en muchos aspectos irreductible, con duras tensiones prácticas y hondas diferencias teológicas. Su cercanía no es in-mediatez total, sino una peculiar «transparencia», debida tanto a su cercanía con los acontecimientos como a su lenguaje más espontáneo y menos mediatizado por la especulación.

Esto significa que *los textos como tales no son el último estadio que debe alcanzar la vuelta a la Escritura*. Su transparencia constituye una ayuda inestimable, pero debe incluirse en el proceso «mayéutico» de remisión al origen fundante, a la llamada de la *realidad* misma, en cuanto es en ella donde la manifestación divina, igual que aconteció entonces, sigue aconteciendo también para nosotros. Como los samaritanos a su paisana: hemos venido porque tú nos llamaste, pero ahora «ya lo hemos oído nosotros» (Jn 4,42), también la teología actual debe decir a los textos: vosotros nos ayudáis, pero ahora «todos somos enseñados por Dios» (Jn 6,45; cf. Is 54,13; Jr 31,33-34).

Un nuevo estilo de vivir y practicar la ortodoxia

Las consecuencias son importantes y merecerían un análisis detallado. Atenderé solo a algunas especialmente relevantes, distinguiendo entre las más propiamente teóricas y las referidas al enjuiciamiento moral y convivencia práctica.

Atravesar los textos hasta interpretarlos desde su transparencia a la «cosa misma» —a la presencia viva y revelante de Dios— libra la interpretación de caer en el vértigo de una intertextualidad desbocada, que, como he dicho, amenaza grandes porciones de la hermenéutica actual. Se supera así la «esclavitud de la letra», reconociendo la relatividad de la misma «cultura bíblica», pues el criterio definitivo no es propiamente lo que piensan los autores bíblicos —su teo-logía, en cuanto interpretación dentro de su marco cultural—, sino el

«mundo» de sentido (Ricoeur) abierto por su proclamación. De ese modo, aunque bajo su guía, 1) cada época puede y debe acoger lo que dicen, reinterpretándolo y actualizándolo en la propia cultura, y 2) el mensaje bíblico se abre —en ofrecimiento y acogida— a lo que la presencia viva de Dios, que quiere salvar a todos (1 Tim 2,4), ha manifestado y manifiesta en las demás religiones, acogiendo como revelación auténtica lo que en ellas «hay de verdadero y santo» (Nostra aetate, n. 2). Algo que se extiende incluso a la misma cultura secular, en cuanto sus avances corrigen y enriquecen la «gramática» mediante la cual se interpreta la revelación.

Esa ampliación del espacio hermenéutico hacia su enraizamiento último permite también una acogida amplia y serena del inevitable pluralismo. Ante todo, del pluralismo entre los dos lenguajes fundamentales de la fe: el vivencial confesante y el estrictamente teo-lógico. Los Padres distinguían entre los estilos piscatorie y aristotelice, y Amor Ruibal, sobre todo para explicar la «heterodoxia» de los Padres antenicenos, habla de la didajé como distinta y más fundamental que la gnosis²⁶. Lo cual confluye con la distinción tomasiana entre magisterium cathedrae pastoralis y magisterium cathedrae magistralis. Y aun dentro de cada nivel —incluido el bíblico— conviene reconocer que se puede anunciar lo mismo de la fe, aunque los conceptos sean distintos. Cosa que se acentúa a medida que el trabajo teológico se hace más denso y complejo, porque el pluralismo resulta entonces inevitable y a menudo irreductible. Rahner estaba impresionado por la intensidad actual del pluralismo teológico y, desde la filosofía, Ricoeur habló del inevitable «conflicto de las interpretaciones».

Esto no significa que cualquier expresión religiosa o teológica sea válida y transmita fielmente (un aspecto de) la experiencia. Sino únicamente que, para ser correcta, no precisa agotar la verdad ni excluir todas las demás. Toda expresión concreta resulta siempre deficitaria y parcial, porque ninguna puede agotar el misterio que en ella se

²⁶ Cf. A. Torres Queiruga, *Constitución y evolución del Dogma*, op. cit., pp. 95-103, el autor se apoya en una honda y original fundamentación gnoseológica, que faltó en el modernismo y que, en mi parecer, completa en aspectos importantes la del tomismo trascendental.

anuncia: *experientia semper maior*²⁷. De ahí la sana insistencia actual en el carácter analógico y simbólico de todo enunciado religioso, así como en la necesidad constitutiva del *diálogo* para que, excluyendo el exclusivismo, el pluralismo se convierta en colaboración hacia una verdad menos deficiente.

Esta complejidad se sitúa en la intensa «fase de elaboración» provocada por la modernidad, es decir, en un tiempo que exige búsqueda, tentativa, exploración e incluso conflicto. Comprenderlo así postula un profundo cambio de actitud práctica y vivencial, que necesita tiempo para la maduración, paciencia para los resultados y apertura para la novedad. El realismo y la capacidad movilizadora de esta necesidad se hizo patente en la conmoción y la viva esperanza provocadas por el Vaticano II, que por algo quiso ser «pastoral» y renunció al «anatema». Aunque sea doloroso reconocerlo, resulta innegable que frente a eso en los últimos tiempos se había impuesto un talante de ortodoxia excluyente, que pastoralmente supuso desconfianza crónica y actuación condenatoria para todo intento de renovación; y teóricamente llevó a la confusión desmesurada entre lo pastoral y lo teológico, llegando a convertir un «catecismo» en norma última para enjuiciar los avances de la «teología».

Que «otra ortodoxia es posible» lo muestran también, como queda visto, los estudios exegéticos e históricos. Ellos hacen ver que la verdad de la fe necesita una larga convivencia de visiones plurales, para poder afinar la mayor o menor fidelidad a lo originario. Y sobre todo, que la norma última no operó casi nunca a nivel puramente conceptual. Resulta, por ejemplo, significativo que todavía en tiempo preconciliar Otto Karrer pudiese afirmar: «Entre los protestantes actuales puede hablarse de herejía formal a lo sumo en algunos casos excepcionales; generalmente hay que suponer en ellos la *bona fides*»²⁸.

²⁷ Parafraseo una expresión de J.-Y. Lacoste: «res semper maior», cuya insistencia en la identidad filosofía-teología confluye con la visión «mayéutica» que propongo; cf. su obra *La phénoménalité de Dieu. Neuf études*, París 2008.

²⁸ «Herejía», *Conceptos Fundamentales de la Teología* II, Madrid 1966 (original 1963-1963), pp. 207-208.

Está ciertamente en juego la difícil idea de «verdad religiosa», es decir, la que se sostiene «nostrae salutis causa»²⁹. No es posible entrar aquí en su análisis. Pero, entre solidificarla en conceptos estrechos o entregarla a un relativismo sin contorno, cabe afirmar que existe un amplio espacio donde «la caridad en la verdad», evocada por Benedicto XVI, se realiza también como «la verdad en la caridad». El papa Francisco lo expresó bien, incluso hablando de una cuestión tan debatida como la homosexualidad; «Si alguien es un homosexual que busca a Dios y es de buena voluntad, ¿quién soy yo para juzgarlo?». En el fondo, no hacía más que traducir las generosas palabras del Nazareno: «No juzguéis» (Mt 7,1; Lc 6,37; cf. Mc 4,24).

Esta nueva visión, que hacia atrás enlaza con la experiencia evangélica, abre una clara esperanza de futuro y debe caracterizar todo trato actual con la ortodoxia. Antes de entrar al santuario donde reside la fe de un teólogo y, en general, de cualquier persona, son precisos respeto sagrado y pies descalzos de todo prejuicio; solo así será posible la comprensión y se reforzará la comunión. La ortodoxia dejará entonces atrás la fatídica sombra con que la rodeó el espíritu estrecho del inquisidor, que juzga y excluye, para revestir el espíritu amplio (macrothymía; cf. 1 Cor 13,4) de la caridad, que acoge y expande. No solo será reconocida en su carácter de configuración histórica, sino como tarea siempre en camino, que sabe del riesgo, pero que vive sobre todo en la confianza de una fe que espera realizarse en aquella visión donde, únicamente y por fin, podrán coincidir la fe y la interpretación.

²⁹ Recuérdese la discusión conciliar al respecto: *Dei Verbum*, n. 11; Cf. A. Grillmeier, en *Das zweite Vatikanische Konzil* II, Herder ²1967, pp. 547-548.

Robert Royalty *

LA APARICIÓN DE LA «HEREJÍA» EN EL JUDAÍSMO DEL SEGUNDO TEMPLO Y EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

La noción cristiana de herejía, la idea de que alguien que sostiene Lideas teológicas diferentes debe ser condenado como satánico y excluido de la comunidad, y el género de la heresiología, la retórica de la diferencia demonizada, son esenciales en la formación del cristianismo ortodoxo. Habitualmente, los especialistas han situado el desarrollo de esta idea y el discurso de la heresiología en el siglo II d.C., pero la noción precede al uso técnico del término y se encuentra en textos cristianos del siglo I como en los escritos sectarios de Qumrán. La noción de herejía es fundamental en muchos textos que llegaron a formar parte del Nuevo Testamento.

l cristianismo primitivo fue un movimiento dividido a los pocos años de la crucifixión de Jesús, como muestran las cartas de Pablo, y casi ciertamente ya había divisiones dentro del mismo movimiento de Jesús (Mc 9,34; Mt 28,17). Pero el grupo de cristianos que reivindicaron el título de «ortodoxo» o de pensamiento correcto en el siglo II d.C., sostenía que la verdad revelada por Jesucristo se le dio a los apóstoles originales y solo era

^{*} ROBERT M. ROYALTY Jr. es profesor de Religión en el Wabash College de Crawforsville (Indiana). Imparte docencia allí desde 1999. En su último libro *The Origin of Heresy*, investiga la historia del discurso desde el judaísmo del Segundo Templo hasta el período de la Iglesia primitiva. También ha escrito sobre el libro del Apocalipsis y la literatura apocalíptica; actualmente está trabajando sobre la relación entre las tradiciones bíblicas y coránicas. Wabash College es la sede del Wabash Center for Teaching and Learning in Religion and Theology.

Dirección: Wabash College, 301 W. Wabash Ave., PO Box 352, Crawfordsville, IN 47933 (Estados Unidos). Correo electrónico: royaltyr@wabash.edu

preservada por sus partidarios. Según ellos, la diferencia en el cristianismo era el resultado de errores que surgieron después del tiempo de Jesús y de los apóstoles. Estos cristianos ortodoxos parecían haber inventado la idea de que alguien que sostiene ideas (doxa) diferentes es un hereje: otro endemoniado cuyas creencias le condenan a él o a ella a las garras de Satanás para la eternidad. Mientras que los especialistas han situado, habitualmente, el desarrollo de esta noción y el discurso sobre la herejía en el siglo 11 d.C., la idea de herejía precede al uso técnico del término en los textos cristianos del siglo 1 y los textos sectarios de Qumrán¹.

Las creencias y las prácticas cristianas eran incluso más diversas durante sus primeros siglos de lo que lo son actualmente. Las personas que seguía o creían en Jesús de Nazaret durante los dos primeros siglos, y posteriormente tenían ideas muy diferentes sobre quién era, de dónde procedía y qué significado tenía su muerte —si es que su muerte era realmente importante para ellos—. Un significativo número de textos cristianos primitivos se centran en su enseñanza u orientación más bien que en su muerte y resurrección. A estos otros grupos se les llama frecuentemente cristianos gnósticos, marcionitas, judeocristianos, y de otras maneras. Encontramos varios enfoques sobre la diferencia en estos textos no canónicos, algunos de los cuales analizaremos más adelante. En este ámbito diverso del cristianismo primitivo, la heresiología no es sino un enfoque discursivo sobre la retórica de la diferencia.

Hay importantes cuestiones sobre si debería usarse o no la palabra «cristiano» para describir a estas comunidades de los siglos 1 o 11. El autor de Hechos sitúa sus orígenes en Antioquía en la primera generación del movimiento bajo Pablo y Bernabé (11,26), pero solo aparece dos veces en otros pasajes del Nuevo Testamento (Hch 26,28 y

¹ Sobre los estudios previos véase W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* Fortress, Filadelfia 1971 (trad. ingl. de *Rechtglaubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* Mohr, Tubinga 1934); y A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles. Tome I, De Justin à Irénée*, Etudes Augustiniennes, París 1985. Para un estudio exhaustivo de mi tesis sobre el tema véase R. M. Royalty, Jr., *The Origin of Heresy: A History of Discourse in Second Temple Judaism and Early Christianity*, Routledge, Nueva York 2013.

1 Pe 4,16). Mientras que los especialistas de épocas anteriores usan, al escribir sobre el siglo I, inflexiblemente el término «cristiano» solo para referirse a los autores y grupos del Nuevo Testamento, son hoy muchos los expertos que cuestionan la validez de este término para *cualquier* comunidad del siglo I, prefiriendo, en cambio, otras variaciones, como «el movimiento de Jesús», «comunidades paulinas» y «comunidades centradas en Cristo». En el libro de los Hechos, las cartas de Ignacio y los escritos de Justino Mártir la oposición al nombre «cristiano» era una característica del discurso heresiológico ortodoxo.

Asimismo, los especialistas han criticado una dualidad «judía-cristiana» en los dos primeros siglos². Hay importantes cuestiones sobre el desarrollo, la evolución o los modelos de familia de la «identidad cristiana» o las reconstrucciones históricas de «la separación del judaísmo y el cristianismo» en el siglo 1³. Una cuestión central en estos estudios es el problema de definir esencialmente el judaísmo de los siglos 1 y 11 como «no cristiano». Las identidades religiosas se mantuvieron fluidas durante un tiempo; Juan Crisóstomo exhorta a sus destinatarios «cristianos» a que no sigan asistiendo a la sinagoga y a los templos paganos (*Homilies* 1.v.2, 7, viii.1; 4. vii.2–7). La denominada «división judía-cristiana» comenzó en algún momento del siglo 1, pero no hay acuerdo sobre cuándo llegó a consumarse definitivamente.

Todos los cristianismos son judíos en sus orígenes, de ahí la inutilidad del término «cristianismo judío»⁴. Pero, al tiempo que reconocemos los problemas de identificar una «separación de los cami-

² Véae D. Boyarin, *Borderlines: The Partition of Judaeo-Christianity*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia 2004; D. Buell, *Why this New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity*, Columbia University Press, Nueva York 2005; y J. Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford University Press, Oxford 2004.

³ Véase S. Cohen, The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties, University of California Press, Berkeley 1999; y L. Schiffman, Understanding Second Temple and Rabbinic Judaism, Ktav, Jersey City, N.J., 2003.

⁴ Como es usado por D. Hagner, «Matthew: Apostate, Reformer, Revolutionary?», New Testament Studies 49 (2003) 193-209.

nos» en los dos primeros siglos, constatamos la existencia de un grupo de textos que se centran, de formas diferentes, en Jesús⁵. Yo utilizo los términos «cristiano» y «ortodoxia» con mucha más libertad que otros especialistas que analizan el origen de la noción de herejía. Esto no significa identificar o priorizar una «esencia ortodoxa» cristiana, sino comparar diferentes textos cristianos con el objetivo de averiguar el origen del discurso de la herejía. En el grupo de textos sobre Jesús a finales del siglo I —es decir, textos cristianos— hay algunos que resaltan la diferencia misma como central para la identidad del grupo: «Nosotros somos los verdaderos cristianos y ellos no lo son».

Las características retóricas de la primitiva heresiología cristiana incluyen: 1) la creencia de que la salvación depende de lo que una persona piensa o cree, más bien que de las costumbres o las prácticas; 2) una noción escatológica apocalíptica de que la diferencia o el desacuerdo son demoniacos, lo que conduce a la confrontación con los adversarios; 3) la valoración de la ideología de la tradición recibida, incluida la idea de que la comunidad «ortodoxa» mantiene la verdad original y, por consiguiente, toda diferencia es una desviación; 4) la doxografía de las creencias opuestas; y 5) la construcción de una red universalizada de oposición⁶. La noción de herejía incluye una teoría sobre el origen de la diferencia dentro de la comunidad, habitualmente apocalíptica o demoníaca. Estas varias características retóricas poseen contextos ideológicos y funciones políticas diferentes en las comunidades y los discursos cristianos primitivos, que emergieron plenamente a comienzos del siglo II.

Las tradiciones israelitas antiguas incluyen numerosos ejemplos de diferencia y desacuerdo sobre lo que nosotros llamaríamos materias religiosas. Incluso en los antiguos mitos de la Torá encontramos conflictos sobre la función profética de Aarón y Miriam (Ex 32,1-35; Nm 12,1-15). El conflicto en 1 Re 13,1-32 entre el «hombre de

⁵ Véase W. Meeks, «Breaking away: Three New Testament Pictures of Christianity's Separation from the Jewish Communities», en J. Neusner y E. S. Frerichs, *«To See Ourselves As Others See Us»: Christians, Jews, and «Others» in Late Antiquity*, Scholars Press, Chico 1985, pp. 93-115.

⁶ Véase Royalty, Origin of Heresy, pp. 26-27.

Dios» de Judá y el anciano profeta sobre la verdadera y la falsa profecía en Betel, termina con la muerte del sureño por seguir la profecía del norteño. Entre los profetas escritores, Jeremías informa de los enormes conflictos con otros sacerdotes y profetas de Jerusalén durante el asedio babilónico. Jeremías explora la cuestión del origen de la falsa profecía y la genealogía del error más detalladamente en 14,13-16 y 23,9-10, en un ataque contra la moralidad, la teología y las fuentes de la profecía de sus adversarios. Pero en Jr 30–31 el profeta imagina la restauración definitiva de todo Israel y no adopta un viraje heresiológico. La unidad predomina.

La aparición de diferentes sectas y partidos en el judaísmo del Segundo Templo introduce más conflictos y reacciones discursivas diversas con respecto a la diferencia dentro del judaísmo. Los manuscritos de Qumrán testifican intensas diferencias con otros dirigentes y comunidades judías. Mientras que el desacuerdo y la condena de los otros pueden inferirse en numerosos manuscritos, los tres textos que describen la historia y la vida de la comunidad de la Alianza son centrales en la naciente heresiología de Qumrán. El primero es 4QMMT, Migsat Ma'aśē ha-Torah o Una carta haláquica, que describe las diferencias entre el autor, el «Maestro de Justicia», y las anónimas autoridades religiosas de Jerusalén sobre la interpretación de la ley judía. Explicando doxográficamente los puntos de diferencia y usando las frases «nosotros decimos que» y «nosotros pensamos que», 4QMMT define a la comunidad de la Alianza recurriendo a la oposición entre «nosotros» y «ellos». La doxografía es una característica central de la heresiología; las posiciones de los «herejes» deben explicarse, refutarse y demonizarse.

Otras importantes características heresiológicas en los manuscritos son el sectarismo, el dualismo apocalíptico y la escatología. Lo vemos con toda claridad en el *Documento de Damasco* (CD), un texto de constitución que incluye la historia (o historias) de la Comunidad de la Alianza de Qumrán⁷. Este texto es profundamente dualista

⁷ Véase C. Hempel, «Community Origins in the *Damascus Document* in Light of Recent Scholarship», en D. W. Parry y E. C. Ulrich (eds.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues*, Brill, Leiden 1999, pp. 316-329.

en múltiples niveles. Socialmente, CD describe una terrible oposición entre la Alianza, que sigue al Maestro de Justicia, y los «hijos de Belial», seguidores del «Escarnecedor» que descarrió a Israel. Ideológicamente, este dualismo se extiende a la interpretación de la *halaká*. El documento mantiene que la Alianza posee la comprensión correcta del sabbath, las fiestas y los caminos verdaderos. Finalmente, Dios ha creado un universo dualista. El texto se inicia mencionando una disputa entre Dios y «toda carne» (1,1) y dice que los «escarnecedores» estaban predeterminados como malvados (2,1-13). La *Regla de la Comunidad*, un texto posterior a CD, describe un dualismo similarmente predeterminado inherente a la naturaleza humana entre los hijos de Israel y los hijos de Belial (1QS 3,12–4,25).

El Documento de Damasco fundamenta la historia de la Alianza en la historia bíblica, remontándose hasta la caída de los Vigilantes en Gn 6,1-4, desarrollada en 1 Henoc 6–10, y la disputa entre Moisés y Aarón y los magos egipcios Janés y Jambrés (CD 3,19). Esto cumple dos funciones retóricas importantes en el desarrollo de la heresiología. En primer lugar, la comunidad de la Alianza de Qumrán es el «verdadero Israel». Todos los que están fuera de ella —la jerarquía del templo, los demás judíos y los kittim o romanos— son los «hijos de Belial». Además de forjar la ideología del dualismo sectario extremo, este elemento construye también una red de oposición en la que todos los ajenos a ella se unen en una oposición demoniaca. Otros textos judíos del período asmoneo, al contrario, elaboraron conscientemente una identidad unificada e inclusiva de Israel. El libro 1 Macabeos, que es pro-asmoneo, recurre a las imágenes bíblicas y a la historia de Israel para apoyar a la dinastía asmonea, asociando a Judas, Simón y Jonatán con Moisés, los Jueces y David. En contraste con los textos sectarios de Qumrán, 1 Macabeos construye la visión de un Israel unificado en oposición a y objeto de la oposición de las naciones o los paganos. La noción de un Israel unificado en 1 Macabeos tiene más en común con Jeremías que con el Documento de Damasco, que resalta el viraje heresiológico dualista en Qumrán.

Aunque no existe ninguna conexión directa probada entre Qumrán y Jesús, la comunidad de la Alianza y el cristianismo primitivo compartían un entorno ideológico. El *Documento de Damasco* descri-

be diferentes «campamentos» de la Alianza, sugiriendo que el movimiento se extendía más allá de las fronteras de Oumrán. Josefo también habla de diversos grupos de esenios que viven en diferentes zonas de Judea, casados y con familia (Guerra 2,124.160-161). Si bien la Regla de la Comunidad nos presenta un grupo muy estrictamente definido, el movimiento poseía una influencia más amplia y un círculo de asociados. Los especialistas debaten sobre si Juan el Bautista estaba asociado directamente o no a la comunidad de Oumrán. Pero la cosmovisión escatológica compartida e incluso el uso común de Isaías 40,3 en la Regla y en los evangelios canónicos para referirse a Juan, sugiere que el cristianismo primitivo en Galilea v Iudea se desarrolla, en parte, desde el mismo tronco escatológico que Oumrán. Josefo describe a otros profetas y personajes mesiánicos que estuvieron a la cabeza de diversos grupos en el siglo I, como Teudas y el Egipcio (Guerra 2,261-263; Antigüedades 20,97-98)8. También los movimientos de Juan y de Jesús atrajeron a judíos con mentalidad apocalíptica. Es totalmente posible que los seguidores de Jesús o Juan tuvieran relaciones con la comunidad de Oumrán. Con esto no queremos decir que los seguidores de Juan (entre los que se encontraba, al menos durante un tiempo, Jesús) o del mismo Jesús fueran homogéneos. La diversidad caracterizaba a los movimientos desde el principio, y con la diversidad llega la diferencia y la división

Los problemas relativos al Jesús histórico son demasiados complejos para abordarlos aquí, así que recurriré al primer escritor cristiano, Pablo⁹. Si bien todas las cartas de Pablo demuestran algún conflicto o divisiones, la correspondencia con los corintios y los gálatas ofrecen los ejemplos más completos de la respuesta discursiva de Pablo a la diferencia dentro de las *ekklēsiai*¹⁰. 1 Corintios es una carta marcada por una importante división o *schismata* en el seno de la comunidad (1,10; cf. 11,18). La adhesión a diferentes líderes es la primera causa de división. Aquí, y en toda la carta, Pablo afronta

⁸ Véase R. Horsley, Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements in the time of Jesus, Trinity, Harrisburg 1999.

⁹ Véase Royalty, Origin of Heresy, pp. 53-63.

¹⁰ Véase ibíd., pp. 64-82.

la diferencia y la división con la homonoia o el tropo de la unidad¹¹. Negocia con sumo cuidado su relación con Apolo, mostrando que habían trabajado en común (1 Cor 2–3) —pero reivindicando un estatus especial como el único padre de los corintios en el Evangelio (4,15)—. Pablo afirma que posee más autoridad que Apolo, pero no rechaza su legitimidad. Esto es típico del tema de la homonoia, en la que se reacciona a la diferencia con la unidad. Así pues, Pablo afronta muchas de las divisiones en Corinto con el tema de la unidad en esta carta, como el extendido tratamiento del asunto de comer la carne procedente de los templos o el estatus de las lenguas como don espiritual. Las excepciones a la negociación incluyen el caso del hombre que vive con su madrastra, que Pablo condena usando una retórica que recurre a la figura de Satanás (5,1-5), y el tema de la resurrección, debatido en 1 Corintios 15. Pero en Gálatas y 2 Corintios 10-13, Pablo renuncia a la negociación en favor de una confrontación heresiológica. Pablo impone un cisma con Pedro y Bernabé después de la ruptura que se ha producido en Galacia sobre la circuncisión y la comensalía. Niega la legitimidad a cualquier otro «evangelio», salvo a aquel que él recibió como un apokalypsis (Gal 1,7-8.12). La carta expresa además una antítesis dualista entre ley y Evangelio, pecado y fe, y carne y espíritu. Este dualismo apocalíptico es también social: sitúa, de hecho, a los adversarios de Pablo en el ámbito del pecado más que en el de la gracia, porque no aceptan el único evangelio «verdadero». Asocia este dualismo con el tropo de la homonoia, colocando la unidad «en el espíritu» y la contienda (eris) como una de las «obras de la carne» (Gal 5,16-21). La división, en cuanto opuesta a la unidad, se convierte en una posición teológica; de nuevo, sus adversarios están en el lado erróneo.

La segunda carta a los Corintios impulsa esta retórica heresiológica. Por alguna razón, la situación en Corinto se había desarrollado hasta un punto en el que la negociación y la *homonoia* ya habían dejado de ser unas opciones discursivas para Pablo. Como en Gálatas, se discutía la legitimidad de Pablo y de su autoridad. Así pues, 2 Cor 10–13

¹¹ Véase M. Mitchell, Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language And Composition of 1 Corinthians, Mohr (Siebeck), Tubinga 1991.

es una *apologia* o discurso de defensa hecho por Pablo. Sus adversarios son enemigos de dentro, «en Cristo». Él los cataloga como «falsos apóstoles», asocia su actividad con Satanás y con la inmoralidad sexual, y los condena a la perdición (11,2-5.13-15). Al asociar su actividad con Satanás elabora la teoría del origen del mal en la *ekklēsia* y los conecta con la corrupción de Eva. También invoca aquí, en 2 Cor 11,4, la ideología del «único evangelio», como en Gálatas (cf. Gal 1,6-9.11-12). En suma, estos adversarios son herejes.

Si bien los relatos simbólicos de los evangelios pueden oscurecer las polémicas contra unos adversarios específicos, la comunidad destinataria del evangelio de Mateo revela patrones heresiológicos¹². Mateo usó la fuente Q, que incluye la prueba de un importante conflicto entre un grupo de seguidores de Jesús y otros judíos o paganos, tal como pone de manifiesto el imponente Q 11,23 (= Lucas 11,23): «el que no está conmigo, está contra mí». Vemos aquí de nuevo, como en Qumrán y en parte de la retórica de Pablo, una ideología dualista en la que toda oposición es demoníaca. Mateo también suscita de nuevo el desconcertante problema de la identidad judía y cristiana. No deberíamos suponer que por entonces existía una noción definida de «judaísmo» contra el que los grupos cristianos, como el de Mateo, podrían definirse como «judaísmo cristiano» o «cristianismo judío». Las considerables divisiones que aparecen en Mateo remiten a conflictos con otros grupos judíos que aceptaban a Jesús de una u otra forma, como también con grupos judíos que no seguían a Jesús. Mateo puede leerse como «Jesús con el iudaísmo»¹³.

El Sermón del Monte (Mt 5–7) especifica detalladamente la posición de la comunidad sobre la interpretación de la Torá y la práctica haláquica, suministrando un contrapunto a la doxografía polémica contra los escribas y fariseos en Mt 23. Mt 7,15 y 24,4-11 usan el origen escatológico de la diferencia avisando sobre los falsos profetas y mesías como signos de los últimos tiempos. Estos avisos remiten de nuevo a enemigos de dentro que podrían extraviar a la comunidad mateana. Y los discursos sobre la comunidad en Mt 10 y 18 in-

¹² Véase Royalty, Origin of Heresy, pp. 99-114.

¹³ W. Meeks, «Breaking Away».

cluyen varios versículos sobre cómo abordar la diferencia y la división en la comunidad. Las parábolas de los obreros de la viña (Mt 20,1-16) y del banquete nupcial (22,1-14) son alegorías de la exclusión que anuncia el juicio dentro de la comunidad. Las «cabras» condenadas en Mt 25,44 conocen a Jesús. El evangelio de Mateo incluye divisiones profundas con otros cristianos y judíos que comparten aspectos de la fe, tanto en Jesús como en la Torá. Estos enemigos internos de la comunidad son herejes.

Los estratos más antiguos del *Evangelio de Tomás*, que comparte fuentes y posiblemente un mismo contexto histórico con el evangelio de Mateo, revelan una cosmovisión escatológica y unos conflictos internos similares a Q y a las primitivas tradiciones sinópticas, pero esta confrontación escatológicamente orientada de los enemigos internos desaparece en su versión final¹⁴. Los dichos polémicos procedentes del siglo I tienen, por lo general, paralelos sinópticos. Sin embargo, en el siglo II, la comunidad de Tomás se apartó de la confrontación heresiológica directa con sus adversarios. En lugar de la confrontación y la condenación, los dichos posteriores se interiorizan en dirección hacia el conocimiento esotérico y la iluminación. La elite espiritual posee un conocimiento interior que les permite evitar en lugar de confrontarse con los adversarios, lo que constituye una reacción no heresiológica a la división.

La primacía de la tradición con respecto a nuevas revelaciones es central para la heresiología ortodoxa. Varios textos cristianos de las generaciones posteriores negocian sobre la legitimidad de las cartas paulinas y desarrollan más la retórica de la heresiología. Colosenses, una de las cartas deuteropaulinas más antiguas, ataca a los adversarios que han «descalificado» (*katabrabeuétō*) a otros cristianos de Colosas, Hierápolis y Laodicea por no atenerse a las normas dietéticas, por no observar el sábado y por negar las visiones de ángeles (Col 2,16-23)¹⁵. Estos adversarios están lo suficientemente cerca de

¹⁴ Véase A. DeConick, Recovering the Original Gospel of Thomas: a History of the Gospel and its Growth, T&T Clark, Londres 2005; y Royalty, Origin of Heresy, pp. 95-99.

¹⁵ Véase R. M. Royalty, Jr., «Dwelling on Visions: On the Nature of the so-called "Colossians Heresy"», *Biblica* 83 (2002) 329-357.

la comunidad colosense como para tener autoridad; así que el autor los trata de herejes. El autor no solo sostiene la enseñanza tradicional, sino la primacía de la tradición por sí misma (Col 1,23; 2,6). Las epístolas pastorales 1 y 2 Timoteo van más lejos¹⁶. Se pone nombre a los adversarios (1 Tim 1,20; 2 Tim 1,15) y sus creencias son catalogadas como desviaciones (*ektrepō*) de la verdad, afirmando implícitamente que la verdad «tradicional» defendida en estas cartas es previa a las desviaciones heréticas. Al mismo tiempo que se retrasa el horizonte escatológico en las pastorales, la aparición de otros maestros y enseñanzas se explican escatológicamente como la obra de Satanás. El autor responde apelando a la tradición y a los valores tradicionales grecorromanos, con respecto a las funciones de los géneros, y exigiendo el honor debido a la autoridad del emperador. La misma Escritura emerge como metonimia de la tradición y garantía contra enseñanzas nuevas o «desviantes» (1 Tim 4,13; 2 Tim 3,16).

Las cartas de Ignacio y Policarpo, quienes rinden homenaje a Pablo pero escriben con su propio nombre, podrían ser anteriores a las cartas pastorales (pseudoepigráficas). Los dos autores citan las cartas de Pablo como también las epístolas joánicas, que comparten construcciones heresiológicas¹⁷. Policarpo ataca los «engaños satánicos», sosteniendo que él conserva la verdad original y que toda diferencia es, por consiguiente, una desviación (*Flp* 2,1-2; 7,1-2). Cuando condena a un diácono por malversación, sin embargo, no utiliza expresiones heresiológicas. El concepto de herejía se construye en torno a las ideas teológicas de los adversarios, no a partir de sus hechos. La heresiología de Ignacio es incluso más pronunciada.

Es el primero y más antiguo autor ortodoxo que usa las palabras hairesis, heterodochia y heterodocheō de un modo claramente técnico (Efesios 6,2; Tralianos 6,1; Magnesios 8,1; Esmirniotas 6,2). Ignacio parece argumentar contra al menos dos grupos de adversarios, uno de los cuales sostenía la idea docetista de que Jesús no fue realmente un ser humano, y otro al que denomina «judaizante», que niega la divinidad de Cristo. Ignacio se opone a los docetistas, tal vez un tipo de cristianos gnósticos, con una argumentación plenamente heresio-

¹⁶ Véase Royalty, Origin of Heresy, pp. 124-133.

¹⁷ Véase ibíd., pp. 135-142.

lógica, que incluye la afirmación de la doctrina ortodoxa sobre Jesús (*Esmirniotas* 1–3), su comparación con animales salvajes y la denuncia de su carácter moral (*Esmirniotas* 4,1; 5,3; 6,2; 7,2). En otras partes usa en lenguaje semejante (*Efesios* 7,1; 8,2; 16,1-2). Ignacio afirma que el cristianismo ha reemplazado al judaísmo y que las Escrituras hebreas previeron la llegada de Jesucristo (*Magnesios* 8,2; 9,2; 10,2). Por consiguiente, no aborda heresiológicamente el judaísmo, sino que lo considera reemplazado definitivamente por el cristianismo

Otros textos cristianos primitivos del siglo II adoptan estrategias alternativas para tratar el tema de la diferencia en las comunidades. El Evangelio de María y el Evangelio de Judas fueron transmitidos y leídos por comunidades cristianas catalogadas de heréticas y «gnósticas». Al igual que los demás evangelios cristianos primitivos, ellos se centran en dirigentes apostólicos, en María de Magdala, que tiene un papel prominente en los relatos de resurrección tanto en los sinópticos como en Juan, y en Judas, el célebre traidor. El Evangelio de María resalta la función de María mucho más que los evangelios canónicos. Pedro dice que «el Salvador [la] amó más que a todas las demás mujeres» (6,1). Y María llega incluso a consolar y a liderar a los demás discípulos cuando Jesús parte. Pero su autoridad y enseñanza encuentran la oposición de Pedro y Andrés, según el texto de este evangelio. Andrés cuestiona sus «ideas extrañas» (10,1) sobre la iluminación interior y la ascensión del alma. Para Pedro lo problemático es su autoridad como mujer, evocando lo que dicen las pastorales sobre la restricción de las mujeres en el culto y en la comunidad. Pero en lugar de reaccionar agresivamente o atacar a estos apóstoles, María desatiende estos comentarios y evita la confrontación, una perspectiva notablemente diversa sobre la diferencia que la que encontramos en la heresiología ortodoxa. El evangelio termina con una expresión de unidad entre los apóstoles. Judas también tiene que hacer frente a la oposición de los otros once discípulos. En este texto gnóstico setiano, solo Judas entiende que Jesús debe morir para huir y «despojarme del hombre que me viste». Jesús se burla de los demás discípulos por su ignorancia, riéndose con frecuencia por su falta de conocimiento o gnosis. La retórica de la burla en el Evangelio de Judas también se diferencia de la heresiología ortodoxa. A

veces, los cristianos gnósticos sostenían ideas selectas o esotéricas de salvación del mundo físico que no llevaban a las mismas confrontaciones escatológicas con los adversarios que encontramos en los textos ortodoxos. Sus estrategias alternativas eran desatender, evitar o no hacer caso a los adversarios.

Así pues, a mediados del siglo II y con los escritos de Justino Mártir, la retórica de la heresiología ortodoxa se había desarrollado plenamente. Ireneo y los escritores cristianos posteriores, como Hipólito, Tertuliano, Epifanio y Agustín, emplean el género para identificar y demonizar a los demás oponentes cristianos. En su mayor parte, los escritos de estos oponentes se han perdido, aunque algunos descubrimientos, como el de los textos de Nag Hammadi, han comenzado a cubrir algunos de los huecos. Durante este mismo período, los judíos rabínicos estaban desarrollando la Misná, y, finalmente, el Talmud, obras que conservaban ideas minoritarias y contradictoras sobre la halaká. Mientras que la denominada «separación de los caminos» se mantiene borrosa en la antigüedad, la distinción en el modo de abordar la diferencia religiosa entre el cristianismo ortodoxo y el judaísmo rabínico estaba clara.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Norman Tanner *

REPENSAR LA ORTODOXIA EN NICEA-CONSTANTINOPLA Y CALCEDONIA

Este artículo recorre la formulación de la ortodoxia a través del credo niceno y la definición de Calcedonia. El credo surgió a partir de los dos primeros concilios ecuménicos, Nicea I en el 325 y Constantinopla I en el 381. Continúa siendo hoy la fórmula de fe más importante para las tres ramas principales de la comunidad cristiana: la católica, la ortodoxa y la protestante. El concilio de Calcedonia en el 541 produjo la definición esencial sobre la divinidad y la humanidad de Cristo. Al tiempo que reconoce el carácter definitivo de estas dos declaraciones, el artículo indaga también en su actualización.

os tres concilios de Nicea en 325, Constantinopla en 381 y Calcedonia en 451, resultarían capitales para la clarificación de la ortodoxia doctrinal en la comunidad cristiana. Con toda seguridad, sus decretos doctrinales constituyen un tema apropiado —e incluso fundacional— para este número de *Concilium* dedicado a la ortodoxia.

Dirección: Università Gregoriana, Piazza della Pilotta 4, 00187 Roma (Italia). Correo electrónico: tanner@unigre.it

^{*} NORMAN TANNER, S.J., nació en Inglaterra e ingresó con 18 años en la Compañía de Jesús en 1961; se ordenó de sacerdote en 1976. Durante muchos años ha impartido clases en las Facultades de Historia y de Teología de la Universidad de Oxford, dando breves cursos también sobre historia de la Iglesia y los concilios en numerosos países. Se trasladó a Roma en 2003, donde es profesor de Historia de la Iglesia en la Universidad Gregoriana. Entre sus publicaciones destacamos: Decrees of the Ecumenical Councils (2 vols., 1990); The Councils of the Church: A Short History (2001); New Short History of the Catholic Church (2011).

I. El credo niceno-constantinopolitano

Presentamos el credo proclamado por el concilio de Nicea en el 325 a partir del texto original en griego:

Creemos en un solo Dios, Padre omnipotente, creador de todas las cosas visibles e invisibles.

Y en un solo Señor, Jesucristo, el Hijo de Dios, engendrado unigénito del Padre, es decir, *de la sustancia del Padre*, Dios de Dios, luz de luz, *Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, consustancial al Padre*, por quien todas las cosas fueron hechas, las que hay en el cielo y las que hay en la tierra; el cual por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió y se encarnó, se hizo hombre, padeció y resucitó al tercer día, [y] subió a los cielos, y viene a juzgar a los vivos y a los muertos.

Y en el Espíritu Santo.

Los que, en cambio, dicen: «Hubo un tiempo en que no fue», y: «Antes de ser engendrado, no era» y que fue hecho de la nada, o dicen que el Hijo de Dios es de otra hipóstasis o sustancia o creado, o cambiable o mudable, los anatematiza la Iglesia católica y apostólica.

No poseemos ningún registro contemporáneo del texto del credo tal como fue proclamado por el Concilio, ni sobreviven las *actas* de las reuniones conciliares. Así que solo podemos conjeturar, y confiar en los diversos relatos contemporáneos o casi contemporáneos, para reconstituir con precisión el modo en que llegó a componerse este credo. Afortunadamente, el texto mismo es bastante sólido. Es citado en las obras de dos importantes participantes conciliares —el joven Atanasio, que pronto llegaría a ser obispo de Alejandría, y Eusebio de Cesarea (mencionado por el mismo Atanasio)— como también en muchos textos posteriores.

Parece claro que el credo tenía en mente a Arrio, aun cuando no menciona su nombre. Así, todo el último párrafo contiene anatemas teniendo en cuenta las enseñanzas de este. El resto del texto parece basarse en un credo existente, aunque no sabemos con seguridad cuál sería, dada la numerosa cantidad existente en la Iglesia antigua. Parece que a este texto base se le añadieron palabras y frases con el objetivo de rebatir varias enseñanzas asociadas con Arrio. En el tex-

to anterior hemos escrito en redonda el credo existente que fue probablemente adoptado por el concilio, mientras que hemos puesto en cursiva sus adiciones.

El credo niceno tuvo una gran importancia puesto que fue ganando progresivamente un reconocimiento casi universal en la comunidad cristiana. Pero para el texto con el que estamos familiarizados, tenemos que regresar a la versión revisada de este credo que fue aprobada por el concilio de Constantinopla en el año 381.

Creemos en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador *del cielo y de la tierra*, de todo lo visible y lo invisible.

Y en un solo Señor, Jesucristo, Hijo único de Dios, engendrado del Padre ^antes de todos los siglos^, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma sustancia que el Padre, por quien todo fue hecho^; por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo y se encarnó por obra del Espíritu Santo de María, la Virgen, y se hizo hombre, y por nuestra causa fue crucificado bajo Poncio Pilato; padeció y fue sepultado, y resucitó al tercer día según las Escrituras; y subió al cielo y está sentado a la derecha del Padre; y viene de nuevo con gloria para juzgar a los vivos y a los muertos, y su reino no tendrá fin.

Y en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre, que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria, y que habló por los profetas.

En una, santa, católica y apostólica iglesia. Confesamos que hay un bautismo para el perdón de los pecados. Esperamos la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro. Amén.

Las partes del credo niceno omitidas en el del Constantinopla se indican con el signo ^. Las adiciones de este concilio se escriben en cursiva. En su conjunto podemos ver que la versión constantinopolitana constituye una mejora magistral. Se mantiene el núcleo de Nicea, por lo que la versión constantinopolitana puede correctamente denominarse sencillamente el «Credo niceno» (así lo haré a partir de ahora). Pero los cambios son teológicamente importantes y textualmente elegantes.

El texto de Constantinopla es mucho mejor para recitarlo en comunidad, por ejemplo en la eucaristía dominical. Han desaparecido

los anatemas un tanto duros de la versión nicena, pero su contenido se incorpora en el cuerpo del nuevo credo; por ejemplo, mediante la adición «antes de todos los siglos» con respecto al Hijo. La teología del Espíritu Santo se amplía, como una consecuencia de la controversia de los *Pneumatomachi* (literalmente «enemigos del Espíritu»). Se añaden también las cuatro notas de la Iglesia como también las esperanzas para esta vida y para la venidera.

La sección central sobre Jesucristo se mejora también mucho más, tanto teológicamente como de acuerdo con las categorías de la devoción popular. Las adiciones de María y de Poncio Pilato hacen a este credo más memorable y vinculan mejor el misterio cristiano a la historia —Pilato era un personaje histórico reconocible—. La controvertida pero teológicamente muy importante palabra «consustancial» (en griego homoousios) se mantiene, aunque no tenga fundamento bíblico. De este modo podemos ver la función de la Tradición implícitamente justificada. Sin embargo, la elegante adición «según las Escrituras», unas pocas líneas después, subraya que la Tradición y la Escritura son concomitantes.

Es importante apreciar la elevada calidad del credo niceno antes de adentrarnos en la cuestión de su «replanteamiento». Esto justifica el prólogo más bien extenso de este artículo. Además de esta elevada calidad, el credo niceno es el más antiguo, el más autoritativo y el más ampliamente aceptado de los principales «símbolos» de la tradición cristiana.

Con respectos a los otros dos credos cristianos importantes, el denominado «Credo Atanasiano» procede probablemente de finales del siglo IV o comienzos del siglo V (podemos detectar en él las respuestas dadas a Apolinar y a Nestorio). Se compuso en latín (a pesar del nombre de Atanasio, que vivía en el Egipto grecoparlante) y su aceptación se limitó en su mayor parte a la Iglesia occidental. El «Credo de los Apóstoles» también se compuso en latín y se difundió sobre todo en Occidente. El título de este credo se menciona por primera vez en una carta de san Ambrosio, escrita sobre el 390 (Epístola 42,5), conjuntamente con la leyenda de que cada de sus doce proposiciones fue compuesta por uno de los apóstoles. Su base puede remontarse a un credo usado en Roma en torno al 200, pero la forma

en que ha llegado hasta nosotros parece más bien ser el resultado de una influencia hispano-gálica. Su redacción actual se conoce por primera vez en una cita de san Pirminio, a comienzos del siglo VIII. Carlomagno promovió su uso y Roma finalmente lo aceptó.

En comparación, el credo niceno ha sido reconocido y aceptado por casi todas las comunidades cristianas, incluidas la Iglesia católica, la Iglesia ortodoxa y las Iglesias protestantes. Es el más antiguo de los credos principales con una tradición continua. También muy importante es el hecho de que es el único credo que goza del respaldo pleno y explícito de los primeros concilios ecuménicos.

Todo «replanteamiento» del credo niceno es, por consiguiente, un tema muy delicado. En efecto, podría ser arriesgado que Occidente o la Iglesia católica pensaran formalmente en sustituir este credo con un deseo de mejorarlo. Como sabemos, anteriormente, la adición de la Iglesia occidental de la frase *Filioque* (es decir, la adición «y del Hijo» a la proposición «el Espíritu... que procede del Padre») al credo niceno (en la forma que había sido aprobada por el concilio de Constantinopla en el 381), sin la aprobación de la Iglesia oriental, fue una causa principal del cisma entre las dos iglesias en 1054, y continúa siendo un obstáculo para la unión desde entonces. Obviamente, sería incluso más arriesgada una sustitución unilateral de todo el credo.

Ya hemos hablado de la combinación que se produce en este credo entre una teología profunda y la devoción popular. Hay también ritmo y belleza en su recitación, especialmente en el original griego, pero también en la traducción a la que estamos habituados. El vocabulario griego, también, es muy flexible y amplio, de modo que varias palabras y frases clave están abiertas a un constante desarrollo teológico en nuestra forma de entenderlas: homoousios, ya mencionada, es una de ellas; hyrios (señor) es otra.

El griego, también, es quizá más oriental que occidental como lengua y cultura. Es oriental en el sentido obvio de que es la lengua de la Iglesia oriental, pero también en el sentido de que la lengua y la cultura son de aspecto oriental, más en contacto con los desarrollos ulteriores de Oriente que con los de Occidente. Ha sido casi secuestrada al campo occidental, a partir del antiguo deseo de los

occidentales por mostrar que los escritores griegos, sobre todo los filósofos griegos Platón y Aristóteles, se encuentran en las raíces del desarrollo intelectual occidental. Sin embargo, la Grecia clásica y su lengua parecían más orientales que occidentales. Alejandro Magno extendió su imperio hacia el oriente, hacia la India, no hacia el occidente. Atenas estaba más cerca de Mesopotamia y Persia que de París o Londres. Se trata de observaciones importantes en una época en la que las influencias occidentales han dominado todo; muy importantes y sensibles, también, para los ortodoxos y otras iglesias orientales, y, por consiguiente, para el progreso del diálogo ecuménico y las esperanzas de la unión eclesial.

No obstante, el respeto debido a la Tradición no debería llevar a la inmovilidad. Al tiempo que se mantiene la prioridad del credo niceno, puede ser posible desarrollar otros credos con usos más locales o más específicos y con un vocabulario más actualizado. Ciertamente, en la Iglesia antigua hubo una gran variedad de credos: los tres credos principales ya mencionados más muchos otros, como muestra la obra clásica de J. N. D. Kelly *Early Christian Creeds*. Esta variedad estaba presente, también, en el seno de una población cristiana relativamente pequeña: unos 20 millones en tiempos del Concilio de Nicea en el 325, frente a los mil doscientos millones de católicos y casi la misma cantidad de otras denominaciones cristianas en nuestra época.

Con respecto a los detalles específicos para las mejoras, tal vez no soy la persona más adecuada para abordarlos. A mi parecer, el credo niceno está excepcionalmente bien formulado. Aun así, permítaseme una sugerencia: resulta sorprendente la falta de una referencia al ministerio público de Jesús en el credo niceno. El texto avanza directamente desde la encarnación a la pasión: Jesucristo... «se hizo hombre y fue crucificado». ¿Podría añadirse en un futuro credo una frase o dos relativas al ministerio público de enseñanza y curación de Cristo? De hecho, este aspecto de la vida de Cristo ocupa la mayor parte del texto en los cuatro evangelios. Una adición similar hizo el papa Juan Pablo II con respecto al rosario, al añadir a los tres ciclos tradicionales de los misterios «gozosos», «dolorosos» y «gloriosos», un cuarto ciclo relativo a la vida pública de Jesús. Esperamos que próximamente se hagan otras propuestas para mejorar o actualizar.

II Definición de Calcedonia

Desde el punto de vista de la autoridad y la recepción, la definición de fe (en griego, horos pisteòs) de Calcedonia es similar al credo niceno pero también diferente. Son semejantes en la medida en que los dos documentos constituyen los textos más importantes e influyentes de la tradición cristiana. Los dos también han tenido una influencia duradera hasta el presente. Los dos han recibido una muy amplia aceptación en la comunidad cristiana, aunque ha habido más oposición a la enseñanza de Calcedonia: las Iglesias copta, abisinia, siro-ortodoxa (a veces llamada «jacobita») nunca aceptaron plenamente la doctrina «diofisita» (dos naturalezas en Cristo) del Concilio.

Otras diferencias se centran en el vocabulario y el alcance. De hecho, la definición de Calcedonia no se incorporó a la recitación oral —principalmente en la eucaristía dominical— del credo niceno. Esta diferencia era de esperar, puesto que nunca se tuvo la intención de que la definición se recitara públicamente en la liturgia; su lenguaje es totalmente más técnico. En cuanto al alcance, el credo niceno resumió la enseñanza teológica de dos concilios, Nicea I y Constantinopla I, pero la definición de Calcedonia iba más lejos: primero, confirmó el estatus ecuménico de los dos concilios anteriores; en el caso de Constantinopla I, y, por consiguiente, de su revisión del credo niceno, esta confirmación fue muy importante, pues hasta entonces el concilio no había sido considerado ecuménico. Luego, confirmó el estatus ecuménico del controvertido Concilio de Éfeso del año 431 y su enseñanza sobre María como *Theotokos* («Madre de Dios» o «portadora de Dios»).

Finalmente, la definición se centró en la cuestión de su preocupación inmediata: la persona y las naturalezas de Cristo. Rechazó la doctrina de una sola naturaleza (monofisita) del II Concilio de Éfeso en el 449, que el papa León había descrito famosamente como el concilio del «Robo» (*Latrocinium*), y, en su lugar, proclamó las dos naturalezas —divina y humana— en la única persona de Cristo. Sancionó la «Epístola Dogmática» que el papa León había escrito contra la doctrina monofisita de Eutiques, y, después, proclamó su propia doctrina con estas palabras:

Siguiendo, pues, a los santos Padres, enseñamos unánimemente que hay que confesar a un solo y mismo Hijo y Señor nuestro Jesucristo: perfecto en la divinidad, y perfecto en la humanidad; verdaderamente Dios, y verdaderamente hombre, de alma racional y cuerpo; consustancial (homoousios) con el Padre según la divinidad, y consustancial con (homoousios) con nosotros según su humanidad, en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado; engendrado del Padre antes de los siglos según la divinidad, y en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, la madre de Dios, según la humanidad; un solo y mismo Cristo Señor, Hijo unigénito en dos naturalezas (physis), sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación. La diferencia de naturalezas de ningún modo queda suprimida por su unión, sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las dos naturalezas y confluyen en una sola persona (prosopon) y en un solo ser subsistente (hypostasis), no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo, como de antiguo acerca de él nos enseñaron los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos lo ha transmitido el símbolo de los Padres.

Una vez más, obviamente, la traducción no hace justicia al original griego. Notamos la repetición extraordinaria de homoousios, de modo que la «consustancialidad» de Cristo con su Padre en el credo niceno aĥora se completa con la solidaridad de Cristo con nosotros en su humanidad. Otras palabras clave, que se traducen como «naturaleza», «persona», «ser subsistente», son más abarcadoras y sutiles en su original griego que en la traducción. La lectura atenta de los términos physis, hypostasis y prosopon en un buen diccionario como el Greek-English Lexicon de Liddell y Scott lo dejan claro. Así, presenta los siguientes significados del término hypostasis: soporte, resistencia, que está al acecho, sopa de gelatina o espesa, sedimento en líquidos, origen, fundación, subestructura, confianza, valentía, resolución, firmeza, promesa, sustancia, realidad o naturaleza, riqueza o propiedad. También Agustín de Hipona reconocía que persona es una traducción inadecuada de hypostasis, aunque era la mejor posible. Un sabio «replanteamiento» de la definición de Calcedonia exige una cierta comprensión y matización del original griego, no solo una reelaboración de su traducción.

Es importante también apreciar la función de Calcedonia en la reconciliación de dos tendencias teológicas que aún siguen vivas: la

«cristología desde arriba» (que acentúa la iniciativa divina), representada entonces por la escuela de Alejandría, y la «cristología desde abajo» (que acentúa la importancia de la naturaleza humana de Cristo como también nuestra humanidad, iniciativa y debilidad), representada especialmente por la escuela de Antioquía en reacción al enfoque excesivamente «divino» de Alejandría. En este sentido, Calcedonia es notablemente moderno, incluso posmoderno; es el resultado de más de un siglo de intenso debate dentro de la Iglesia, principalmente en Asia occidental y África del Norte.

No obstante, es deseable, sin duda, un cierto «replanteamiento» de la definición de Calcedonia. La actualización ha sido una tradición constante en la Iglesia. Como hemos visto, el credo de Nicea fue re-planteado en la versión que Constantinopla hizo de ese credo; el concilio de Éfeso reafirmó el credo niceno al tiempo que trató también la función de María en nuestra salvación; Calcedonia reafirmó los tres concilios anteriores antes de exponer su propia doctrina sobre la humanidad y la divinidad de Cristo. Los concilios posteriores y otras autoridades eclesiales confirmaron este magisterio existente —explícita o implícitamente—, y añadieron matices apropiados para su época. Este «re-planteamiento» y desarrollo se encuentran, de forma más extensa, en los decretos de Trento y del Vaticano II.

¿Cómo puede hacerse esto hoy sin esperar a otro concilio ecuménico? Es importante recordar que las declaraciones doctrinales de los primeros concilios ecuménicos procedían de intensos debates locales muy anteriores al comienzo del concilio. Así que está justificado que se siga debatiendo actualmente como también que se hagan propuestas de nuevas declaraciones y formulaciones, sin esperar a que las sugerencias sean necesariamente respaldadas un día por un concilio. Esta actividad puede proseguirse dentro de los límites de la responsabilidad y de la ortodoxia, como propuestas para mejorar y actualizar el lenguaje, sin poner en duda la ortodoxia de la formulación original de Calcedonia.

Me vienen inmediatamente a la mente unas cuantas sugerencias particulares con respecto al mejoramiento, aunque debo dejar esta tarea a otros mejor cualificados o con más imaginación que yo. No obstante, permítaseme concluir con una observación personal. Calcedonia y los otros primeros concilios ecuménicos han formado parte del curso fun-

damental que he dado a estudiantes de primer año de teología de la Universidad Gregoriana durante la última década. Ha sido un placer poder tratar esta materia con cierta profundidad y sin prisas. Según mi experiencia, los estudiantes han aumentado su aprecio por el trabajo conciliar, especialmente cuando pueden entrar en contacto con el texto original en griego. Pueden ver que el original griego es más asombroso y más rico que nuestras traducciones, más flexible también y que, así, está abierto a una gama más amplia de interpretación. De igual modo, toman conciencia de que las palabras y las frases humanas solo tocan la superficie del misterio infinito de Dios. Ciertamente que el lenguaje necesita actualizarse, pero de un modo que sea respetuoso tanto con las formulaciones antiguas como con la trascendencia radical de Dios. Finalmente, es obvio que la definición de Calcedonia se centra exclusivamente en una controversia doctrinal particular, la relativa a la humanidad y a la divinidad de Cristo. Nunca pretendió ser un tratado teológico que lo abarcara todo. Por esta razón, hay muchas posibilidades para «re-pensar» y reflexionar con más amplitud.

Bibliografía

El autor ha seguido los textos conciliares en la edición bilingüe griego/inglés de N. Tanner (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, Sheed & Ward / Bloomsbury and Georgetown University Press, Londres/Nueva York 1990, vol. 1 [*N. del T.* Nosotros hemos recurrido a la edición bilingüe griego/español de Denzinger-Hünermann].

- A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* (trad. ingl. del original alemán, Mowbray, Londres/Oxford 1975-1996), 2 vols. (en muchas partes), continúa siendo el tratamiento más completo del desarrollo de la cristología entre Nicea y Calcedonia.
- R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy*, 318-381, T&T, Clark, Edimburgo 1988, es excelente sobre la evolución del credo niceno.
- N. Tanner, *New Short History of the Catholic Church*, Sheed & Ward / Continuum / Bloomsbury, Londres/Nueva York 2011, ofrece una útil visión de conjunto de las cuestiones hasta el presente.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

ORTODOXIA E IDEOLOGÍA La ambigüedad y el potencial de reivindicar la ortodoxia

La ortodoxia ha sido una preocupación importante a lo largo de la historia cristiana; los criterios para su fijación fueron establecidos por escritores cristianos como Ireneo y Vicente de Lerins. La concepción que ellos tenían de la ortodoxia cristiana y los criterios que aplicaron se basan en lo que Paul Ricoeur llamaría identidad *idem* o identidad entendida como mismidad. Pero san Agustín nos lleva a una nueva concepción de la fe y la ortodoxia cristianas que Paul Ricoeur denominaría identidad *ipse*, en la que está implicada la actuación o mediación del sujeto. A la luz de san Agustín, el artículo sostiene que la ortodoxia no debería definirse como aquello que asegura las fronteras mediante la exclusión, sino que, más bien, tendría que definirse a partir del centro de la fe cristiana, que es el amor. Las afirmaciones de ortodoxia, en suma, tienen que derivarse de la interpretación del amor y de su práctica.

e un modo u otro, la comprensión y la defensa de la ortodoxia de la fe cristiana ha sido una preocupación de todos los cristianos en todas las épocas. En los contextos históricos cambiantes, los cristianos han sentido la necesidad de comprometerse en debates, conversaciones y polémicas públicas para responder a los desafíos que con respecto a su fe se les

Dirección: St Benet's Hall, 38 St Giles, Oxford OX1 3LN (Reino Unido). Correo electrónico: werner.jeanrond@theology.ox.ac.uk

^{*} Werner G. Jeanrond es director del St Benet's Hall y profesor de teología en la Universidad de Oxford. Anteriormente fue profesor de teología sistemática en Dublín, Lund y Glasgow. Sus libros y artículos sobre teología y hermenéutica se han traducido a muchos idiomas. Su obra más reciente se titula *A Theology of Love* (inglés y sueco 2010; italiano y danés 2012; español y chino 2013).

hacían desde fuera y desde el interior de la Iglesia. Tuvieron que rechazarse aquellas creencias religiosas que se consideraban distorsiones de la fe cristiana (p. ej., creencias gnósticas, sistemas religiosos paganos); se necesitó clarificar la relación con la fe judía durante el período que hoy se conoce como la separación de los caminos; las controversias intracristianas exigían una atención fundamental, como la lucha en torno a la concepción inapropiada de la relación entre Jesucristo y Dios en la Iglesia anterior al Concilio de Calcedonia; tuvieron que abordarse las divisiones y las separaciones en la Iglesia —no solo con respecto a las Iglesias cristianas de Oriente, sino también, desde el siglo xVII, con relación a las nuevas Iglesias de la Reforma—. Comprender los principios fundamentales de su fe y, de ser necesario, dar una respuesta a los desafíos relacionados con las fronteras de la fe, pueden considerarse una parte esencial de la existencia cristiana. En este sentido, nada puede objetarse.

Además, a lo largo de la historia del movimiento cristiano se han propuesto y debatido varios conjuntos de fuentes auténticas y de criterios útiles para determinar la ortodoxia. Actualmente, todos los cristianos aceptan el estatus normativo de la Biblia, aunque no existe un acuerdo pleno sobre el contenido exacto del canon bíblico. Los cristianos católicos aceptan la autoridad de la tradición y la necesidad de un magisterio en la Iglesia. Sin embargo, las tres fuentes para determinar la ortodoxia, a saber, la Escritura, la tradición y el magisterio, exigen medidas hermenéuticas particulares. Los textos de la Biblia tienen que interpretarse. Por su naturaleza, la tradición es ambigua y necesita una constante evaluación crítica. Tanto las tareas como los términos de pertenencia al oficio magisterial tienen que analizarse de nuevo teniendo en cuenta los cambios que se producen en las experiencias teológicas, sociales, lingüísticas, educativas, en los intereses y en las estructuras de poder, así en la Iglesia como en la sociedad. Por consiguiente, la clarificación de la ortodoxia de la fe cristiana no es nunca evidente ni sencilla. Más bien, implica un complejo proceso hermenéutico, teológico, filosófico, sociológico, político, psicológico y lingüístico.

La tradición católica ha aceptado siempre la necesidad de una interacción constructiva entre fe y razón. La fe cristiana no es nunca privada, sino que, por su naturaleza, es pública y comunicable. Ade-

más, está implicada con la verdad, no solo con las apelaciones intracristianas a la validez. De ahí que las reivindicaciones a la ortodoxia tengan que discutirse pública y racionalmente. Además, estos incluyen cuestiones jurídicas. Una de las funciones de la apelación a la ortodoxia es el esfuerzo por identificar el modo más apropiado para ordenar y facilitar la confesión, la liturgia, la espiritualidad y la praxis de la fe. En fechas más recientes, los teólogos han propuesto ampliar las reflexiones sobre la ortodoxia con las reflexiones sobre la ortopraxis. La ortodoxia no solo tiene que ver con el acuerdo confesional, sino también con las cuestiones del horizonte más amplio de la praxis cristiana en la Iglesia y en el mundo¹.

Sin embargo, no todos los enfoques sobre la ortodoxia comparten un interés en el proceso colectivo y dinámico de la búsqueda crítica y autocrítica de los criterios para una apropiada praxis de la fe, ni en los cambios metodológicos y hermenéuticos correspondientes. Más bien, a veces se evocan determinadas precomprensiones de la ortodoxia para justificar un enfoque selectivo y limitado a las formas o los aspectos históricos o contemporáneos de la fe cristiana.

Ortodoxia e identidad cristiana

Especialmente en los períodos de cambio radical, algunos cristianos sienten deseo de una identidad religiosa más estrechamente definida, para mejor hacer frente a la rápida transformación que sufren la religión, la sociedad, la cultura, la comunicación, la educación y la política en nuestro tiempo, como consecuencia de una intensificación de la globalización, de las migraciones, de la pluralización e internacionalización del comercio, de los medios de comunicación, de la información y de las estructuras de poder. En esta situación, los hombres y las mujeres pueden sentirse amenazados y volver, así, a su fe como un puerto seguro en el que esperan proteger sus vidas cada vez más vulnerables ante las perturbadoras fuerzas del cambio. En sí mismo, esto no constituye ningún problema, puesto que de la

¹ Véase Reinhard Feiter, «Orthodoxie – Orthopraxis», en *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 7, Herder, Friburgo/Basilea/Viena 32009, 1156-1158.

fe religiosa se espera que suministre una orientación en la vida. El problema, por consiguiente, no reside en la mayor búsqueda de orientación como tal, sino en el intento de esquivar los dinamismos más amplios de la misma vida religiosa.

A su modo, la fe cristiana ha sido siempre profundamente perturbadora: Cristo invitó a sus amigos y seguidores a que abandonaran todos los esquemas de seguridad y redes de identidad, para confiar, en cambio, en la orientación del Espíritu transformador de Dios. Por consiguiente, está condenado al fracaso todo esfuerzo por domesticar la naturaleza radical del discipulado cristiano aferrándose a los aspectos supuestamente inmutables de la tradición.

Identificar la fe cristiana con formas específicas de expresión, como, por ejemplo, hacen los defensores de la liturgia tridentina, para quienes el culto más adecuado a Dios se da en la misa celebrada en una lengua «clásica» del pasado y organizada por un sacerdocio exclusivamente masculino vestido con ornamentos llamativos y dando la espalda a la congregación que permanece pasiva, corre el riesgo de idolatrar aspectos de una época ya pasada. Todo intento de los grupos «tradicionalistas» por seleccionar y aislar aspectos del pasado para identificar un nivel deseado de ortodoxia, convierte el concepto dinámico e integral de la tradición cristiana en una selección estática de gustos y preferencias. No estoy diciendo con esto que haya que excluir el latín del depósito de las expresiones litúrgicas. Lo que critico es que haya que atribuirle un estatus exclusivo por encima de otras formulaciones lingüísticas del culto cristiano. La tradición es un concepto dinámico y ambiguo —que siempre necesita reflexión crítica y autocrítica—. La pluralidad y la ambigüedad solo pueden respetarse adecuadamente mediante formas más ampliamente comunitarias de deliberación².

La política de la identidad cristiana no solo ha afectado a los desarrollos litúrgicos, sino también, lógicamente, a los desarrollos doctrinales. Algunos cristianos han pensado que los debates sobre la ordenación sacerdotal y episcopal de las mujeres en las iglesias cristianas

² Cf. Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, SCM Press, Londres 1994, pp. 159-182.

constituyen un desafío a la identidad cristiana ortodoxa, mientras que otros los han considerado como una adaptación actual de la fe cristiana a la emergente autoconcepción de los hombres y las mujeres de nuestro tiempo. Dicho de otro modo, no todos los cristianos entienden que las restricciones de género en el acceso a los ministerios eclesiales afecten necesariamente a la ortodoxia de la praxis cristiana de la fe. ¿Cómo de amplio o de angosto es el horizonte de la ortodoxia en un tiempo determinado?

El planteamiento de la ordenación de las mujeres como una cuestión de ortodoxia o herejía suscita varias cuestiones hermenéuticas: ¿qué fuentes se necesitan para determinar la ortodoxia y qué criterios podrían aplicarse? El hecho de que no se haya ordenado a las mujeres durante un largo período de la historia de la Iglesia, ¿nos suministra un criterio de tradición que podría excluir estas ordenaciones para siempre? ¿Tiene un fundamento en la Biblia la ordenación de las mujeres (o, por ende, toda ordenación de mujeres y hombres)? ¿Es una exigencia de la razón que los cristianos ordenen hoy a las muieres en una época en la que se ha tomado conciencia del género? ¿Quién tiene el derecho a controlar o restringir la deliberación teológica sobre estas cuestiones? ¿Y qué propuestas para determinar la ortodoxia habría que usar? Volveremos sobre estas cuestiones en la siguiente sección. Sin embargo, es importante que observemos aquí que todo asunto o debate doctrinal puede ser arrastrado a la órbita de la política de la identidad, es decir, puede usarse o abusarse de él para fines relacionados con el deseo de las personas o de los grupos por definir la certeza en tiempos de cambio radical. Puede evocarse cualquier doctrina para excluir el debate, la renovación y el cambio, dando así estabilidad a cierta forma de statu quo actual o imaginada.

Siguiendo a Paul Ricoeur, quisiéramos distinguir entre dos conceptos de identidad: 1) la identidad que se basa en el deseo de mismidad (*idem*); y 2) la identidad que se inspira en un deseo de un sí mismo genuino, de llegar a ser uno mismo en comunión con los otros sí mismos emergentes (*ipse*)³. Si nuestro deseo se centra en mantener una comprensión inmutable de la doctrina y en proteger la naturaleza inmutable de la fe y la continuidad inalterable de la

³ Paul Ricœur, Soi-même comme un autre, Seuil, París 1990, p. 140.

Iglesia, entonces estamos comprometidos en un proyecto de identidad *idem*. En cambio, si nos preocupamos por buscar una autenticidad dinámica de la fe-praxis cristiana en nuestro tiempo, estamos comprometidos con un proyecto de identidad *ipse*. Dicho con otros términos, ¿deseamos una identidad claramente definida de fe e Iglesia *(idem)* por la tristeza que nos produce que hayan cambiado algunas expresiones de nuestra fe? ¿O nos preocupa encontrar expresiones cada vez más apropiadas y fieles de nuestra implicación en el proyecto de creación y reconciliación de Dios en Cristo? *(ipse)*. ¿Qué tipo de ortodoxia perseguimos?

Estructuras de ortodoxia

Como ya hemos visto, toda reivindicación de la ortodoxia cristiana implica varios pasos teológicos y hermenéuticos. Al mirar a la historia antigua de la Iglesia cristiana nos vemos ante tres destacadas búsquedas de posibles criterios de ortodoxia.

En primer lugar, en el enfrentamiento con las pretensiones gnósticas de autenticidad, Ireneo de Lyon (que murió ca. 200) fue uno de los primeros teólogos en desarrollar un acercamiento estructural a la ortodoxia cristiana. Para él, la tradición de la Iglesia se encuentra en continuidad ininterrumpida con los comienzos apostólicos del movimiento cristiano normativamente comunicado por las Escrituras. Así, la Iglesia es la regla viviente de la verdad (regula veritatis). Además, sus raíces se remontan incluso mucho más atrás, a saber, hasta los orígenes de la revelación de Dios a la humanidad; la cadena de los testigos de la Palabra de Dios se extiende desde Moisés hasta los profetas y los apóstoles, y de estos llega justo a los obispos y los presbíteros del presente. Esta impresionante continuidad histórica constituye otra prueba más de la autenticidad de la Iglesia, además de su incuestionable apostolicidad. Una garantía más de esta autenticidad puede verse en la sucesión ininterrumpida de obispos en la Iglesia, ilustrada por Ireneo mediante la lista de los obispos de Roma. El principio que se encuentra tras todas estas «garantías» puede sintetizarse en los siguientes términos: quien llega a los apóstoles posee la verdad. De acuerdo con este principio, Ireneo se legitimaba

por haber sido discípulo de Policarpo, quien, a su vez, había afirmado que había sido discípulo de los apóstoles⁴.

Ireneo complementa además estos criterios de apostolicidad temática (bíblica) y de sucesión (episcopal), identificando el ámbito de la iglesia verdadera con el del la presencia del Espíritu Santo: «Pues donde está la Iglesia, está el Espíritu de Dios; y donde está el Espíritu de Dios, está la Iglesia y todo tipo de gracia. El Espíritu es veraz»⁵. Y, en última instancia, ¿qué podría ser más «razonable» que refugiarse en la Iglesia, ser educado en ella y nutrirse con los escritos del Señor? Así, según este tipo de argumentación circular, la interpretación bíblica puede hacerse con éxito solo en la verdad de la Iglesia. Solo ella garantiza que pueda entenderse adecuadamente la verdad del Evangelio.

La defensa que Ireneo hace de la ortodoxia se erigía contra los gnósticos, que afirmaban poseer ellos mismos un acceso apropiado a la ortodoxia. Así que su argumentación estaba fuertemente inspirada por un concepto de identidad *idem*, es decir, una praxis ininterrumpida de la fe eclesial, y por un mecanismo de salvaguardia de las fronteras de la fe. La fe ortodoxa solo puede darse dentro de los límites de la Iglesia.

En segundo lugar, Vicente de Lerins (que murió antes del 450) desarrolló una fórmula altamente influyente para definir lo que constituía la «fe católica»:

En la misma Iglesia católica es necesario velar con gran esmero para que profesemos como verdadero aquello que ha sido creído *en todos los lugares*, *siempre y por todos*. Es verdadero y propiamente «católico» —como indica la misma fuerza y sentido del nombre— aquello que comprende universalmente todas las cosas. Observaremos esta regla si tomamos como criterio la universalidad, la antigüedad y el acuerdo unánime⁶.

⁴ Cf. Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, SCM Press, Londres 1994, p. 168.

⁵ Adversus Haereses, III 24.1. Trad. de Henry Bettenson, The Early Church Christian Fathers, Oxford University Press, Oxford 1969, p. 83.

⁶ Vicente de Lerins, «The Commonitory», en A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Second Series, vol. XI, James Parker, Oxford, y The Christian Literature Company, Nueva York 1894, pp. 127-159, aquí p. 132.

La ortodoxia se enfoca aquí mediante una mezcla de perspectivas formales *idem* (antigüedad y universalidad), aunque ahora se complementa con el «acuerdo unánime», que implica una reflexión material sobre la propia interpretación de lo que conlleva la praxis de la fe cristiana (*ipse*). Este último aspecto refleja el movimiento conciliar bien implantado por entonces, pero también reconoce explícitamente que el consenso no es un hecho tan obvio en sí mismo incluso en el seno de la Iglesia «ortodoxa»⁷.

En tercer lugar, Agustín de Hipona (354-430) reaccionó a sus propias afinidades religiosas anteriores, es decir, al gnosticismo maniqueo, como también a su formación clásica en el arte de la retórica, desarrollando aspectos relevantes de una teoría hermenéutica crítica. En respuesta a la propaganda gnóstica contra las Escrituras hebreas, basada en la interpretación literalista, Agustín experimentó la libertad de una lectura alegórica que le permitió acercarse más a la Iglesia cristiana. Sin embargo, dada su buena formación en la retórica clásica, tenía la suficiente sensibilidad semiótica para darse cuenta de lo distorsionante que podía ser una lectura alegórica de libre flotación de la Biblia. Por eso, defendió el análisis lingüístico exhaustivo de un texto bíblico para controlar su lectura espiritual correspondiente. Aquí no podemos abordar el estudio de las innovadoras perspectivas de Agustín en el campo de la semiótica8. En lugar de ello, necesitamos centrarnos en su reflexión hermenéutica de conjunto que le sirvió para su particular acercamiento a la ortodoxia. Así pues, desde el principio debemos atribuir a Agustín un interés mucho más centrado de tipo *ipse* en la ortodoxia cristiana que muchos de sus predecesores y sucesores teológicos. En De Doctrina Christiana, su influyente tratado sobre hermenéutica, Agustín insistía en que las Escrituras son textos humanos que se refieren a Dios. Ellas mismas no deben ser tratadas como un dios; más bien, necesitan ser usadas por los cristianos como guías para una actitud adecuada hacia Dios, hacia ellos mismos y hacia sus prójimos. En este contexto, Agustín distingue entre cosas que usamos y cosas que disfrutamos. Solo pueden disfrutarse las cosas eternas inmutables, mientras que todo lo que es muta-

⁷ Cf. Jeanrond, Theological Hermeneutics, p. 169.

⁸ Ibíd., pp. 22-26.

ble sirve, a lo sumo, para guiar a una persona hacia el disfrute auténtico de las cosas eternas. Así pues, puesto que solo Dios puede ser disfrutable, las Escrituras se nos dan para usarlas en y para nuestra praxis de fe. Agustín identifica y denomina amor a la actitud necesaria para que los cristianos se relacionen adecuadamente con Dios y su ley expresada en las Escrituras⁹. El amor, por consiguiente, es la perspectiva más apropiada para explorar la ortodoxia cristiana¹⁰.

Estamos plenamente de acuerdo con Agustín en que el amor ofrece el mejor acercamiento a las cuestiones de la ortodoxia, pero la comprensión cristiana del amor ha cambiado significativamente a lo largo de los siglos. Según la concepción neoplatónica de Agustín, el amor es divino. Los seres humanos solo pueden amar en la medida en que Dios ama a través de ellos¹¹. Así pues, la concepción cristiana actual del amor como un don divino que hace posible el amor humano discrepa significativamente de la negación agustiniana de la mediación humana en el amor. Por consiguiente, sugiero que adoptemos el criterio material de Agustín y exploremos las cuestiones de la ortodoxia y de la ortopraxis desde el centro de la fe cristiana en lugar de desde sus fronteras, pero debemos hacerlo inspirados por una concepción más bien diferente del potencial del amor humano.

Amor y ortopraxis

A lo largo de la historia de la Iglesia, las preocupaciones sobre la ortodoxia o la no ortodoxia de los cristianos se han centrado, normalmente, en declaraciones y confesiones de fe, es decir, en proposiciones sometidas a pruebas y procedimientos exclusivamente intelectuales y

⁹ Agustín de Hipona, *De Doctrina Christiana*, Corpus Christianorum: Series Latina XXXII, Brepols, Tournhout 1962, pp. 1-167. Véase esp. cap. I, 44.

¹⁰ Cf. también ibíd., cap. I, 43: «Una persona que fundamenta su vida firmemente en la fe, la esperanza y el amor, necesita solo las Escrituras para enseñar a los demás. Por consiguiente, podemos encontrarnos con muchas personas que viven sobre este fundamento incluso sin unos textos sagrados» (traducción mía).

¹¹ Para un estudio del enfoque agustiniano sobre el amor, véase Werner G. Jeanrond, *A Theology of Love*, T&T Clark, Londres/Nueva York 2010, pp. 45-65 (trad. esp.: *Teología del amor*, Sal Terrae, Santander 2013).

luego aceptadas o rechazadas. La búsqueda de la ortodoxia se convirtió, principalmente, en un proceso en el que se usaban teorías de la correspondencia y de la coherencia para determinar la verdad de las respectivas afirmaciones cognitivas y confesionales. Además, un particular grupo de teólogos, especialmente preparados y cuidadosamente elegidos, procesaba estas afirmaciones en nombre de la Iglesia local o universal. Diferentes escuelas v tradiciones hermenéuticas han contribuido a estas deliberaciones, y diferentes tradiciones teológicas han influido en la interpretación de los correspondientes textos de la Biblia y de la tradición. Desde la Edad Media, la mediación humana y las referencias a la experiencia humana tuvieron una función cada vez más relevante en la reflexión teológica sobre las dimensiones centrales de la fe cristiana. Además, después de la Reforma, los debates teológicos sobre la ortodoxia se centraron más frecuentemente en las diferencias tras las distinciones doctrinales sobre la naturaleza de la salvación, la praxis sacramental correspondiente y la organización de la Iglesia, que en la comprensión de Dios y de su relación con la creación. Si bien persisten muchas de las diferencias, el movimiento ecuménico y la cooperación más estrecha entre las iglesias cristianas han ayudado a fomentar un nuevo ambiente de reconocimiento recíproco entre cristianos de diferentes procedencias. Los cristianos han aprendido que unidad no es lo mismo que uniformidad y que las diferencias pueden incitar más a explorar en el amor que a exigir la exclusión mutua del cuerpo de Cristo. Con otras palabras, el espectro para abordar los aspectos centrales de la praxis de la fe cristiana (ipse) se ha ampliado más allá de la mera insistencia en la protección de la mismidad (idem) inmutable que se ha mantenido durante siglos. Esto no implica promover cualquier tipo de relativismo en materias de verdad y de fe; más bien, se trata de dar la bienvenida a un diferente punto de partida para explorar el centro de la praxis de la fe cristiana más allá de la obsesión por asegurar sus fronteras.

En esta perspectiva, una referencia a la identidad cristiana no necesita ser una referencia a un determinado cuerpo de proposiciones inmutables a las que se me pide dar mi consentimiento (*idem*) sin ninguna discusión, sino que podría ser una llamada comunitaria a la común tarea de todos los cristianos por acercarse al centro de su fe desde el seno de sus respectivas tradiciones eclesiales (*ipse*).

Es importante recordar que los cristianos no creen en la Biblia, en la tradición, en la liturgia, en la oración, en los sacerdotes, los obispos, los teólogos, en la Iglesia, ni en ningún tipo de política de identidad. Más bien, creen juntos en el Dios trinitario, a lo sumo respaldados por todos estos recursos de la fe, y a veces incluso sin ellos, como Agustín nos recordaba tan vehementemente. Por supuesto, la fe cristiana está mediada por la Biblia, el culto, la oración, la liturgia, los sacramentos, las tradiciones, los sacerdotes y los obispos, el magisterio y la educación, las obras de fe, amor y esperanza, y la reflexión teológica. Pero la fe cristiana no puede producirse o hacerse. A diferencia de nuestros intentos humanos por definir las identidades, la fe es un don de Dios. Como también lo son el amor y la esperanza.

Por consiguiente, la tarea de explorar caminos de ser cristiano en el mundo de hoy exige más que la mera atención y consentimiento a una teología de la fe. Las referencias cristianas a la ortodoxia necesitan centrarse más en una hermenéutica del amor y en la praxis del amor. Entendemos por amor aquel don de Dios que capacita a las mujeres, los hombres y los niños a relacionarse entre sí, con Dios, con la creación de Dios y con sus propios sí mismos emergentes, es decir, un don divino que potencia la índole relacional humana. En cuanto tal, se diferencia radicalmente de cualquier tipo de sentimiento romántico de feliz autoafirmación¹². Los textos bíblicos testifican esta red de amor ordenado por voluntad de Dios. Y Tomás de Aquino nos instaba a no confundir amar con gustar¹³. Amar es más que un sentimiento de atracción. Implica un deseo de y un compromiso con la alteridad, aun cuando siente que es difícil aceptar al otro, al enemigo, al marginado, al enfermo y al insignificante. La praxis cristiana del amor implica el respeto por la alteridad del otro como también por la alteridad que emerge del mismo yo; desea descubrir más sobre la diferencia y la alteridad; está abierto a explorar el misterio de Dios y de la persona humana. Por tanto, amar es más que reconocer la subjetividad del otro; es buscar la comunión con el otro —aunque no necesariamente una unidad plena.

¹² Véase ibíd., pp. 2-23.

¹³ Sobre la cuestión del amor en Tomás de Aquino, véase ibíd., pp. 77-83.

Deberíamos estar agradecidos a Agustín por habernos suministrado la mejor categoría para indagar en la correcta praxis cristiana (ortopraxis), a saber, el amor. Sin embargo, necesitamos trascender su propuesta abordando los desafíos particulares relacionados con el amor como don de Dios. Puesto que el amor no es principio sino praxis, no tiene sentido alguno exigirnos a nosotros mismos y a los demás que se satisfagan varias exigencias antes de comenzar la aventura del amor: por ejemplo, encontrar ciertas expectativas espirituales o físicas, tener un contenido del proyecto plenamente desarrollado, conocer ya por adelantado cómo transformará exactamente el amor a mí y al otro. Puesto que el amor es una fuerza transformadora, ningún plan previo puede jamás asir sus auténticos dinamismos. En este sentido, el amor no tiene más presupuesto que nuestra voluntad por encontrar la alteridad, incluso la alteridad radical de Dios, y nuestra disposición a ser transformados en el proceso de ocuparnos del otro¹⁴.

La exploración del don del amor dirigirá, necesariamente, nuestra atención a la alteridad religiosa, es decir, a aquellos cuya praxis religiosa difiere del discipulado cristiano. Con todos estos otros compartimos el universo de Dios, el don divino del amor, el deseo afín de la justicia en todas las relaciones humanas, y un futuro común. Por consiguiente, no podemos definir razonablemente nuestra propia identidad a costa de excluir a todos los otros. Nuestra praxis de amor ampliará nuestro horizonte para incluir a todos los seres humanos, pasados, presentes y fututos, en nuestro proyecto inspirado por Dios. El amor no es un mero objeto de creencia ni un proyecto exclusivamente cristiano; más bien, la praxis del amor es central para la fe cristiana ortodoxa. Nadie posee el amor, salvo Dios. De ahí que la fe en el Dios de amor tal como se manifestó en el ministerio, la muerte y la resurrección de Jesucristo, compromete a todos los cristianos en el Espíritu de amor, no sin todos los demás, sino junto con ellos y amándolos. Esta praxis transformadora del amor es un signo de esperanza para el mundo.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

¹⁴ Cf. ibíd., p. 258.

David Tracy *

UNA HERMENÉUTICA DE LA ORTODOXIA

La prueba definitiva de la ortodoxia cristiana es la prueba de un estilo de vida genuinamente cristiano. Desde un punto de vista hermenéutico, el significado preciso de todas las proposiciones doctrinales está determinado por su uso en un contexto históricamente determinado. Estas proposiciones continúan siendo válidas, pero siempre necesitan nuevas formulaciones culturales y lingüísticas en la conversación cada vez más intercultural de la Iglesia global. No existe una cultura, una tradición o una ortodoxia inocentes. La teología contemporánea hará bien en aplicar la hermenéutica occidental moderna: recuperación, crítica, sospecha, seguidas por una recuperación más informada. Se propone una cuádruple visión que pluraliza el enfoque teológico místico-político de épocas anteriores.

I. Introducción: ortodoxia y ortopraxis

a creencia correcta (*ortho-doxia*) es un aspecto importante de la conciencia cristiana. Sin embargo, desde las confesiones de fe del Nuevo Testamento, siempre se ha supuesto que estas creencias correctas estaban directamente relacionadas con

Dirección: 1755 E. 55th St., Apt. 901, Chicago, IL 60615 (Estados Unidos).

^{*} David Tracy es catedrático emérito de Estudios sobre el Catolicismo y de Teología y Filosofía de las Religiones en la Facultad de Teología de la Universidad de Chicago. Es miembro del Committee on Social Thought y de la American Academy of Arts and Sciences. Ha impartido conferencias en más de cincuenta universidades y centros universitarios de todo el mundo, incluyendo las prestigiosas conferencias Gifford en Escocia. Entre sus publicaciones destacamos Blessed Rage for Order (1979), The Analogical Imagination (1981), Plurality and Ambiguity (1987), y On Naming the Present: Reflections on God, Hermeneutics, and Church (1994). Actualmente está escribiendo un libro titulado This Side of God.

unas acciones también correctas (ortho-praxis). El evangelio de Mateo, el más judío de los evangelios, es un claro testimonio de que la comunidad cristiana emergente necesitaba unas creencias y unas leves comunes para diferenciarse de la sinagoga. No obstante, al articular de forma coherente unas creencias y unas leyes esenciales, Mateo insistió siempre en la inutilidad de una ortodoxia sin una ortopraxis. De hecho, como los teólogos de la liberación han afirmado con fuerza, Mateo 25 mantiene con firmeza que la corrección de las creencias no es lo que cuenta en última instancia ni principalmente para la autocomprensión cristiana, aun cuando sean importantes para una identidad coherente que inspire todas sus acciones. Lo que tiene más importancia son las acciones correctas de amor y justicia hacia los marginados, los pobres, los oprimidos, los hambrientos, los sedientos, los extranjeros, los desnudos, los enfermos y los encarcelados. Además, el evangelio de Mateo, que se asemeja a un manual de creencias y leyes correctas para los nuevos líderes de la comunidad cristiana emergente, presenta también de forma sorprendente la nueva ética radical más específicamente cristiana del amor ilimitado en el Sermón del Monte (Mt 5–7). León Tolstói sostenía con todo acierto que las exigencias ético-políticas del amor evangélico radical que aparece en el Sermón del Monte de Jesús constituyen permanentemente la crítica más fuerte del cristianismo de todos los sistemas mundiales como también de la misma Iglesia cristiana. Ciertamente, toda ortopraxis implica una ortodoxia que la oriente, la inspire y a veces la transforme, al igual que toda ortodoxia nace de la ortopraxis y se renueva y se transforma continuamente gracias a ella.

En los primeros siglos cristianos, los misterios esenciales del cristianismo se expresaron en doctrinas sobre la Trinidad y sobre la cristología, a lo largo de los siete primeros concilios ecuménicos. Aquí también, podemos distinguir, pero no separar, entre ortodoxia y ortopraxis. Todas las doctrinas (enseñanzas, creencias, fórmulas doctrinales y confesiones de fe) de la Iglesia cristiana son normas, pero normas que son, a su vez, normadas por la *norma normans non normata* de la Escritura como el testimonio determinante de la revelación acontecida en la persona de Jesucristo, y por la práctica cristiana auténtica de la fe que opera mediante el amor y la justicia. La prueba definitiva de la ortodoxia cristiana es la de un modo de vida

genuinamente cristiano. Por ejemplo, todos los cristianos están agradecidos a san Cirilo de Alejandría por la clarificación brillante, aunque a veces excesivamente polémica, y la defensa que hizo de la cristología de Calcedonia. No obstante, algunas de las acciones de Cirilo como patriarca de Alejandría, incluido el uso que hizo de las turbas cristianas contra sus adversarios, respondían más al objetivo de conseguir el poder político que a contribuir a la expresión de la doctrina ortodoxa.

Esta paradoja persiste: la ortodoxia cristiana no puede separarse de la ortopraxis cristiana. Las acciones de varios patriarcas, papas y emperadores merecen la crítica que les hacen los historiadores. Como la obra de Pierre Hadot ha documentado, las doctrinas cristianas —como las de las escuelas filosóficas de la Antigüedad— estaban esencialmente constituidas por una fidelidad constante a unas prácticas espirituales distintivas, tanto comunitarias (p. ej., rituales y liturgias) como individuales (p. ej., ejercicios espirituales con base racional, ascetismo, meditación y contemplación). Sin la ortopraxis, la ortodoxia corre siempre el peligro de convertirse en el caparazón mezquino de una religión que antes estaba llena de vida; sin una auténtica ortodoxia, la ortopraxis corre siempre el peligro de convertirse en una espiritualidad imprecisa, confusa y confundidora.

II. Hermenéutica: el lenguaje y el contexto histórico

La disciplina de la hermenéutica se ocupa principalmente de dos cuestiones relacionadas con la interpretación de la creencias, las enseñanzas y las doctrinas ortodoxas: la cuestión del lenguaje (el centro de toda hermenéutica) y, directamente relacionada con ella, la cuestión del contexto histórico. Pensemos en los debates de Nicea I (325) sobre el homoousios antes, durante (de lo que podemos inferir dada la carencia de los medios de registro actuales) y después del concilio. Hubo años de controversia no solo antes del concilio, sino también después, durante sesenta y cinco años. Además, los partidarios de Nicea y los contrarios eran una entidad plural, no monolítica. No todos los participantes contrarios a Nicea eran estrictamente arrianos; incluso en la tradición arriana encontramos importantes

diferencias entre el mismo Arrio y partidarios tales como Eusebio de Nicomedia y Eunonomio, que fue un «neo-arriano» más radical de época posterior. Hasta el Concilio de Constantinopla (381) el homousios no fue una doctrina cristiana ampliamente aceptada, aunque aún no universalmente. El mismo tipo de debate sobre la interpretación de cada concilio ha seguido produciéndose, como bien demuestra el debate de los últimos cincuenta años sobre la interpretación del Vaticano II.

Como los historiadores del dogma, desde John Henry Newman pasando por Adolph von Harnack hasta Jaroslav Pelikan, han demostrado el significado preciso de una doctrina lo tiene en su contexto histórico particular. No podemos interpretar un término no bíblico como homoousios sin prestar una cuidadosa atención hermenéutica a su índole abstracta, es decir, a su lenguaje proposicional influido por la filosofía friega, a diferencia del carácter concreto, metafórico y simbólico de la mayor parte del lenguaje bíblico. Las doctrinas que se declaran inicialmente, y que posteriormente se entienden como dogmas definidos, desde Nicea hasta el Vaticano I, a pesar de cuanto se diga en contra, no pueden interpretarse correctamente sin un trabajo hermenéutico e histórico. Durante los primeros cinco siglos se usaron de forma constantemente variable términos filosóficos abstractos como ousia, hypostasis, prosopon, substantia, essentia, persona, por lo que solo pueden entenderse acertadamente si comprendemos su uso en el contexto histórico pertinente. Una evidente dificultad hermenéutica es la siguiente: los términos filosóficos griegos no siempre se traducen bien al latín: persona no es una equivalencia exacta de hypostasis, la particularidad individualizada, ni de prosopon, que expresa el carácter relacional. Ciertamente, aunque las palabras conceptuales abstractas y las oraciones proposicionales cruzan las lenguas con más facilidad que los términos poéticos o retóricos, no cruzan, sin embargo, las culturas tan fácilmente como suponían los clasicistas, es decir, los estudiosos que carecían de una consciencia histórica. Solo una historia de la doctrina o de las ideas de orientación hermenéutica, no positivista, puede clarificar los usos culturales diversos y teológicos específicos de los términos filosóficos.

El lenguaje no bíblico (es decir, no metafórico ni simbólico) de la mayoría de las doctrinas ortodoxas juega, por supuesto, un valioso

papel cuando los debates no resueltos conducen a la confusión que impide la autocomprensión de la comunidad cristiana. ¿Cómo pueden los cristianos afirmar claramente quién es Jesús el Cristo y qué entienden por ello? ¿Cómo pueden los cristianos usar un lenguaje filosófico, y por consiguiente más abstracto y proposicional, que les ayude a evitar la confusión? Incluso el concilio pastoral Vaticano II, con su excelente negativa al uso de anathemas (el último refugio de los atemorizados tradicionalistas que creen erróneamente que solo ellos son ortodoxos), usó a veces con acierto su correcta opción por el lenguaje bíblico-metafórico como «pueblo de Dios» a favor de una conceptualización más precisa de la «colegialidad». La confusión acecha siempre a toda comunidad que intenta expresar sus creencias; el lenguaje más abstracto, y, por consiguiente, más preciso v más unívoco, de los conceptos v las proposiciones, avuda a clarificar los significados dispares interrelacionados con el permanente lenguaje de raigambre bíblica, metafórica v simbólica.

Desde el punto de vista hermenéutico, el significado preciso de todas las proposiciones doctrinales se determina por su uso (y, por tanto, su significado) en un contexto histórico particular y específico. Por ejemplo, Atanasio formuló muy bien el significado más esencial del término preciso homoousios de Nicea: «Cuanto se diga del Padre hay que decirlo del Hijo, excepto lo específico del Padre como Padre». Este juicio específico sobre el uso del término homoousios, no el vocablo que es intercambiable y que está cargado por su contexto (como incluso posteriormente admitía Atanasio), es lo que perdura. Como Karl Rahner sostenía, Calcedonia es un verdadero comienzo, no un fin. Lo que cuenta no es el lenguaje en sí mismo, sino la fidelidad a los juicios ortodoxos intrínsecos al significado particular expresado en proposiciones.

Bernard Lonergan comentaba convincentemente que, desde la consciencia histórica del siglo XIX, las culturas deben entenderse como lenguaje normativo empírico, no, según se sostenía anteriormente, como lenguaje normativo inmutable y estático de la cultura y de la lengua clásica. El mejor modo de que perduren los significados normativos de las doctrinas correctas no es el rechazo de cualquier lenguaje salvo el lenguaje supuestamente normativo (para una mentalidad clasicista) de la expresión original. La consciencia histó-

rica, no la clásica, es la primera necesidad hermenéutica para recuperar las creencias y las doctrinas correctas (es decir, la ortodoxia). El cristianismo antiguo, en fidelidad a la Escritura, desarrolló los juicios fundamentales de los primeros siete concilios en creencias/doctrinas trinitarias y cristológicas formuladas proposicionalmente. Los juicios tienen valor permanente, pero siempre necesitan formulaciones culturales nuevas, y, por tanto, también lingüísticas.

Los hermeneutas contemporáneos (p. ej. H.-G. Gadamer) han dejado claro que toda comprensión acontece en y mediante el lenguaje. Pueden producirse experiencias no lingüísticas (por ejemplo, la primera vez que un niño ve el mar), o, en el otro extremo del espectro, algunas explicaciones que hace el místico de la experiencia de unión con Dios. Por ejemplo, Juan de la Cruz decía experimentar esta unión sin imágenes, sin conceptos, sin lenguaje, aun cuando acabaría usando su extraordinaria poesía y su exacto lenguaje escolástico aprendido en Salamanca para articular y comunicar la comprensión de lo que había experimentado como *«unio mystica»*.

Una concepción puramente clasicista del lenguaje cree que solo un lenguaje normativo estático, invariable e inmutable, es capaz de expresar («semper idem») las creencias orto-doxas de la comunidad. Sin embargo, solo los lejanos territorios del lenguaje matemático y los articulados matemáticamente, los lenguajes técnicos de la ciencia moderna (p. ej., la teoría cuántica, la teoría de la relatividad general). cruzan todas las culturas sin necesidad de traducirse en culturas y lenguajes particulares. Bien es cierto que las doctrinas se formulan, efectivamente, en proposiciones relativamente abstractas, pero se expresan solo en un lenguaje semitécnico, no en términos matemáticos puramente abstractos (una frecuente comprensión errónea extracristiana del monoteísmo trinitario como una cuestión numérica), ni en términos técnicos de la ciencia moderna. Las proposiciones doctrinales son valiosas para lograr una mayor precisión sobre el significado de una determinada creencia que está bajo discusión y debate (p. ej., la doctrina de la justificación en Trento). El lenguaje proposicional de la doctrina puede, ciertamente, viajar a través de las culturas más fácilmente que el lenguaje bíblico metafórico y simbólicos (p. ej., la idea aún disputada del Nuevo Testamento sobre el «reino de Dios»). No obstante, las proposiciones doctrinales, a diferencia de las

matemáticas, necesitan, como la Biblia, un estudio histórico-crítico y hermenéutico antes de que pueda entenderse correctamente su significado y pueda, por consiguiente, traducirse a culturas nuevas. Siempre habrá necesidad de historias de la doctrina de tipo hermenéutico (no positivista) que sean más exactas y académicamente variables. Esta necesidad de traducción cultural y lingüística aumenta diariamente en el cada vez mayor pluralismo de la Iglesia global contemporánea. No existe ninguna buena razón hermenéutica para suponer que solo los conceptos y las filosofías grecolatinas pueden expresar las creencias ortodoxas cristianas —como demuestra ampliamente el innovador trabajo que están realizando los teólogos cristianos asiáticos, especialmente en la India.

III. Hermenéutica: recuperación y crítica

La hermenéutica contemporánea es el resultado de seis movimientos históricos fundamentales. En primer lugar, la hermenéutica moderna comenzó con la brillante unión de la empatía psicológica y del análisis gramatical realizada por Schleiermacher; Dilthey clarificó y amplió la hermenéutica de Scheiermacher, pero prestando mucha más atención a la consciencia histórica. En su segundo movimiento, la hermenéutica llegó a hacerse filosóficamente más ontológica que psicológica, como también histórico-crítica, con Ser y Tiempo de Heidegger; a su vez, la ontología hermenéutica de Heidegger se desarrolló (especialmente en su concepción dialógica) con la obra de Hans-George Gadamer Verdad y método, y con el sofisticado modelo hermenéutico de Paul Ricoeur expuesto en su libro Teoría de la interpretación. En un tercer movimiento, Jürgen Habermas abogó por una hermenéutica como teoría crítica, en contraposición a hermenéutica más orientada a la tradición desarrollada por Gadamer. La hermenéutica como teoría crítica ha asumido muchas formas: tanto entre los autores anteriores a Habermas (Adorno. Horkheimer y Benjamin) como en un cuarto movimiento expansivo, de tal modo que ahora hay teorías críticas que abarcan todo el espectro de ciertas cuestiones fundamentales, que, de hecho, afectan a todos los textos entendidos como realidades complejas, plurales y ambiguas, sobre el sexo y el género, la raza y la clase, el colonialismo

y los elitismos. En quinto lugar, puede decirse que los métodos deconstruccionistas de Jacques Derrida, a pesar de su propia ambigüedad sobre el tema, son una hermenéutica en el sentido más básico de interpretación de textos, entendida, en términos derridanianos, a partir de la pluralidad radical de todos los textos, vinculada a un inevitable aplazamiento del significado (es decir, diferir es también aplazar: difference). En sexto lugar, lo mismo cabe decir de la obra de Michel Foucault, que, a pesar de su rechazo, es una nueva forma de hermenéutica radical: primero, en sus métodos arqueológicos, y, después, en su método genealógico de inspiración nietzscheana orientado a poner al descubierto las relaciones de conocimiento y poder en todos los textos, incluyendo los doctrinales.

Solo una extensa monografía sobre las posibilidades y los límites de estos seis modelos diferentes de interpretación, frecuentemente en conflicto entre sí, podría proporcionar una adecuada explicación de una plena hermenéutica de la ortodoxia. Pero, lamentablemente, este estudio no existe aún. Necesitamos realmente no solo historias del desarrollo doctrinal, sino historias de la doctrina con el completo espectro hermenéutico que hemos esbozado, que puedan abarcar tanto los desarrollos genuinos como también los numerosos desvíos, callejones sin salida, rupturas y juegos de poder (sobre todo con relación al género) en la historia de todas las ortodoxias. En gran medida, el hecho de que el movimiento llamado «ortodoxia radical» no sea convincente al final se debe a que no consigue usar una hermenéutica desarrollada para estudiar la ortodoxia que promueve.

En este breve artículo tengo que contentarme simplemente con sugerir unas pocas perspectivas hermenéuticas básicas sobre la ortodoxia cristiana, es decir, sobre las creencias, las enseñanzas, las doctrinas y las confesiones consideradas correctas. Dicho con las bellas palabras de Jaroslav Pelikan: «Lo que la Iglesia de Jesucristo cree, enseña y confiesa a partir de la palabra de Dios: esta es la doctrina cristiana. La doctrina no es la única ni siquiera la principal actividad de la Iglesia... La Iglesia venera a Dios y sirve a la humanidad; trabaja por la transformación de este mundo y espera la consumación de su esperanza en el mundo venidero. "Fe, esperanza y amor perma-

necen ahora, estas tres. De todas ellas la más grande es el amor —el amor, no la fe y ciertamente menos doctrina"»¹.

El párrafo de Pelikan incluye tanto estas valiosas palabras sobre los límites de la doctrina como también la igualmente valiosa advertencia teológica sobre la importancia limitada, pero real, de la doctrina ortodoxa: «La fe, la esperanza y el amor [de la Iglesia], todas ellas se expresan en la enseñanza y la confesión... La Iglesia cristiana no sería la Iglesia que conocemos sin una doctrina cristiana».

La importante tarea que la hermenéutica teológica tiene hoy consiste en interpretar en su pleno sentido y, así, recuperar, más o menos satisfactoriamente, el significado central y transformador cada doctrina. Una hermenéutica teológica de la doctrina, a diferencia de las historias positivistas y arcaizantes, integra la atención tanto al significado pasado de una doctrina en su contexto histórico como también a su significado para nuestro contexto contemporáneo (véase Gadamer, *Verdad y método, passim*). Karl Rahner poseía un extraordinario talento para practicar una hermenéutica de la recuperación capaz de reactivar-recuperar el significado religioso y teológico para nuestro tiempo. Una de las mejores contribuciones que puede hacer el teólogo de hoy día es practicar el arte hermenéutico de la recuperación teológica de la relevancia religio-so-teológica (a veces incluso profético-mística) de las doctrinas cristianas.

Tan valiosa como esta hermenéutica teológica moderna y posmoderna de la recuperación de los recursos doctrinales premodernos, es la hermenéutica teológica de una crítica de las doctrinas, como encontramos en el trabajo de crítica y recuperación que hizo Hans Küng del Vaticano I: la crítica de la lógica y de la realidad histórica de poder que subyacía en la formulación del Vaticano I sobre la doctrina de la infalibilidad papal, y, al mismo tiempo, su recuperación hermenéutica con la doctrina de la indefectibilidad de la Iglesia.

¹ Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. I: The Emergence of the Catholic Tradition, 100-600 AD, p. x.

Las hermenéuticas teológicas críticas son en gran medida, pero no exclusivamente, resultados de la época moderna. La crítica será siempre necesaria para evitar que la complejidad y la pluralidad de la tradición cristiana se conviertan en un tradicionalismo reificado. especialmente en un momento en el que Iglesia global necesita seriamente criticar el instintivo eurocentrismo de las tradiciones que la han marcado hasta ahora. Por ejemplo, en mi opinión, tenemos una gran necesidad actualmente de volver a pensar en las antiguas doctrinas trinitarias y cristológicas mediante las nuevas filosofías del acontecimiento (como las de Heidegger, Whitehead o Romano Guardini) como también con la ayuda de las filosofías y las teologías no occidentales (p. ej., las diferentes conceptualizaciones del acontecimiento en el hinduismo, el budismo y el taoísmo), en lugar de recurrir exclusivamente a los tradicionales lenguajes filosóficos grecolatinos clásicos centrados en la sustancia (ousia, substantia). Esta reconsideración radical de la doctrina trinitaria y cristológica es una tarea fundamental para la teología contemporánea, formulando a Dios como Acontecimiento que se revela en su identidad divina principalmente en los acontecimientos históricos de la Escritura y que culmina, para el cristiano, en el acontecimiento-persona de Jesucristo. Todo lenguaje correctamente cristiano es un lenguaje teocéntrico trinitario in-formado de cristomorfismo y transformado por la pneumatología. Los cristianos llegan a (ad) comprender al Padre mediante (per) el Hijo en (in) el Espíritu. Para esta reconsideración o replanteamiento contamos con los lenguajes filosóficos modernos del acontecimiento, tanto los occidentales como los orientales (p. ej., el concepto de realidad para el budismo mahayana como acontecimientos de origen dependiente; o el concepto taoísta de la realidad como acontecimientos transitorios del innombrable tao). Estas filosofías del acontecimiento parecen mucho más afines al enfoque bíblico principal sobre la autorrevelación de Dios mediante acontecimientos históricos que las metafísicas grecolatinas, antiguas y medievales, de la sustancia. Una metafísica y una teología centradas en el acontecimiento pueden repensar y clarificar, sin cambiarlas radicalmente, las doctrinas trinitarias, cristológicas y pneumatológicas de los siete grandes concilios ecuménicos que continúan siendo el núcleo de la ortodoxia doctrinal tanto oriental como occidental.

El futuro del cristianismo depende en gran medida de una re-traducción (que incluye tanto la recuperación como la crítica) de la gran tradición en el nuevo contexto global. A la hermenéutica puede ayudarle un trabajo de colaboración de una teología que consta de cuatro dimensiones: primera, una teología hermenéutica que incluva al menos los seis movimientos hermenéuticos señalados anteriormente; segunda, una meticulosa atención a la actualidad místico-profética del cristianismo que incluya sus doctrinas centrales; tercera, una teología fiel a la pluralidad creciente de una Iglesia global; y cuarta, la constante necesidad cristiana de probar toda teología mediante un enfoque siempre renovado sobre los pobres, los marginados y los oprimidos, afectados todos ellos por la injusticia y el sufrimiento a escala mundial. Esta cuádruple visión es, en efecto, una pluralización, no una sustitución del tradicional enfoque teológico místico-político de Concilium durante todos estos turbulentos años posconciliares.

Así pues, una teología de la ortodoxia y de la ortopraxis debería centrarse en una hermenéutica de la recuperación y de la crítica, seguida por una hermenéutica de la sospecha y de la recuperación renovada. En el futuro puede que la hermenéutica sugerida en este artículo, a partir de unos recursos solamente occidentales, necesite ser criticada por su excesivo eurocentrismo, que será lo más probable que ocurra en la medida en que los teólogos occidentales aprendemos más de los teólogos del este y del sur de Asia la gran sofisticación de las filosofías y las teología hindúes y la hermenéutica budista y taoísta como nuevos recursos hermenéuticos no occidentales. La teología irá transformándose mediante la constante conversación global intercultural sobre una hermenéutica diferente, no exclusivamente occidental. Y lo mejor es que esos desarrollos hermenéuticos futuros en las teologías no occidentales hagan que la hermenéutica occidental, como la usada en este artículo, parezca mucho menos universal de lo que habitualmente se considera. Mientras tanto, la teología contemporánea hará bien en emplear y cambiar la hermenéutica occidental moderna compuesta de cuatro elementos: recuperación, crítica, sospecha, seguidos por una recuperación más informada.

IV. Hermenéutica de la sospecha y de la recuperación renovada

La hermenéutica de la crítica es clara y directa: pretende encontrar los errores deliberados y eliminarlos mediante la argumentación o mediante la demostración histórica (p. ej., las intervenciones inapropiadas de Constantino en el Concilio de Nicea). La hermenéutica de la sospecha es más difícil de aplicar. La sospecha auténtica no aborda los posibles errores deliberados en alguna expresión de la ortodoxia. Más bien, una sospecha expone la creencia para que pruebe que la distorsión, en gran medida inconsciente pero sistemáticamente operativa, se ha incorporado en cierta expresión histórica de ortodoxia. Estas distorsiones inconscientes (especialmente sobre temas como el género, la raza, la clase, el elitismo, el eurocentrismo, el antisemitismo, la islamofobia, el colonialismo, etc.) son a veces conscientes (p. ej., la función marginal de las mujeres en todas las decisiones conciliares con respecto a la ortodoxia), a menudo son probablemente inconscientes, pero, no obstante, ejercen una distorsión sistemática: por ejemplo, el evidente predominio del patriarcado en la Iglesia católica —como también en casi todas las culturas tradicionales, las religiones y las mentes—. Sin embargo, la realidad más insidiosa es el sexismo, en gran medida inconsciente, que resulta tanto más difícil como más importante interpretar mediante las teorías críticas feministas

Como la obra de Michel Foucault ha sostenido, tanto en sus obras arqueológicas como genealógicas, aunque curiosamente no en sus obras recientes más optimistas, las conferencias y los escritos estilo Hadot sobre las nociones antiguas (especialmente estoicas y cínicas) del cuidado de uno mismo, incluso el mejor estudio, incluido el suyo propio, no es solo una articulación de conocimiento, sino también, a veces de forma abrumadora, una realidad de conocimiento/ poder inadvertida o no reconocida (por el autor).

Con una comprensión apropiadamente teológica de la naturaleza y la gracia, los teólogos se encuentran bien situados para recuperar las numerosas manifestaciones de la bondad radical y de la inteligencia-en-acto en la tradición cristiana. Con una comprensión teológica radical del paradigma pecado-gracia, los teólogos están tam-

bién bien posicionados para descubrir la realidad inconsciente y sistémica del pecado personal, social y estructural, que distorsiona toda realidad humana

Desde un punto de vista teológico, la hermenéutica de la crítica y de la sospecha funciona mejor para los teólogos cristianos, no sustituyendo sino corrigiendo y transformando una hermenéutica cristiana fundamental de la recuperación. La teología necesita siempre, más allá de la crítica y de la sospecha, recuperar constantemente la visión cristiana fundamental del amor ilimitado de Dios manifestado en la vida, en el mensaje, en la cruz, la resurrección y la esperanza escatológica de la salvación universal en Jesucristo. El mal radical es, por supuesto, real en todas las vidas y culturas. No hay una cultura inocente, ni una tradición inocente, ni una ortodoxia inocentes. Este mal —consciente e inconsciente— impregna toda la realidad, incluida toda verdadera ortodoxia y ortopraxis. Al mismo tiempo, el bien radical es derramado por la gracia de Dios en toda la creación. El bien radical es más profundo y, en definitiva, más real que el mal radical. Es mejor.

Bibliografía selecta

Sobre los orígenes de la ortodoxia doctrinal, véase Lewis Ayres, Nicaea and Its Legacy (Oxford, 2004); R. P. C. Hanson, The Search for the Christian Doctrine of God (T & T Clark, 1988); Bernard Lonergan, The Way of Nicaea (Westminster, 1976); y Jaroslav Pelikan, The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, I: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600) (University of Chicago, 1971).

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Lieven Boeve *

LA ORTODOXIA EN EL CONTEXTO POSMODERNO La interrupción de la pretensión de verdad del cristianismo

Cómo entender adecuadamente la pretensión cristiana de verdad y su relación con nuestro contexto actual? Responder a esta cuestión implica inmediatamente adentrarse en la discusión sobre los diferentes modos en que se entiende esta pretensión de verdad en relación con las múltiples modalidades en que se analiza este contexto. En el contexto posmoderno la pretensión de verdad evidente por sí misma se ve interrumpida tanto desde una perspectiva sociocultural como filosófica. De forma concisa se abordan tres formas de afrontar el desafío de esta interrupción: una defiende a la ortodoxia contra su interrupción; otra asocia a la ortodoxia con esta interrupción; y una tercera permite que la ortodoxia sea desafiada por esta interrupción para redescubrir así su propia naturaleza de interrupción.

Su publicación más reciente es *Lyotard and Theology: Beyond the Christian Master Narrative of Love*, Bloomsbury T&T Clark, Londres/Nueva York 2014. Actualmente está preparando un volumen sobre el lugar de la teología en la encrucijada de la universidad, la Iglesia y la sociedad. A partir del 1 de agosto de 2014 será el nuevo director general de la Delegación para la Educación Católica en Flandes.

Dirección: Faculty of Theology and Religious Studies, Platte-Lostraat 592, Sint-Michielsstraat 4, 3000 Leuven (Bélgica). Correo electrónico: lieven.boeve@theo.kuleuven.be

^{*} LIEVEN BOEVE es profesor de Teología fundamental en la Facultad de Teología y de Estudios Religiosos de la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, de la que actualmente es su decano. Sus investigaciones giran en torno a la epistemología teológica, la teología filosófica, la verdad en la fe y la teología, la fe cristiana y la cultura contemporánea, el desarrollo de la tradición y la hermenéutica, y la antropología teológica.

ómo puede definirse el tema de la ortodoxia en el contexto posmoderno, teniendo en cuenta que su naturaleza no es solo teológica, sino también eclesial y sociocultural? En efecto, la ortodoxia no solo implica una pretensión de verdad, sino también el despliegue de las prácticas para defenderla de los desafíos con que se encuentra. Por consiguiente, en este artículo quisiera plantear la cuestión de la ortodoxia en los siguientes términos: «¿Cómo podemos entender adecuadamente la pretensión de verdad cristiana y su relación con el contexto actual?». Para responder a esta cuestión tenemos que implicarnos en el debate sobre los diferentes modos en que se entiende esta pretensión de verdad en relación con los múltiples modos en que se analiza el contexto.

Dado el límite de espacio de esta contribución, solo puedo tratar algunas características del *status quaestionis*¹. Deseo mostrar cómo la pretensión de verdad, a menudo evidente por sí misma, implicada en el uso cristiano de la noción de ortodoxia, se ve interrumpida en el contexto de la posmodernidad, tanto desde una perspectiva sociocultural como filosófica. Puesto que los contextos son particulares por definición, me referiré sobre todo al de Europa occidental. Ciertamente, soy consciente de que mediante los procesos de globalización y de comunicación mundializada, varias de estas características son reconocibles también en otros contextos. Posteriormente, presentaré, de manera concisa, tres modos de afrontar el desafío de esta interrupción: primero, defendiendo la ortodoxia contra su interrupción; segundo, asociándola con esta interrupción, y tercero, dejando que sea desafiada por esta interrupción para que redescubra su propia naturaleza de interrupción.

I. El contexto posmoderno

1) Desde una perspectiva *sociocultural*, el contexto posmoderno en los países occidentales se caracteriza en lo religioso por la secularización o la destradicionalización, la individualización y la plurali-

¹ Ya estudié esta cuestión en trabajos anteriores; donde sea pertinente me remitiré a mis publicaciones al respecto.

zación. A lo largo de los años, esto ha cambiado el panorama religioso dramáticamente². Hasta mediados del siglo xx, la pertenencia y la identidad religiosa cristiana eran casi una obviedad en grandes zonas de Europa. Actualmente, va no es así. Estructuralmente hablando, pertenencia e identidad son mucho más reflexivas que antes. En una medida mucho mayor que antes, la gente elige ahora sus identidades y el modo en que viven sus afiliaciones. Al mismo tiempo se ha producido una pluralización religiosa, no solo por la migración, sino también por la comunicación mundializada. Esta pluralización se ha hecho más visible de lo que lo era previamente. Debido a estas influencias, el contexto europeo puede considerarse poscristiano y postsecular en un grado notable. Como en otros casos en los que se usan palabras con el prefijo «post», no queremos decir que este contexto hava dejado de estar caracterizado por el cristianismo o la secularización, pero sí expresa el cambio significativo que se ha producido en la actitud de la gente y de la sociedad con respecto a estas realidades. La secularización, por ejemplo, no ha eliminado la religión. Algunos sostendrían incluso que precisamente la des-secularización es una característica de nuestro tiempo. Pero inmediatamente añadirán que en Europa, al menos, se ha alterado inmensamente la construcción de la afiliación y de la identidad institucional religiosa³. Junto con la destradicionalización y la individualización religiosa, su pluralización ha cambiado la posición de los creventes y las comunidades religiosas. Como dije anteriormente, una primera consecuencia de este cambio es que la identidad y la afiliación religiosas ya no son evidentes, sino que siempre implican una elección —al menos a nivel estructural, de tal modo que desde una perspectiva biográfica esta elección puede experimentarse como vocación—. De este modo han aumentado las potencialidades de libertad y reflexividad (generadas por la necesidad de elegir y por la perenne cuestión de por qué elegir esto y no aquello). Al mismo tiempo, esta nueva

² Cf. L. Boeve, «Religion after Detraditionalization: Christian Faith in a Post-Secular Europe», en M. Hoelzl y G. Ward (eds.), *The New Visibility of Religion: Studies in Religion and Cultural Hermeneutics*, Continuum Resources in Religion and Political Culture, Continuum, Londres 2008, pp. 187-209.

³ Cf. P. Berger (ed.), The Desecularisation of the World. Resurgent Religion and World Politics, Eerdmans, Grand Rapids 1999.

situación ha provocado que la identidad sea *inestable*, porque las cosas podrían haber sido muy diferentes, y pueden ser diferentes a partir de ahora o en el futuro. Nos hemos hecho cada vez más conscientes de que la identidad es siempre algo contingente que depende de las situaciones, de las opciones disponibles, de las influencias de los demás, del mercado y de los medios de comunicación. Nunca es adquirida como tal ni es poseída por quien es constituido por ella. La destradicionalización, la individualización y la pluralización desembocan en una *inseguridad* profunda con respecto a la identidad. Dicho de otro modo, esta nueva situación altera en individuos y comunidades el modo de construir la identidad. Esta es la tarea a la que tenemos que dedicarnos todos en el contexto actual, al igual que también los cristianos y sus iglesias.

Resumiendo, desde una perspectiva sociocultural se ha *interrum-pido* el modo diáfano de la construcción de la identidad cristiana individual y comunitaria: la fe cristiana ha dejado de ser adquirida y transmitida de un modo incuestionable y se ve por consiguiente confrontada con una *inseguridad estructural*. ¿Cómo afrontaremos estas nuevas potencialidades de libertad y flexibilidad? ¿Y con la inestabilidad e inseguridad que las acompañan? ¿Podemos pensar que esta nueva situación nos ofrece nuevas oportunidades para apropiarnos de la tradición cristiana y su pretensión de verdad en la actualidad? ¿O debemos verla como adversa a la pretensión de verdad y a la transmisión de la tradición cristiana porque problematiza la construcción de la identidad al posibilitar otras elecciones más allá de las tradicionales?

2) Al mismo tiempo, el contexto posmoderno se ha caracterizado en los círculos *filosóficos* por la crítica de la metafísica, de «ontoteología» y de los «grandes relatos» de la modernidad. En continuidad con la crítica de Heidegger a la ontoteología⁴, los *pensadores de la diferencia*, como J. Derrida y J.-F. Lyotard, han criticado todo intento por ofrecer teorías globales del ser y de la historia. Para Derrida, este intento es culpable de violencia metafísica, porque olvida la diferen-

⁴ Una buena definición de la ontoteología puede encontrarse en J. Schrijvers, «Ontotheological Turnings? Marion, Lacoste and Levinas on the Decentring of the Subject», *Modern Theology* 22 (2006) 221-253.

cia /différance, el «margen», el otro, que al tiempo que es constitutivo de nuestros modos de abordar el ser, escapa a todos nuestros intentos por realizarlo⁵. En un tono similar, para Lyotard, la crítica posmoderna se dirige contra los grandes relatos modernos (y posmodernos) y su olvido del différend, del acontecimiento, de la expectativa, de la apertura y de la alteridad, que nos permiten pensar, escribir y hablar, pero que nunca pueden ser asidos por tales expresiones. La tarea del filósofo, escritor o artista posmoderno es buscar los modos de pensar, escribir o expresar lo que está en juego en el acontecimiento, pero sin apropiárselo, es decir, consiste en dar testimonio del différend⁶.

En los círculos de estos pensadores de la diferencia, en el marco de las tradiciones fenomenológicas, hermenéuticas y deconstruccionistas, se ha constatado en las últimas décadas una vuelta a la religión. Más en concreto, la religión parece suministrar las categorías o estrategias que se consideran importantes para pensar y hablar sobre lo que está más allá del pensamiento y del habla⁷. Hav que decir ante todo que el uso de la religión y del lenguaje religioso se emplea para fines estrictamente filosóficos, en cuanto que presentan modos de dar testimonio de lo que es constitutivo del lenguaje, pero que se mantiene siempre «antes» o «más allá» del lenguaje (p. ej., en Lyotard). Algunos protagonistas, sin embargo, consideran que esta empresa vendría a colindar o coincidir con el despliegue de la misma estructura de la religión (Derrida, J.-L. Marion, E. Levinas), y llega a estimular en algunos de ellos el desarrollo de una especie de religiosidad filosófica (J. Caputo, R. Kearney). Sorprende que, en casi todas estas apelaciones filosóficas a la religión, el lenguaje aparezca como una contaminación que debe superarse para alcanzar, o indicar, una estructura más original de la religión («religión sin religión»).

⁵ Cf. J. Derrida, «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas», en J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, París 1967, pp. 117-228.

⁶ Cf. J.-F. Lyotard, Le différend, Minuit, París 1983.

⁷ Sobre esto y otras referencias, véase L. Boeve, «Theological Truth in the Context of Contemporary Continental Thought: The Turn to Religion and the Contamination of Language», en F. Depoortere y M. Lambkin (eds.), *The Question of Theological Truth: Philosophical and Interreligious Perspectives* (Currents of Encounter, 46), Rodopi, Amsterdam 2012, pp. 77-100.

En sus relatos, doctrinas, prácticas e instituciones, las tradiciones religiosas determinan, domestican, y, así, olvidan lo que se juega en lo «religioso»: la apertura radical al différend, a la alteridad, al acontecimiento. El lenguaje no es considerado como espacio de mediación mediante el que se posibilitan las relaciones religiosas con lo trascendente. Al contrario, el lenguaje es considerado como el fracaso radical del modo de tratar adecuadamente con lo trascendente. Las discusiones filosóficas al respecto abordan más bien la cuestión de si nuestros intentos de ir más allá del lenguaje son o no finalmente fútiles (puesto que no podemos escapar al lenguaje). A partir del supuesto de que el lenguaje contamina, muchos pensadores de la diferencia desarrollan su argumentación como una (filosófica) teología negativa. A menudo lo hacen recurriendo a las teologías negativas cristianas, de las que quieren diferenciarse (Derrida, Lyotard), o bien entenderlas (más) plenamente (Marion, Levinas). Además, los autores que definen su enfoque como cristiano o al menos lo desarrollan en conversación con la tradición cristiana, se inspiran muy selectivamente en un cristianismo sin encarnación (Caputo, Kearney), o bien consideran el relato cristiano como incorregiblemente hegemónico (Lyotard, Derrida). Por consiguiente, la religión real o pura está más allá de la(s) religión(es).

¿Cómo afrontar esta redefinición de la religión y la consiguiente crítica a la religión cristiana, que afectan a las pretensiones de verdad de esta última en su núcleo, y así *interrumpen* radicalmente la autocomprensión cristiana? Aquí de nuevo se nos plantea la cuestión de si estos enfoques filosóficos pueden contribuir a una comprensión actual de la ortodoxia, entendida como el modo en que los cristianos piensan y hacen operativa la pretensión de verdad cristiana. ¿O tienen que verse en oposición radical a la noción de ortodoxia completamente?

II. Tres reacciones teológicas

Desde una perspectiva sociocultural —especialmente teniendo en cuenta el hecho de que la identidad religiosa se ha hecho insegura—es evidente que se desafía actualmente la noción de ortodoxia; la pregunta que se plantea es la siguiente: ¿cómo podemos estar

seguros de la verdad que afirmamos o proclamamos? Los modos con que la filosofía trata la religión y el cristianismo constituyen un desafío para la particularidad de la pretensión de verdad implicada en la ortodoxia cristiana, y nos estimula a buscar la verdad más allá de toda particularidad que determina y domestica excesivamente. En lo que sigue realizaré una distinción entre tres reacciones diferentes a estas dos interrupciones de la pretensión cristiana de verdad: la primera se opone a estas interrupciones; la segunda se caracteriza por su indiscriminada aceptación; y la tercera puede verse como una apertura pero también como un desafío a algunos de sus presupuestos o consecuencias.

1) En primer lugar, se mira con recelo la cuestión de la inseguridad estructural de la identidad religiosa y la crítica filosófica de la naturaleza excesivamente particular de las pretensiones de verdad del cristianismo. Esta sospecha se debe, en gran medida, a la reacción a la condición posmoderna occidental, caracterizada por una cultura secularista, pluralista, nihilista y relativista. Para esta reacción teológica, la crítica posmoderna de la modernidad es solo útil en cuanto que ha mostrado los falsos presupuestos de los proyectos modernos de autosuficiencia y emancipación. Solo una firme reafirmación, contra esta cultura, de la pretensión de verdad cristiana, de su racionalidad particular y de sus prácticas, elimina la inseguridad y ofrece una vía de salida del nihilismo y del relativismo en el que se encuentra el contexto occidental por haber olvidado sus raíces cristianas. La ortodoxia funciona aquí como un verdadero contrarrelato. Esta posición ha sido fomentada muy destacadamente por la «Ortodoxia radical», un movimiento que vio la luz al final del siglo xx v cuvo objetivo es «recuperar teológicamente el mundo de nuevo». Solo desde una perspectiva exclusivamente teológica, puede asegurarse la integridad de la realidad y la realidad de la verdad⁸. En los círculos católicos la teología de Joseph Ratzinger, desde 2005 hasta

⁸ Cf. J. Milbank, C. Pickstock y G. Ward (eds.), *Radical Orthodoxy: A New Theology*, Routledge, Londres/Nueva York 1999; J. Milbank, «The Programme of Radical Orthodoxy», en L. P. Hemming (ed.), *Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry*, Ashgate, Aldershot 2000, pp. 33-45; J. K. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a post-secular Theology*, Baker Academic, Grand Rapids 2004.

2013, posee unos rasgos similares. Él ha criticado vehementemente el secularismo, el nihilismo y el relativismo del contexto actual, típico de la cultura ilustrada radical, contraponiéndole la cultura de la fe cristiana⁹. Como en el caso de la Ortodoxia radical, Ratzinger, en general, promueve una concepción más bien neoagustiniana de la relación entre verdad teológica y contexto que desemboca en una comprensión profundamente dual de la realidad. La relación entre lo eterno y lo temporal, lo celestial y lo terrenal, la Iglesia y el mundo, se considera de forma jerárquica y asimétrica, para que se distingan estrictamente, sin confusión¹⁰. La ortodoxia es el remedio contra los fallos del contexto.

Esta reivindicación de la ortodoxia (radical) se estructura así en oposición a un contexto que es considerado hostil a la pretensión de verdad cristiana. Desde un punto de vista metodológico, el punto de partida es la discontinuidad entre la fe cristiana y el contexto posmoderno. Esto implica que el diálogo teológico con el mundo no contribuve intrínsecamente a la comprensión de la fe cristiana. Este diálogo solo puede servir como ocasión para reafirmar sus afirmaciones, por consiguiente, para asegurar la ortodoxia. Esta ortodoxia, y la Iglesia que la proclama, serían los faros de luz y verdad en un mundo que va a la deriva, llamándolo a la conversión. La primera consecuencia es que apenas hay puntos de contacto entre fe y contexto, y la legitimidad de la pretensión de verdad cristiana reside exclusivamente en el seno del relato cristiano, su Tradición, su Iglesia y su Magisterio. Las pretensiones de verdad y la autoridad van de la mano. Los marcadores de la identidad simbólica (como el lenguaje, las estructuras, las prácticas, las normas, etc.) son vistos, en gran medida, como aquello que diferencia a la Iglesia del mundo, y, por consiguiente, deben considerarse de la máxima importancia. En segundo lugar, dentro de la Iglesia esta concepción de la ortodoxia está ame-

⁹ Cf. J. Ratzinger, «Europe in the Crisis of Cultures», Communio: International Catholic Review 32 (2005) 345-356.

¹⁰ Para un estudio sobre este punto, véase L. Boeve, «Retrieving Augustine Today: Between Neo-Augustianist Essentialism and Radical Hermeneutics?», en L. Boeve, M. Lamberigts y M. Wisse (eds.), *Augustine and Postmodern Thought: A New Alliance against Modernity?* (BETL, 219), Peeters Press, Lovaina 2009, pp. 1-17.

nazada por la división y la disensión internas (inducidas por una infección mundana, según se dice con frecuencia), y, por tanto, deben impedirse o refrenarse¹¹.

2) La segunda reacción teológica parte de la continuidad con el contexto posmoderno. Tanto desde una perspectiva sociocultural como filosófica, la particularidad del relato cristiano y su pretensión de verdad parecen impedir el acceso a la verdad religiosa, más bien que mediarla o facilitarla. En primer lugar, la inseguridad producida por los procesos socioculturales afecta a la construcción de la identidad, y origina una sospecha recíproca con respecto a la implicación profunda en un relato específico. En segundo lugar, la deconstrucción filosófica de la pretensión de verdad del cristianismo en función de un deseo, disposición o relación religiosa más fundamental, hace que uno sea sospechoso de un compromiso sincero dentro de la tradición cristiana. En ambos casos, el contexto posmoderno no favorece tomar las verdades, los relatos y las prácticas cristianas demasiado en serio, porque el cristianismo ofusca la verdadera naturaleza de la religión. La primera reacción teológica, ciertamente, refuerza este punto de vista, puesto que perfila la ortodoxia cristiana como un relato contracultural al endurecer su particularidad

Desde una perspectiva sociocultural, el afrontamiento de la tarea de la construcción de la identidad religiosa (y su inseguridad) en continuidad con el contexto ha desembocado en el desarrollo de una vaga religiosidad, ampliamente extendida, o en la búsqueda de espiritualidad que da de lado a algunas creencias particulares de la fe cristiana y se abre a expresiones alternativas. Anteriormente, en otras obras, me referí a este fenómeno religioso denominándolo «algo-ismo»: la expresión de un anhelo religioso de que «hay algo más» en la vida que lo que sostienen las cosmovisiones científicas y pragmáticas, mientras

¹¹ En otro lugar comenté que el repliegue de la Iglesia sobre sí misma para protegerse de un mundo percibido como hostil, provocó precisamente que la Iglesia olvidara que tenía que convertirse ella misma antes de que pudiera llamar a la conversión al mundo. Cf. L. Boeve, «Conversion and Cognitive Dissonance: An Evaluation of the Theological-Ecclesial Program of Joseph Ratzinger/Benedict XVI», aceptado para su publicación en *Horizons* 41 (2014).

que al mismo tiempo es *incapaz o no quiere especificar de qué podría tratarse este «más»*¹². En los círculos filosóficos, pensadores como Caputo y Kearney (pero, a su modo, también G. Vattimo) deconstruyen las afirmaciones cristianas de fe para salvaguardar la naturaleza radical del deseo religioso, de la «religión pura». En este contexto, lo «mesiánico» debe siempre distinguirse de los mesianismos particulares. Las afirmaciones cristológicas del cristianismo, al respecto, son siempre demasiado confesionalmente partidistas. Para los dos la propia narratividad de la fe cristiana y la especificidad de sus pretensiones de verdad, es decir, su ortodoxía particular, son *obstáculos para una disposición religiosa auténtica*. La nueva ortodoxía que buscan va más allá de la particularidad cristiana.

3) La tercera y última reacción teológica que presentamos es una que trata, principalmente, de afrontar de un modo *crítico-constructivo* el desafío de las interrupciones contextuales de las verdades cristianas (implicando tanto la continuidad como la discontinuidad), añadiendo un *correctivo* a la dos reacciones anteriores.

La interrupción contextual sociocultural de la naturaleza evidente de la construcción de la identidad cristiana (incluidas sus verdades) constituve, ante todo, un desafío a ciertos presupuestos, como la plausibilidad general y la legitimidad genérica de la fe cristiana. En el actual contexto religioso plural de Occidente, la fe cristiana ha llegado a ser una opción entre muchas otras, y ser cristiano es, estructuralmente hablando, una elección. En consecuencia, cuando se confrontan con su pretensión de verdad, los cristianos que no tienen en cuenta la libertad y la reflexividad implicadas en este proceso (libertad de elección y capacidad de reflexionar y argumentar sobre la elección hecha) actúan de forma contraproducente. En este sentido, el contexto interrumpe no solo la concepción de ortodoxia clásica/evidente por sí misma, sino también su más reciente perspectiva contracultural. Al mismo tiempo, la inseguridad implicada en el proceso de la construcción de la identidad no la impediría, desembocando en el nihilismo o en el relativismo (porque no elegir es

¹² Véase también, para más referencias, L. Boeve, *God Interrupts History. Theology in a Time of Upheaval*, Continuum, Nueva York 2007, chapter 7: «"I believe that there is 'something more'!" Religious Revival and Negative Theology».

también una elección). Sin embargo, debería estar claro que la fe cristiana implica un involucramiento consciente, que exige la iniciación en la particularidad de su tradición, relatos, doctrinas y prácticas. La construcción de la identidad cristiana no resuelve de forma efectiva la inseguridad en este proceso negándola o suprimiéndola. Al contrario, lo resuelve fomentando una apropiación reflexiva de la fe cristiana. Consciente de la naturaleza particular y no autoevidente de la elección, esta no se ve paralizada por ello. Todo esto genera una dinámica autocrítica que no permite pretensiones de verdad demasiado seguras e incuestionadas: la fe cristiana nunca es adquirida como tal, sino que exige siempre su reapropiación. La ortodoxia no es una posesión, sino que se caracteriza por un compromiso nuevo y constante. En suma, la interrupción sociocultural de las pretensiones cristianas de verdad incita a un sincero compromiso reflexivo de la tradición cristiana, al tiempo que interrumpe los efectos paralizadores de la inseguridad que impone (la eliminación de toda verdad por el relativismo) como también las reacciones teológicas contraculturales (la afirmación de la verdad y de la seguridad contra el contexto). En definitiva, ser cristiano es elegir una tradición particular (contra los algo-ismos), pero no encerrarse dentro de los límites de esa tradición (contra la reacción contracultural). Aquí se combina tanto la continuidad como la discontinuidad entre fe y contexto. Por consiguiente, la ortodoxia no es un conjunto cerrado de doctrinas y prácticas, bien para defenderlo o para apartarse de él, sino que concierne a la apertura de uno mismo a la verdad de una tradición y a su capacidad de construir la identidad, sin absolutizar o abarcar esta verdad

La discusión con la *interrupción filosófica* de las pretensiones cristianas de verdad puede ayudar a clarificar esto último. La afirmación de que el lenguaje contamina una estructura religiosa más original, por lo que debería ser vencido para pensar en el deseo o el compromiso religioso en una relación con lo que está más allá de él, desafía a la ortodoxia cristiana a pensar sobre la naturaleza de su particularidad (relatos, doctrina y prácticas). Ciertamente, desde esta perspectiva, las pretensiones de verdad particulares que se sostienen como absolutas o como una posesión y se cierran al desafío de la interrupción, son un obstáculo para los modos más adecuados

de afrontar la verdad religiosa. Sin embargo, desde una perspectiva teológica es cuestionable que tengamos que comprender el lenguaje solamente como contaminación. En la dinámica de la encarnación, podemos sostener que la particularidad, la historia y el lenguaje no son un impedimento para la verdad religiosa, sino el modo en que esta se nos mediatiza y se afronta en la fe. Así pues, el lenguaje, en primer lugar, no debe considerarse como contaminación, sino, más bien, como la condición de la verdad religiosa. Por consiguiente, la búsqueda de la verdad religiosa no conduce «más allá», ni mucho menos «más atrás», del lenguaje, sino al mismo lenguaje: los relatos, las prácticas, los textos y las tradiciones concretas en los que se vive y se experimenta la verdad religiosa. Solo en ellos podemos encontrar tanto el fundamento como el contenido de las verdades religiosas. En el cristianismo, esta concepción se radicaliza mediante los conceptos de kénosis y encarnación, y, en última instancia, en la opción preferencial por los pobres y los marginados. Dios no revela su identidad divina sola en historias y relatos concretos, sino especialmente en las historias y los relatos del sufrimiento —la memoria peligrosa del sufrimiento, crucifixión v resurrección, se encuentra en el núcleo de una hermenéutica cristiana—. En esta última perspectiva, el lenguaje como tal no es el problema, sino la incapacidad de prestar atención a aquel a quien no se le permite hablar.

Por consiguiente, la teología negativa cristiana no conduce a una evacuación del lenguaje, el sentido y el contenido, sino que da testimonio de su saturación. En una perspectiva teológica cristiana, no necesitamos elegir entre narración y particularidad o apertura y el más allá del lenguaje. La modalidad de una narración cristiana abierta es el camino para afrontar la verdad teológica sin dominarla ni descartarla¹³. De nuevo aquí nos encontramos con que a la interrupción contextual de la teología le acompaña una interrupción teológica del contexto (filosófico).

¹³ Desarrollé este punto de vista en el contexto de un diálogo teológico con la filosofía posmoderna de Jean-François Lyotard, cf. L. Boeve, Lyotard and Theology, T&T Clark, Londres/Nueva York 2014.

Conclusión:

Ortodoxia e interrupción de las verdades cristianas

Como dijimos en la introducción, a la ortodoxia le compete la cuestión de «cómo entender adecuadamente la verdad cristiana en relación con el contexto actual denominado posmoderno». Yo sostengo que es preferible una respuesta crítico-constructiva a la inseguridad estructural de la construcción de la identidad cristiana y a la crítica filosófica de la particularidad de las pretensiones de verdad del cristianismo, que las respuestas que favorecen o bien una oposición estricta y la discontinuidad, o la mera adaptación y la continuidad. Nuestra crítica acepta la interrupción sociocultural y filosófica de la ortodoxia matizando las pretensiones de verdad propuestas por esta, y, al mismo tiempo, interrumpe los presupuestos no cuestionados o las consecuencias de estas interrupciones contextuales. Las verdades cristianas no solamente son interrumpidas, sino que también interrumpen.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Jon Sobrino *

ENSAYO SOBRE LA ORTODOXIA CUANDO EL CRISTO ES JESÚS Historia, buena noticia y parcialidad

El presupuesto de este artículo es que, histórica y existencialmente, el cristianismo gira alrededor de Jesús de Nazaret. En cuanto realidad histórica es camino al Cristo y salvaguarda de su realidad. Esta realidad es, en definitiva, buena noticia, eu-aggelion. El recto pensar de la ortodoxia debe ir acompañado por el recto actuar en el seguimiento de Jesús, la ortopraxis, y por el recto dejarse afectar por Jesús de Nazaret. Así lo han dicho, en la línea de este artículo, Leonardo Boff e Ignacio Ellacuría. Y así lo dijo, desde su propia teología, Karl Rahner.

Ha editado, junto con Ignacio Ellacuría (rector de dicha universidad, asesinado en 1989), Mysterium Liberationis (1991). Entre sus publicaciones están Jesucristo Liberador (1991), La fe en Jesucristo (1999), Cartas a Ellacuría (2004), Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos (2007). Es miembro del Consejo Editorial de Concilium.

Dirección: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, Apartado Postal (01) 168, Final Boulevard Los Próceres, San Salvador (El Salvador, CA). Correo electrónico: jsobrino@uca.edu.sv

^{*} Jon Sobrino, S.J., nació en Barcelona (1938) en el seno de una familia vasca, y se formó en España, Alemania y Estados Unidos, donde cursó estudios de ingeniería. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1956 y desde 1957 pertenece a la Provincia de América Central, viviendo la mayor parte del tiempo en El Salvador. Es profesor de Teología y director del Centro Monseñor Romero de la Universidad Centroamericana de San Salvador.

n la ortodoxia de las iglesias cristianas, desde los concilios ecuménicos de los primeros siglos, se afirman verdades *trascendentes*. Pero eso no relativizó las verdades *históricas*. Lo exigía el Nuevo Testamento, y sin ellas las verdades trascendentes quedarían inanes. Además las verdades históricas introducían *buena noticia* y *parcialidad* en las trascendentes. La razón es que en el origen está Jesús de Nazaret.

Sobre todo ello queremos reflexionar, con una advertencia. El presente texto es un ensayo sin especiales conocimientos históricos y sin pretensiones especulativas. Enfocar el fenómeno global de la fe y de la ortodoxia desde Jesús de Nazaret es en definitiva una opción personal, aunque reflexionada. Y pensamos que puede ser ayuda a la fe de los cristianos y a la configuración más cristiana de las iglesias.

I. Lo histórico es *camino* a lo trascendente, y es su *salvaguarda*

Hace años me tocó explicar los títulos de dignidad que se aplican a Cristo: señor, mesías, siervo, hijo del hombre, hijo de Dios, palabra, etc. Con ellos se afirma la verdad de Cristo, de modo que, análogamente, se los puede considerar como la *ortodoxia* de las primeras comunidades cristianas. Para mí fue un descubrimiento importante. Más tarde, sin embargo, me percaté de sus limitaciones.

La primera es la necesidad de leer adecuadamente los títulos. Según una lectura habitual, el Nuevo Testamento estaría diciendo: «Jesús es Mesías, es Señor...». Pero no es así. Lo que dice es: «¿Ser Mesías, ser Señor...? Eso es Jesús»¹. Se mantiene así la prioridad del sustantivo Jesús sobre los títulos de dignidad, lo cual ayuda a adentrarse, sin peligro, en la totalidad de Jesucristo. Veamos las consecuencias de leer los títulos de Cristo desde Jesús de Nazaret.

¹ Esto, que para mí fue un descubrimiento importante, lo leí en F. J. Schierse, «La revelación de la Trinidad en el Nuevo Testamento», en *Mysterium Salutis II-I*, Madrid 1969, pp. 136-137.

1) Jesús de Nazaret —llámesele el Jesús histórico, terrestre o de otra forma— es *camino* al Cristo². Esto quiere decir que, a partir de ese Jesús, en principio realidad *histórica*, y no sin ese Jesús, podemos libremente dar el salto al *Cristo*, realidad *trascendente*. Es bueno y provechoso, ciertamente, dejarse afectar por el comienzo del prólogo de Juan y aceptar su verdad. Pero poco aprovechará si antes no captamos —no nos dejamos afectar y no nos decidimos a seguir— al Jesús real que puso su tienda entre nosotros.

Para la ortodoxia esto significa que si sus contenidos, los de los cuatro primeros concilios por ejemplo, no provienen de y no recogen la *historia* de Jesús, se quedan en una abstracción y no sabemos cuán *recta* es nuestra fe. El peligro es real y serio.

2) Jesús de Nazaret es *la salvaguarda del Cristo*³. Con ello queremos decir que Jesús «guarda» al Cristo de los peligros de *volatilizar-lo*. Y que lo guarda «bien», lo *salva*-guarda de las *ideologizaciones*⁴ a las que somos propensos, cuando introducimos en su contenido lo que nos interesa, sea en línea materialista o espiritualista. Veámoslo a través de dos denuncias clásicas.

Dostoievski, en la leyenda del gran inquisidor en *Los hermanos Karamazov*, al Cristo que no pronuncia palabra [se refiere a un Jesús *real* con un mensaje *real*] el inquisidor le echa en cara que ha traído *libertad*, y le dice, por cierto, que se ha equivocado, pues lo que los seres humanos desean realmente es *seguridad*. Eso es lo que les ofrece la Iglesia. En un primer momento le anuncia que lo va enviar a la hoguera, pero finalmente le deja marchar: «Muchas gracias por haber venido hace 1.500 años, pero ahora ya no te necesitamos». Y termina con estas palabras que se han hecho clásicas, e ilustran espeluznantemente nuestro tema. «En realidad nos estorbas. Vete y no vuelvas más». Jesús de Nazaret es expulsado de la iglesia porque

² Véase lo que escribimos en *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, San Salvador 1991, pp. 74-76.

³ Ibíd., pp. 76-78.

⁴ Cosa distinta es la historización, que tiene en cuenta a Jesús de Nazaret en y junto con las exigencias de la realidad actual, la estructural sobre todo. Esta historización es específica de la teología latinoamericana. Para Ignacio Ellacuría sobre todo es una necesidad.

estorba. Con él no podemos vivir en paz. Sí podemos vivir en paz con un Cristo que se acomode a nuestros gustos e intereses.

En palabras no tan grandilocuentes, pero no menos serias, el Garaudy de la época marxista pedía a los cristianos en un encuentro después del Vaticano: «Hombres de Iglesia, devuélvannos a Jesús»⁵. La queja es que los cristianos lo hemos convertido en monopolio propio, y además lo hemos aprisionado. Sin Jesús, podremos seguir hablando de Cristo, pero no introducimos en el mundo el potencial humanizador de Jesús de Nazaret.

Sin Jesús de Nazaret no sabemos qué tenemos que *salva*-guardar. Pero tampoco se piense que Jesús ofrece una *solución barata* al problema. Esta sería mantenerle presente *en el concepto*. Jesús ofrece más bien una *solución cara*: mantenerle presente *en el ser y en el hacer*. Para salvaguardar al Cristo tenemos que cargar con Jesús de Nazaret. Entonces, la ortodoxia deja de ser un saber *barato*. Y el saber *caro* ocurre, por su naturaleza, juntamente con una recta praxis, la *ortopraxis*.

II. La verdad es buena noticia parcial

Al Cristo que es Jesús el Nuevo Testamento lo presenta en un contexto y en un ámbito de buena noticia. Recordemos tres acepciones de *eu-aggelion*.

- 1) Eu-aggelion es lo que anuncia e inicia Jesús, el *reinado de Dios*, *basileia tou Theou*. Se le corresponde con esperanza ciertamente, pero también con *ortopraxis*, pues «no todo el que dice Señor, Señor, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre» (Mt 7,21).
- 2) Eu-aggelion es la pascua de Jesús, su muerte y resurrección, el *kerygma* primitivo. Se le corresponde en fe, y es contenido central de la *ortodoxia*.

⁵ Sobre las citas de Dostoievsi y Garaudy véase mi artículo «Recuperar y poner a producir a Jesús de Nazaret y su cruz en un mundo de pobres y oprimidos», *Revista Latinoamericana de Teología* 82 (2011) 45-67. Las dos citas y los comentarios están en la p. 48.

3) Eu-aggelion, por último, es el modo de ser y hacer de Jesús en su servicio al reinado de Dios, en su relación con los seres humanos y en su relación con un Dios que es padre. Se le corresponde, a falta de mejor término, en lo que hemos llamado *ortopathos*, ortopatía, recta afección.

El Nuevo Testamento formula lingüísticamente y conceptualiza teológicamente las dos primeras acepciones de *eu-aggelion*. Buena Noticia es *el reinado de Dios*. Y Buena Noticia es la *pascua* de cruz y resurrección. Lo primero aparece más claramente en los sinópticos, y lo segundo más claramente en Pablo y Juan. Y la razón para esa doble formulación es que el que una noticia sea *buena* depende, a la vez, del contenido de lo que se anuncia y del destinatario al que se anuncia. El reino de Dios es buena noticia para *pobres y oprimidos*, en la línea de Isaías recogida por Lucas, porque les ofrece *vida y liberación*. La pascua, cruz y resurrección, es buena noticia para *todos*, *judíos y gentiles*, *varones y mujeres*, *libres y esclavos*⁶, porque trae *perdón* a un mundo en el que «todos pecaron».

El Nuevo Testamento no formula ni conceptualiza el tercer significado de buena noticia que hemos mencionado. Pero en los evangelios, en lo que tienen de teología narrativa, su realidad está muy presente *in actu*. Nos queremos detener en ello, pues no suele ser muy tenido en cuenta, y nos parece central para comprender el *eu-aggelion* en totalidad. Las reflexiones que vamos a hacer no son apodícticas, indiscutibles, pero espero que sean razonables.

Preguntémonos qué hizo que Jesús de Nazaret fuese una buena noticia, un *eu-aggelion*. Tenemos en cuenta especialmente a la gente rural de Galilea, pobre y menospreciada por todos los movimientos religiosos, que «acudían a él de todas partes» (Mc 1,45)⁷. Y también a seguidores y amigos.

De Jesús les debió impactar, en positivo, sus *actividades* liberadoras, curaciones, expulsiones de demonios; su *acogida* a los pecadores

Concilium 2/**101 245**

⁶ Esta salvación *universal* es una buena noticia históricamente *parcial*, pues incluye a los normalmente excluidos: paganos, mujeres, esclavos.

⁷ En lo fundamental, decimos en ese apartado, concentradamente, lo que escribimos en *La fe en Jesucristo*, pp. 388-390.392-397.

y marginados, mujeres y niños; su *praxis* de denuncia y desenmascaramiento; sus *bendiciones* a pobres y sus *maldiciones* a poderosos; la *celebración* de la vida en comidas. En síntesis, su *mensaje* de esperanza: «el reino de Dios se acerca» (Mc 1,15). Pero, como hemos dicho, también les debió impactar su *específico modo de ser*.

Jesús hablaba con autoridad, no como los líderes prepotentes, ni los fanáticos irracionales, ni los funcionarios a sueldo. A los necesitados los atraía por su compasión, y por ello en sus tribulaciones iban a él con el argumento decisivo: «Señor, ten compasión de mí». Los niños no se asustaban de él, y las mujeres encontraban en él respeto, comprensión, defensa, acogida, trato digno y afectuoso. En Jesús los pobres encontraron a alguien que los amaba y los defendía, sin más razón para ello que su necesidad y sus sufrimientos, la opresión y el desprecio que sufrían. Al final de su vida en esa gente encontró su mejor protección, y por eso tuvo que ser apresado a traición, de noche y a escondidas⁸. Y de Jesús les impactó su entereza y su fidelidad. En definitiva, les debió impactar su inmensa coherencia. Cumplía él mismo, eximiamente, lo que pedía a los demás: «sean buenos y misericordioso» (Lc 6,36).

Y más debió impactar, y quizás sobrecoger, ver juntas en una persona realidades difícilmente simultaneables. Jesús fue hombre de misericordia, «siento compasión de esta gente», y de denuncia profética dura, «¡ay de ustedes los ricos!». Hombre de reciedumbre, «quien quiera venir en pos de mí, tome su cruz», y de delicadeza, «tu fe te ha salvado, tú te has curado». Hombre que exige el amor: «no hay mandamiento mayor», y que «se arrodilla a lavar los pies a los demás». Hombre de confianza, que descansa en un Dios que es Padre, «abba», y de soledad ante un Padre que sigue siendo Dios y no le deja descansar: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?».

Este impacto ha sido recogido en los evangelios, y en mi opinión es lo que mejor permite comenzar a hablar de Jesús como *buena noticia*. Dicho con mayor cautela, sin ese impacto difícil será sentir

⁸ La responsabilidad del pueblo en el trágico final de Jesús es cuestión discutida exegéticamente. Nosotros seguimos la opinión de Rafael Aguirre, cf. *Jesucristo liberador*, pp. 316s.330.

—no solo aceptar en la fe— a Jesús como *eu-aggelion*. Ciertamente, el keryma proclamará como *eu-aggelion* el destino de muerte y resurrección de Jesús, pero aquí *eu-aggelion* es ya, en parte al menos, una *interpretación* —positiva y salvífica— de ese destino. Tiene carácter derivado y busca apoyo en teologías, como las del Antiguo Testamento. En lo que hemos dicho, sin embargo, la buena noticia brota de la misma *realidad* de Jesús. Dicho con máxima sencillez, un hombre —o una mujer— así «cae bien» a los humanos, ciertamente a los que están en necesidad y privados de dignidad. Y anima a ser humanos. Sin ese Jesús, que es él mismo *eu-aggelion*, el *kerygma* bien pudiera quedar flotando en un vacío.

III. Tres consecuencias para la ortodoxia hoy

1. Las dimensiones de *historia*, *buena noticia y parcialidad* son necesarias en la ortodoxia *cristológica*, obviamente. Pero de una u otra forma debieran tener validez más universal y hacerse notar en *todas las verdades* de la ortodoxia.

En todas ellas se debiera echar de ver la parcialidad. Dicho sin tecnicismos, en la antropología habrá que pensar el homo verus, no porque Jesús fuera vere homo, sino desde el ecce homo, pobre y desvalido, arrodillado ante otros para servir —sin olvidar la gratuidad: «un hijo se nos ha dado»—. Parafraseando con libertad tópicos clásicos, se puede decir «extra pauperes nulla salus», «sacramenta propter pauperes». A los cuatro dogmas marianos podrá preceder, téngasele por dogma eclesial o bíblico, el de la mujer del Magníficat, pobre, servidora, creyente. El Deus semper maior será simultáneamente el Deus semper minor, en relación primaria y volcado a lo que es pequeño, despreciado, oprimido. Como dijo Puebla: por ser pobres, sin ninguna otra condición, Dios sale en su defensa —ante los ataques de ricos, injustos y opresores—, y los ama. Y podemos terminar con la reformulación de Ireneo que hizo Monseñor Romero: gloria Dei vivens pauper.

El Dios de Jesús de Nazaret no queda adecuadamente descrito como «el que hace una *opción preferencial* por los pobres», sino como «el que *es en relación esencial* con los pobres, oprimidos y víctimas». Estamos tocando fibras centrales de la ortodoxia.

Concilium 2/103 247

2. En todas las verdades de la ortodoxia se debe echar de ver la buena noticia. Y no porque desde fuera sean formalmente proclamadas como tales, sino porque así aparecen desde dentro, con las analogías del caso según la ortodoxia verse sobre iglesia y sacramentos, orígenes y postrimerías, salvación y utopía, Dios y su Cristo, etc. En mi opinión, deben estar relacionadas, esencial o importantemente, con la buena noticia que es en sí mismo Jesús de Nazaret.

Quizás, debido al lenguaje que se usó en aquella época, no nos percatamos de que la teología de la liberación insistió desde sus orígenes en una buena noticia, un eu-aggelion: la liberación de los oprimidos. Y al ahondar en la cristología, insistió en la centralidad del reino de Diosº, eu-aggelion según el primer significado, y lo relacionó esencialmente con Jesús de Nazaret. El reino de Dios no es cualquier reino, cualquier utopía, ni siquiera una de las mejores del Antiguo Testamento. Es el reino de Dios anunciado e iniciado por Jesús.

Pero hay que añadir —y enfatizar— algo que, en mi opinión, no suele ser muy tenido en cuenta. Algunos teólogos de la liberación, y de entre los más connotados, usen o no el término, han visto en Jesús, y lo han confesado, como *eu-aggelion* según el tercer significado que hemos considerado. Y dejamos al lector que decida si en este Jesús de Nazaret, con anterioridad al del kerygma, han experimentado buena noticia.

Esto es lo que escribió Leonardo Boff:

En contacto con Jesús, cada uno se encuentra consigo mismo y con lo que de mejor hay en él: cada cual es llevado a lo originario. Para mí lo más importante que se dijo de Jesús en el Nuevo Testamento no es tanto que él es Dios, Hijo de Dios, Mesías, sino que pasó por el mundo haciendo el bien, curando a unos y consolando a otros. Cómo me gustaría que se dijera eso de todos y también de mí¹⁰.

⁹ Véase I. Ellacuría, «Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo», RLT 10 (1987) 8-10. Y nuestro artículo «La centralidad del 'reino de Dios' en la teología de la liberación», RLT 9 (1986) 247-281.

¹⁰ Jesucristo y la liberación del hombre, Madrid 1981, p. 122.

Sobre Ignacio Ellacuría escribió uno de sus estudiantes:

En un curso abierto de teología el P. Ellacuría estaba analizando la vida de Jesús y de pronto se le fue la racionalidad y se le desbordó el corazón. Y dijo: «Es que Jesús tuvo la justicia para ir hasta el fondo y al mismo tiempo tuvo los ojos y entrañas de misericordia para comprender a los seres humanos». Ellacuría se quedó callado y concluyó con estas palabras: «Fue un gran hombre»¹¹.

3. Esto nos lleva a la pregunta si y cómo impacta hoy Jesús como *eu-aggelion*. No podremos rehacer tal cual la experiencia de Boff y Ellacuría, ni la de los primeros cristianos que hemos analizado antes, y menos —al menos el que esto escribe— la del pueblo pobre de Galilea. Pero la historia, por muy cambiante que sea, por muy nuevos que sean los paradigmas, siempre deja asomar un isomorfismo fundamental que permite e invita a ver en Jesús una buena noticia.

Desde El Salvador que ha llegado hasta nosotros, tras cuarenta años de miles de muertos y de horrores, de aguante y entrega del pueblo, de la verdad, el amor y la justicia de Rutilio y Romero, de hombres y mujeres que vinieron de fuera a ayudar, como las cuatro estadounidense, y se quedaron en medio de un pueblo que todavía hoy sigue en cruz, con esperanzas truncadas y con la esperanza mayor de vivir, nos preguntamos qué es lo que puede seguir impactando de Jesús de Nazaret que lo presente como buena noticia. Las respuestas variarán, evidentemente. Pero volviendo a los evangelios, y teniendo presente lo que hemos dicho sobre El Salvador —y sobre otros mundos—, quizás podamos decir lo siguiente.

En un mundo cruel, de Jesús impacta la *compasión* ante el sufrimiento de los pobres y las víctimas y la primariedad y ultimidad que le otorga: nada hay más allá ni más acá de esa compasión. Y desde ella Jesús nos invita a los creyentes a definirnos a nosotros mismos y a definir a Dios. E invita a todos los seres humanos, creyentes o no, a tener la audacia de definirse como misericordiosos y de definir lo que piensan ser último.

Concilium 2/105 249

¹¹ Palabras de un alumno suyo que recogimos en *Carta a las Iglesias* 245 (1991) 10.

En un mundo de mentira y encubrimiento, de Jesús impacta la honradez con lo real y la voluntad de verdad, de buscarla, decirla y mantenerla. Una verdad que puede triunfar sobre la maldad y la muerte, sobre la opresión y la represión, estructural e individual. Una verdad sobre la que se puede edificar la bondad y la vida, la generosidad y la entrega. Una verdad que está impregnada de libertad para bendecir y maldecir, sin quedar aprisionados por la mentira ni mutilados por lo política o eclesiásticamente correcto.

En un mundo de banalidades, de Jesús impacta la seriedad y la *utopía*. En palabras de hoy, un mundo fraterno, de seres humanos, iguales en dignidad, y también desiguales por ser diferentes en capacidades y carismas para enriquecernos unos a otros.

En un mundo de egoísmo, de Jesús impacta la disponibilidad a dar y darse hasta el martirio.

Para los creyentes, de Jesús sigue impactando una *confianza* entrañable a su Padre, y una *obediencia* sin condiciones a su Dios. Y desde ese Dios-Padre y ese Padre-Dios, impacta la invitación que nos hace a seguirle y la exigencia de caminar en la historia humildemente con Dios —recordando las palabras de Miqueas—. Impacta su *esperanza* de la última cena: llegará el reino del Padre, y el verdugo no triunfará sobre la víctima. En palabras de Pablo: «Dios será todo en todos» (1 Cor 15,28). Un Jesús, visto conjuntamente desde la historia y desde los evangelios, puede seguir siendo un *eu-aggelion*.

IV. Aclaraciones finales

En este ensayo no hemos tenido en cuenta contenidos importantes de la fe: la Trinidad, el Espíritu Santo, la resurrección de Jesús y de los seres humanos, etc. También hubiese sido importante abordar el tema del *recto conocer* la verdad¹². Y solo hemos mencionado de pasada la *recta* praxis, la ortopraxis. En ella hay que insistir vigorosamente, pues sin ella la ortodoxia queda desnaturalizada. Puede convertirse en farsa y a veces en trampa.

¹² Sobre el inteligir la realidad, I. Ellacuría, «Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano», ECA 322-323 (1975) 419.

Para terminar, hagamos unas breves aclaraciones sobre lo que hemos dicho y que puede sorprender.

- 1) La primera es teórica, pero sobre todo pastoral. Al hablar de buena noticia, no hay que caer en lo ilusorio y olvidar que la buena noticia de Jesús sigue siendo exigencia. Esto suele ocurrir en la insistencia unilateral en que el Dios de Jesús es *abba*, en el que se puede confiar incondicionalmente. Pero nunca hay que olvidar que el Dios de Jesús sigue siendo «Dios», al que hay que dejar ser Dios en disponibilidad total¹³. La ortodoxia debe expresar, simultáneamente, al Dios cercano y al Dios inmanipulable. Pienso que esto es verdad, pero no sé si es lo más absolutamente pertinente para la fe de la gente pobre y desamparada.
- 2) En este ensayo hemos hecho de Jesús de Nazaret el eje sobre el que han girado nuestras reflexiones. Lo hemos hecho así en definitiva por razones existenciales, siendo conscientes de su limitación.

Rahner, con su profundidad acostumbrada, abordó lo central de cristianismo desde el «misterio absoluto». Y escribió estas palabras que me han acompañado durante casi medio siglo para ubicarme en la vida y en la fe: «el cristianismo, a pesar de la complicada apariencia de su dogma y de su moral, solo dice una cosa: *el misterio permanece misterio eternamente*»¹⁴. Pero también me han acompañado estas otras palabras de 1937, más cercanas a lo que hemos escrito.

Oh Dios infinito... De tu mar solamente debía venir el rocío de tu suavidad sobre mi exiguo campo. En palabras humanas viniste a mí, porque tú, infinito, eres el Dios de nuestro Señor Jesucristo. Él nos habló en palabras humanas, y ya no habrá de significar la palabra del amor lo que yo pudiera temer, porque cuando él dice que él, y tú en él, nos amas, entonces proviene esta palabra de un corazón de hombre. Y en un corazón de hombre, tal palabra solo tiene un significado, solo un significado bienaventurado¹⁵.

Concilium 2/107 251

¹³ Cf. J. Sobrino, Jesucristo liberador. La fe en Jesucristo, pp. 270-271.

 $^{^{14}\,}$ «Sobre el concepto de misterio en la teología católica», en Escritos de Teología IV, pp. 53-101.

¹⁵ *Palabras al silencio*, Salamanca 1991, novena edición, p. 29, traducción del original *Worte ins Schweigen*, 1937.

El «misterio que permanece misterio eternamente» vino a nosotros en Jesús de Nazaret. Tuvo que venir como un ser humano, histórico. Para poder pronunciar una buena noticia: la palabra bienaventurada del amor. Y una palabra parcial, en directo, para los pequeños.

Rahner habló con su genialidad acostumbrada. Las reflexiones de este ensayo son, evidentemente, mucho más modestas. Pero con la ayuda de las palabras de Rahner, quizás puedan poner a la ortodoxia cristiana por los caminos de Jesús de Nazaret.

3) Jesús de Nazaret acabó en la cruz. Y la cruz penetró en el misterio absoluto. A mi modo de ver, esto no suele estar muy presente en la ortodoxia, o al menos no se le otorga la debida importancia.

El Salvador, y muchos otros lugares, es un lugar de cruces, sin exageraciones ni masoquismos. Y también es un lugar de una cruz específica: el martirio. Tampoco de él se habla mucho en la ortodoxia. Lo menciono porque en estos lugares de martirio es donde se hace más real y más esperado el *eu-aggelion*. Y donde ese *eu-aggelion* mueve más al seguimiento de Jesús.

Georges De Schrijver *

ESTUDIO CRÍTICO DEL MOVIMIENTO «ORTODOXIA RADICAI»

En su libro Teología y teoría social: más allá de la razón secular (1990), el teólogo anglicano John Milbank se opuso a admitir cualquier forma de mediación secular en la reflexión teológica por temor a que pudiera distorsionar la fe ortodoxa. En su lugar, optó por una versión posmoderna del agustinismo, en la que la comunidad eclesial, en su diversidad, aparece participando en la coexistencia pacífica del Dios trino (en fuerte contraposición con la violencia que domina en la ciudad secular). El tema de la participación llegó a ser tan central en su pensamiento que posteriormente le dio un sabor sofiológico y panenteísta: el culto de la comunidad eclesial revitaliza la vida interna de la Trinidad. Pero esta concepción ya no es agustiniana. Así pues, la pregunta que nos hacemos es: ¿no es la ortodoxia de Milbank excesivamente radical?

Entre sus libros destacamos: Recent Theological Debates in Europe. Their Impact on Interreligious Dialogue, Dharmaram Publications, Bangalore 2004, y The Political Ethics of Jean-François Lyotard and Jacques Derrida, Peeters, Lovaina-París-Walpole, MA, 2010.

Dirección: Heilige-Geeststraat 54/0502, 3000 Leuven (Bélgica). Correo electrónico: georges.deschrijver@theo.kuleuven.be

Concilium 2/**109 253**

^{*} Georges De Schrijver, S.J., nació en Bélgica en 1935. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1954; estudió filosofía en Múnich y teología en Lovaina y París. Desde 1976 hasta el 2000 ha sido profesor de teología sistemática en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica), donde fundó el Centro de Estudios sobre la teología de la liberación en 1988. A partir de 2001 imparte habitualmente cursos, como profesor visitante, en el Ateneo de la Universidad de Manila (Filipinas) y en el Dharmaram College de Bangalore (India).

rtodoxia radical» («Radical Orthodoxy») es un movimiento teológico fundado en 1999 por los teólogos anglicanos John Milbank, Catherine Pickstock y Graham Ward. Las publicaciones de este movimiento se encuentran en *The Radical Orthodoxy Series*. Sin duda, el protagonista del movimiento es John Milbank (1952), actual profesor de Religión, Ética y Política en la Universidad de Nottingham (Reino Unido).

Más allá de la razón secular

Milbank consiguió un notable prestigio teológico con su libro Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason, publicado en 1990, que fue catalogado como «tal vez la obra más brillante y ambiciosa —aunque cuestionable— de la teología inglesa desde la Segunda Guerra Mundial»¹. Y, en efecto, contiene ya de forma embrionaria todo el programa de lo que llegaría a convertirse en el movimiento «Ortodoxia radical». Milbank polemiza en esta obra con los «metarrelatos» de la modernidad —los apuntalamientos sociológicos y filosóficos de la modernización política y económica—, a los que desacredita por haber establecido el imperio de la violencia. En este sentido, parece asumir las ideas de Jean-François Lvotard, que décadas antes había denunciado los efectos deshumanizadores de los «grandes relatos», pero Milbank los observa desde una perspectiva estrictamente teológica. El carácter devastador de la modernidad, según él, procede de la progresiva emancipación de la cultura occidental de la religión: la razón secular no es solo el vástago del cristianismo, sino que «está realmente constituida en su secularidad por la "herejía" en relación con la ortodoxia cristiana»².

La cuna de la herejía se encuentra en el siglo XIV: en el viraje de la teología hacia el nominalismo. En el nominalismo Dios es concebido como un monarca distante cuya voluntad inescrutable obliga a

¹ Richard Roberts, «Transcendental Sociology? A Critique of John Milbank», Scottish Journal of Theology 46 (1993) 527.

² John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford/Cambridge 1990, 1995, p. 3 (trad. esp.: *Teología y teoría social: más allá de la razón secular*, Herder, Barcelona 2004).

los seres humanos a procurarse construcciones racionales mediante las que vivir. Esta sustitución de la confianza en Dios y en «su voluntad» por la confianza en la razón humana llevó a Hugo Grocio (1583-1645) a afirmar que la mente humana era capaz de identificar por sí misma las leyes que rigen la propiedad y la soberanía, aun cuando no existiera un Dios (etsi Deus non daretur) a quien atribuirle su institución. Este paso decisivo inauguró el surgimiento del «sujeto autónomo» y su exploración del ámbito secular.

Desde este trasfondo, Milbank trata de poner al descubierto los motivos teológicos y antiteológicos que operan en disciplinas supuestamente no teológicas, como la sociología (Durkheim, Weber, Parsons) y la filosofía política (Kant, Hegel, Marx). En su trabajo fue capaz de identificar con precisión las transformaciones sufridas por la religión en la reelaboración de la que fue objeto en estas disciplinas. La razón secular no solo trasplanta los temas fundamentales cristianos, como la «providencia» y la «elección divina», en la creencia en el progreso constante de la humanidad, sino que también relega la religión a los márgenes de la sociedad. Esta marginación ha tenido consecuencias de gran alcance: despojó a la religión de su función social general, a saber, la de mantener unidos a los diferentes estratos sociales; la religión solo puede cultivarse en la privacidad de la conciencia de los creyentes, perdiendo, así, su relevancia y su influencia en lo público. El resultado fue la consolidación de un dominio secular en el que se dieron plenos poderes a la planificación racional, a la competitividad y a los antagonismos despiadados.

Milbank no está en absoluto dispuesto a aceptar la realidad dominante; su objetivo es reivindicar la función pública de la religión. Se siente fortalecido en su propósito porque comparte con muchos otros contemporáneos la convicción de que ya han terminado los «grandes días» de la modernidad. En la era posmoderna se ha abierto una nueva perspectiva con respecto al retorno de tradiciones particulares que habían sido reprimidas por la conformidad generalizada con el pensamiento moderno. Pero antes de emprender este nuevo proyecto, Milbank juzga necesario denunciar dos tendencias teológicas que considera «desviadas» por su cercanía a la mentalidad secular: la teología neokantiana de Karl Rahner y la teología latinoamericana de la liberación de inspiración marxista. Reprocha a Rahner que

Concilium 2/**111 255**

usara como punto de partida de su teología la noción moderna (kantiana) de la aspiración humana a su realización más elevada en el plano horizontal de la existencia. Según él, el énfasis en la plenitud o realización plena en «este mundo», aun cuando en definitiva solo sea posible bajo la atracción de la gracia de Dios, conduce inexorablemente a una «naturalización» de lo sobrenatural. En la misma línea acusa a la teología de la liberación de encauzar la opción de Dios por los pobres en los esquemas marxistas de la emancipación humana. En suma, Milbank se opone a admitir cualquier tipo de mediación secular en la reflexión teológica. Esta mediación, según él, solo puede desembocar en una distorsión de la fe ortodoxa.

Agustinismo crítico posmoderno

En las dos últimas secciones de *Teología y teoría social*, Milbank aborda el estudio del proyecto del quehacer teológico cristiano en el marco de la posmodernidad. Este marco resulta particularmente interesante porque es escéptico con respecto a «un único sistema de verdad basado en la razón universal, que nos dice cómo es la realidad». Así, la teología «no tiene que ajustarse más a las normas seculares aceptadas de la verdad científica: en la posmodernidad hay infinitamente muchas posibles versiones de la verdad»³.

Las innumerables versiones de la verdad significan que, en la práctica, hay numerosas perspectivas diferentes que compiten entre sí. En efecto, además del escenario de perspectivas cambiantes, la posmodernidad es también el terreno de un combate incesante: el mundo posmoderno está poblado con una serie de voces diferentes y todas ellas tratan de convencer a las otras de la brillantez de su pretensión de verdad. Los posmodernos son conscientes de que tienen que vivir en el flujo del tiempo y de que «este flujo es un medio de conflicto permanente, un *agon* pagano, donde la retórica más poderosa acaba triunfando temporalmente»⁴.

 $^{^3}$ John Milbank, «Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa in Forty Two Response to Unasked Questions», Modern Theology 7 (1991) 225.

⁴ Ibíd., p. 227.

El estilo teológico de Milbank no constituye una excepción a esta regla. También él quiere, con su retórica potente, defender la belleza de su visión, que consiste en la celebración de la «paz» en medio de las tensiones diferenciales. Una y otra vez, propone la afirmación (polémica) de que la paz cristiana no es en absoluto inferior a la cultura nihilista de la competencia violenta. Su modelo para vivirla se encuentra en la concepción agustiniana de la «ciudad celestial» (el modo de vida fraterno en la comunidad eclesial), que en tiempos de Agustín era juzgada claramente superior a una vida vivida en la conflictiva sociedad del tardo Imperio romano.

Si la modernidad aún trataba de ocultar la violencia inherente a los «grandes relatos» del progreso humano, los posmodernos profesan abiertamente «una ontología nihilista de la violencia». Los deconstruccionistas franceses (Derrida, Foucault, Deleuze, Lyotard) buscan constantemente lo «diferente» reprimido. Sin embargo, una vez que lo «diferente» ha sido recuperado, ellos lo contraponen a los restos de los sistemas totalitarios o a las escuelas que, según ellos, no han llegado tan lejos en la práctica de la deconstrucción. De este modo, dan pruebas de promover «la diferencia [que] es definida como diferencia de oposición, una diferencia que entra en el existente espacio cultural común para competir, desplazar o expulsar... Sin embargo», pregunta críticamente, «¿tenemos que interpretar toda perturbación, todo acontecimiento, como un acontecimiento bélico? » ⁵. Al plantear esta cuestión, Milbank adelanta su posición. Para él existe claramente una alternativa a la «diferencia de oposición», en particular la «ontología armónica de la diferencia», que es tematizada en la teología cristiana.

Desde esta posición ventajosa —la de la «ciudad celestial»—, Milbank se aventura a juzgar todo el ámbito secular. Para él es evidente que «el cristianismo comienza a aparecer —incluso "objetivamente"— no solo como diferente sino como la diferencia con respecto a todos los demás sistemas culturales, a los que se opone pues los ve amenazados por un nihilismo incipiente»⁶. El *ethos* de la «ciudad celestial» es la lente apropiada para descifrar la realidad.

Concilium 2/113 257

⁵ John Milbank, Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason, p. 289.

⁶ Ibid., p. 381.

Lectura posmoderna de la Trinidad

Milbank da un sabor posmoderno a su doctrina sobre la Trinidad al aseverar que, puesto que las personas divinas están caracterizadas por las relaciones, el Dios trino no posee una sustancia inmutable. En su artículo «The Linguistic Turn as a Theological Turn» («El giro lingüístico como giro teológico»), sostiene que la «muerte de un Dios substancial meramente "anterior" estaba ya expresada en la doctrina trinitaria»⁷. Esta idea da la tonalidad a las interpretaciones particulares que hace de los clásicos que trataron de la Trinidad: Dionisio (ca. 500), Máximo el Confesor (580-662), los Padres capadocios (siglo IV) y san Agustín (354-430). El cristianismo abandonó la «unidad/unicidad» del origen (el Dios de Plotino) y la reemplazó con la noción de un Dios trino, diferenciado y que sin embargo goza de una paz interna. Desde Máximo sabemos que «Dios es la distinción de lo diferente»; aunque él «incluye y abarca en su comprehensio toda diferencia. Dios es también el Dios que diferencia»8.

Cuando nos preguntamos más en profundidad por qué la naturaleza de Dios está caracterizada por la diferencia, la respuesta es clara: Dios es una «fuerza internamente creadora», y, precisamente por eso, puede crear lo diferente sin sentirse amenazado por él. Esto es lo que Dionisio subraya: Dios —precisamente porque es «Ser sobreabundante»— es esencialmente «una fuerza dentro del Ser que es más que el Ser, una fuerza internamente creadora»⁹. Esta fuerza internamente creadora puede permitirse asumir la diferencia y abarcarla respetuosamente en armonía. Por todo ello, Milbank concluye que sería erróneo concebir a Dios como una sustancia totalizadora desconectada o bien opuesta a la diferencia. A Dios se le debe contemplar, más bien, como aquel que se deleita inspirando sentimientos de armonía en entes diferenciados. La unidad de Dios consiste en el acontecer dinámico que crea la «paz trascendental» entre las diferencias.

⁷ John Milbank, *The Word Made Strange*, Blackwell, Oxford, 1997, p. 106.

⁸ John Milbank, Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason, p. 423.

⁹ Ihídem.

El lector atento habrá observado que Milbank incluye la totalidad de la realidad finita en la fecundidad diferenciada de Dios. Y, en efecto, Milbank se embarca en «imaginar» teológicamente nuestra participación en la vida del Dios trinitario. Los entes del mundo participan de la creatividad interna de Dios, por la que emergen las relaciones trinitarias. Así pues, todo el énfasis recae en el juego de relaciones interconectadas que cambian:

Solo podemos pensar en los elementos de la creación como «cualidades» inherentemente interconectadas que se combiban y recombinan de muchas maneras (Basilio, Gregorio de Nisa) y como «semillas» o «mónadas» (Eriugena) o proporciones numéricas (Agustín) que participan en el poder/acto creador divino¹⁰.

Comentando la teoría musical de Agustín, Milbank subraya que las «mónadas» o las «proporciones en tensión» creadas de forma variada pueden agregar su propia contribución musical al todo armónico siempre cambiante. Las nuevas frases musicales no están determinadas por las anteriores, ni opuestas a ellas. Las «proporciones en tensión» «no pre-contienen todo lo que posteriormente desplegarán, pero poseen un poder "no corpóreo" de expansión. Por consiguiente, la creación no es un producto acabado en el espacio, sino que es continuamente generada *ex nihilo* en el tiempo» ¹¹.

Panenteísmo en la tradición sofiológica

En sus escritos posteriores Milbank admite que tomó prestada la idea de la participación de la realidad creada en la vida interna de la Trinidad de los autores románticos alemanes del siglo XVIII Hamann y Jacobi. Con estos autores, arremete contra Duns Scoto (1266-1308), cuyo sistema de la «univocidad del Ser» —los mismos conceptos, aunque en diferentes grados, se aplican a lo finito y a lo infinito— arrasa con la noción religiosa de la participación en el desbordamiento de la energía divina. Milbank tiene razón cuando sostiene que el único antídoto contra la secularización de la cultura

Concilium 2/115 259

¹⁰ Ibíd, p. 424.

¹¹ Ibíd., p. 425.

occidental se encuentra en una recuperación de la noción religiosa de participación: solo anclando el don de su existencia en la generosidad del dador primero pueden los seres humanos reconocer su condición de criaturas y su dependencia ontológica del Eterno. Sin embargo, el problema está en que, en su reacción contra Duns Scoto, Milbank llega al punto de negar prácticamente la autonomía relativa del ámbito creado, tal como es comúnmente aceptada en la teología católica.

Mientras que la teología católica, siguiendo a Tomás de Aquino (1225-1274), sostiene que la gracia eleva la naturaleza sin eliminarla (su capacidad de desarrollo horizontal, en este mundo), Milbank y sus seguidores se centran unilateralmente en la naturaleza elevada «pura y simple». En conformidad con los estudios realizados por de Lubac sobre este asunto, ellos subrayan, a) el fin sobrenatural de la naturaleza humana, y b) que este fin debe siempre recibirse como puro don. Reiteradamente hablan de la situación pecaminosa de la humanidad tras la caída, pero solo para inmediatamente añadir que, con la encarnación de Cristo, la naturaleza humana ha sido restaurada en su estado inicial de gracia. Por consiguiente, los teólogos tienen derecho a hacer total hincapié en la participación directa —si no de la humanidad, sí con toda seguridad de la comunidad eclesial— en la vida sobreabundante del Dios trino. Esta opción conduce a lo que un autor ha denominado el panenteísmo de Milbank¹².

Lo característico del panenteísmo es que se atreve a reconstruir la «historia del devenir» de Dios —en este caso, del Dios trino— en el mundo finito. La divinidad crece hasta su plenitud en y a través del retorno extático de los entes finitos a su origen en la deidad original. Dios es definido principalmente como aquel «fuera de quien nada puede existir»: el mundo y todos los acontecimientos diferenciales que suceden en él deben colocarse en el espacio abierto entre las «diferencias» en el seno de la Trinidad. Sin embargo, el modo en el que los entes creados reaccionan a su origen vivificante enriquece al Dios trino. De nuevo, la clave para entender esto es la participación.

¹² Véase Amene Mir, «A Panentheistic Reading of John Milbank», *Modern Theology* 28 (2012) 526-560.

Al comprometerse en actividades culturales —al intentar encontrar un sentido a su vida— los seres humanos imitan y participan en la creatividad del Logos divino. Cuanto más logren «ir más allá de ellos mismos», su existencia poética llega a ser más, en cierto sentido, una «porción de divinidad» y el logos se exterioriza más en ellos. Milbank habla a menudo de la «autorrealización de Dios en el ámbito finito», sugiriendo que esta autorrealización es mediada a través de los procesos intensificados de divinización que los seres humanos experimentan en su retorno al origen divino.

Un vocabulario apto para expresar esta mediación es la sofiología de Bulgakov. Para Sergei Bulgakov (1871-1944), la sabiduría, *Sophía*, representa el dinamismo «dar y recibir» que subyace en la reciprocidad de las tres hipóstasis de la Santísima Trinidad. Ahora bien, en este proceso de la reciprocidad divina se incluye el mundo finito. Esta inclusión se sigue del modo como Bulgakov entiende el acto de la creación. Si la definición negativa clásica «Dios creó el mundo de la nada», elimina la idea de cualquier principio no divino o extradivino en la creación, entonces, razona Bulgakov, su contenido *positivo* solo puede significar que Dios creó el mundo a partir de sí mismo, de su esencia. Esta afirmación tiene una consecuencia de gran alcance, que Milbank resume como sigue:

Si la creación está dentro de Dios, Dios tiene que estar, inversamente, dentro de la creación. Dios debe ser en sí mismo lo que es fuera de sí mismo [...]. En el fondo, las cosas creadas son Dios en cierto sentido, y Dios es, en cierto sentido, creado [...]. La Sophía es la creación en Dios. Ella es también Dios en la creación¹³.

A partir de este fundamento, Bulgakov hace una distinción entre la «Sophía divina» (la creación en Dios) y la «Sophía creatural». Identifica la última con el «alma del mundo», y, en el contexto de la encarnación, con la Iglesia, el Cuerpo y la Esposa de Cristo. A través de la «teurgía» (culto, adoración) de la Iglesia se realiza y se celebra el «flujo» del Dios trino en la creación.

Concilium 2/**117 261**

¹³ John Milbank, «Sophia and Theurgy: The New Theological Horizon» (2009), pp. 30-33. http://theologyphilosophycentre.co.uk/online papers/ (visitada 5 de junio de 2013).

Agustinismo radicalizado

El estudio realizado por Milbank sobre Bulgakov se publicó en 2009; en él se confirman algunos aspectos sofiológicos que ya se encuentran en sus publicaciones anteriores. En The Word Made Strange (1997; «La Palabra se extrañó»), Milbank afirma que la Iglesia, como cuerpo de Cristo, está anclada en la vida interior del Dios trino: la presencia del Espíritu Santo en la Iglesia la integra en la divinidad¹⁴. Esto implica que la celebración eucarística y las prácticas penitenciales de los creventes (arrepentimiento, perdón y reconciliación) tienen una implicación en la vida interior de la Trinidad, que es, por así decirlo, revitalizada mediante el culto de la Iglesia. La obra de la Iglesia no es solo divinizada, sino que es ella misma divina. Esta perspectiva provocó que un autor exclamara: «La eclesiología de Milbank es tan elevada que parece que la Iglesia desciende al mundo desde el cielo mismo» ¹⁵. ¡No es la ortodoxia radical de Milbank excesivamente radical en su pretensión? Tal es la cuestión que se plantea.

El radicalismo de Milbank se manifiesta claramente en su interpretación de *La ciudad de Dios* de Agustín. Para él, los habitantes de esta ciudad —los verdaderos miembros de la Iglesia— no tienen más opción que oponerse a todos los que viven en la ciudad terrenal en el estado «caído» de egoísmo (es decir, de autonomía militante). Los creyentes deben ser simplemente intransigentes porque están involucrados en la verdadera inserción de la Iglesia en la vida interior de la divinidad. Sobre esta base no es posible compromiso alguno con el *ethos* de lo secular. Sin embargo, los críticos de Milbank señalan que san Agustín es más matizado. En cuanto obispo, Agustín tenía que reconocer, en su controversia con los donatistas —defensores de la naturaleza pura e incontaminada de la Iglesia—, que la realidad de la Iglesia tal como existe es una «Iglesia mixta», una entidad formada por santos y pecadores, por lo que la idea de una «ciudad puramente celestial» es más bien un ideal escatológico que una descripción de la

¹⁴ John Milbank, The Word Made Strange, p. 186.

¹⁵ David Dunn, «Radical Sophiology: Fr. Sergei Bulgakov and John Milbank on Augustine», Studies in East European Thought (2012) 233.

Iglesia real¹⁶. Además, hay otra idea que para Milbank es muy valiosa —la participación de realidad creada, y de la Iglesia en particular, en la vida interior del Dios trino— y que no parece ser tan agustiniana como sostiene él. En su exhaustiva reseña del libro *Augustine and Modernity* (2003), escrito por Michael Hanby, un seguidor de Milbank, Johannes Brachtendorf, llega a la conclusión de que «los evidentes esfuerzos que hace Hanby por integrar la realidad creada en la Trinidad divina son ajenos a Agustín [...]. La ortodoxia radical no puede recurrir a Agustín»¹⁷.

Es esta una observación fundamental, pues cuestiona la tesis fundamental de Milbank, a saber, que la metafísica (o la onto-teología) debe ser reemplazada por una teo-ontología. Dicho con otros términos: la pura razón (filosofía) informada por la fe (revelación, sacra doctrina) garantiza el verdadero pensamiento teológico. Junto con Catherine Pickstock, Milbank se propone demostrar esta tesis en su libro Truth in Aquinas (2001). En contra de la opinión tradicional de que Tomás de Aquino además de su reflexión teológica sobre los datos revelados (Trinidad, encarnación) también adoptó un enfoque filosófico sobre Dios, los dos autores sostienen que este dualismo carece de fundamento si se presta la adecuada atención al uso que Aquino hace de esquemas esenciales neoplatónicos bajo sus categorías aristotélicas. Según ellos, Aquino no solo habría recuperado la teoría agustiniana de la iluminación divina en el pensamiento humano, sino también la idea de Dionisio de la participación humana en Dios. Sin embargo, también aquí puede observarse una grave radicalización. En su Comentario sobre los nombres divinos (II,3), Aquino sostiene, con Dioniso, que la realidad creada participa en el «desbordamiento» del ser divino (esse), pero no en la misma esencia de Dios. Sin embargo, en su lectura «creativa» de la participación, Milbank y Picstock se atreven claramente a hablar de la «elevación de nuestro ser en la sustancia divina», que, en la mejor tradición sofiológica,

Concilium 2/119 263

¹⁶ Ibíd., pp. 239-240. Véase también R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

¹⁷ Johannes Brachtendorf, «Orthodoxy without Augustine: A Response to Michael Hanby's Augustine and Modernity», en *Ars Disputandi* 6 (2006), http:// ArsDisputandi.org (visitada 6 de junio de 2013). Cf. Michael HANBY, Augustine and Modernity, Routledge, Londres/Nueva York 2003.

«responde a la prefiguración de Dios, dentro de sí mismo, de un proceso más allá de sí mismo» 18 .

Perspectivas futuras

Cuando nos preguntamos por qué apuesta John Milbank por la teo-ontología, un método teológico que descarta toda reflexión filosófica neutra, la respuesta es la siguiente. Ya no vivimos en una época que sea en algo semejante a la Antigüedad y a la Edad Media, épocas en las que se entendía que la empresa filosófica tenía que incluir una reflexión metafísica o cosmológica sobre Dios. Las filosofías modernas se dedican fundamentalmente al estudio de las formas en que los seres humanos organizan su mundo. De entrar en su campo de reflexión la cuestión de Dios o las convicciones religiosas, lo hacen de un modo más o menos secularizado, como puso de manifiesto Kant en su obra La religión dentro de los límites de la razón. Este es el contexto que explica por qué Milbank lanzó el poderoso relato del «descenso» del Dios trino al mundo en y a través de la devoción de la comunidad que le da culto. La comunidad eclesial da vida al Dios trino, y puede hacerlo porque —gracias a Dios— llegó a ser una «porción» de esa vida.

En esta visión litúrgica reside la fuerza de la Ortodoxia Radical. Esta fuerza, sin embargo, es también su debilidad. Con su «gran relato» religioso, Milbank reacciona contra lo que él denomina la reducción modernista de la religión a ética. No cabe duda de que acierta al devolver la dimensión estética religiosa a la religión: se da rienda suelta a las emociones. Sin embargo, no logra, al parecer, apreciar las emociones profundas que están también implicadas en la práctica ética de sacar a las personas de su miseria socialmente condicionada. Véase, por ejemplo, su rechazo de la teología de la liberación que mencioné al comienzo de este artículo. La inspiración de la teología de la liberación y la práctica ética que genera deben considerarse también un culto genuino, centrado, en esta ocasión,

¹⁸ John Milbank y Catherine Pickstock, *Truth in Aquinas*, Routledge, Londres 2001, p. 38.

en la figura del «Hijo del hombre»: «cuanto hicisteis en favor de estos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (Mt 25,40). La Ortodoxia Radical tiene el potencial de desarrollar una ortopraxis radical, pero tiene que asimilar primero el fecundo mensaje evangélico sobre el Jesús histórico, el Logos encarnado.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Concilium 2/**121 265**

George Gispert-Sauch *

«ORTODOXIA» Y «HETERODOXIA» EN OTRAS RELIGIONES: HINDUISMO Y BUDISMO

No es posible aplicar al hinduismo ni al budismo las categorías de ortodoxia y heterodoxia tal como se conciben generalmente en la tradición semítica y occidental. La ortodoxia para el hinduismo está vinculada con la autoridad de los Vedas, y expresa simbólicamente la pertenencia a una comunidad. La heterodoxia (nâstika) consiste en no reconocer la autoridad de los Vedas y de la comunidad, lo que está más en la línea de la apostasía. Una vez aceptada la autoridad de los Vedas, se es libre para interpretar sus textos del modo más útil para la salvación de cada uno. En este contexto, la ortodoxia no tiene nada que ver con unas proposiciones correctas o con la verdad de un sistema de fe. El budismo no es ortodoxo, pero no porque niega la existencia de Dios, sino porque se opone a aceptar los Vedas como fuente de conocimiento para la

Dirección: Vidyajyoti College of Theology, 4/A Raj Niwas Marg, Delhi 110054 (India). Correo electrónico: jordigsauch@gmail.com

Concilium 2/123 267

^{*} George Gispert-Sauch, S.J., nació en Cataluña en 1930. Tras terminar sus estudios de bachillerato ingresó en la Compañía de Jesús. En 1949 fue enviado a la India para su formación jesuita y para integrarse como miembro en la misión de Bombay. Estudió humanidades, filosofía y teología cristiana en la India. Además, en 1955-1959, obtuvo los grados de licenciado y máster en sánscrito, pali y antigua cultura india en la Universidad de Bombay. En 1965-1966 realizó su investigación de doctorado en el Instituto Católico de París, donde su tesis fue «catalogada como la mejor tesis del año en la Facultad de Teología». Desde 1967 ha sido miembro del personal de su alma máter teológica, el St Mary's College, en Kurseong, que en 1972 se transformó en el Vidyajyoti College of Theology de Delhi. Ha enseñado, en general, teología cristiana y materias indológicas. En su tesis de 1967 estudió el concepto de Ananda (bienaventuranza divina) en la literatura védica en relación con el Espíritu Santo en la revelación bíblica. Su docencia y sus numerosas obras giran en torno a la interrelación entre la historia y el pensamiento cristiano y la tradición india.

liberación final. El elemento de la herejía es más fuerte en el budismo y en su historia, porque adquirió una gran importancia la interpretación del personaje histórico de Buda y de su sendero.

reguntar por la «ortodoxia» y la «heterodoxia» en las religiones del sur de Asia es responder en chino a la preocupación por la salud, la autenticidad, la continuidad y el desarrollo de nuestra tradición cultural y religiosa. De ahí que no sea nuestro objetivo traducir el significado del término «ortodoxia» al sánscrito, tamil o cualquier otra lengua de la India, sino comprender a qué problema intenta responder el concepto y cómo se expresa en la cultura asiática del sur.

En la tradición principal de la India existe una división antigua y extendida entre concepciones consideradas *âstika* y aquellas que son nâstika. Las primeras afirman (asti = «hay» en sánscrito) un valor esencial de sociedad que es el criterio para su auténtica continuidad, mientras que las últimas denotan que «no hay» tal valor esencial o continuidad. A menudo, estas dos palabras, *âstika* y *nâstika*, se traducen por «ortodoxo» y «heterodoxo», o también por «teísta» y «no teísta», respectivamente. Los eruditos indios explican que el criterio no tiene tanto que ver con un contenido de verdad de la concepción analizada, como, por ejemplo, la creencia en Dios, sino, más bien, con la aceptación básica de que los Vedas son un criterio válido y permanente de autenticidad. El budismo y el jainismo no eran considerados nâstika porque fueran, y son, ateos, sino porque no aceptaban los Vedas como criterio comunitario. Lo que está en juego es la Veda-pramanyam, la autoridad de los Vedas. Más que una norma sobre la verdad, los Vedas constituyen la norma sobre la lealtad a la propia comunidad.

El término *pramanyam* es un sustantivo abstracto usado técnicamente para referirse a un conocimiento válido consolidado que es un criterio de verdad. Como el concepto de «canon», implica «medida», pues procede del verbo *pra-mā*, medir, o producir un conocimiento correcto. Téngase en cuenta de que los Vedas no eran originalmente *escrituras*, pues fueron escritos muy posteriormente. Eran

un texto fijo, conservado vivo mediante la recitación oral como un símbolo de la comunidad. Aceptar los Vedas significaba aceptar un punto de referencia válido y reconocido por la comunidad. En cierto sentido, la aceptación de los Vedas parece tener una función semejante al canto del himno nacional o a la recitación del credo en el culto cristiano público: expresa fundamentalmente la voluntad de ser fiel a la propia tradición, sujeta siempre a las diferentes interpretaciones sobre su significado.

La composición de los Vedas

La palabra veda significa «conocimiento» o «sabiduría», y su contenido incluye cuatro líneas descendientes de tradiciones textuales que se sedimentan en la historia mediante cuatro estratos o niveles. Aunque son muy divergentes los puntos de vista sobre la cronología de los textos, y existe una buena cantidad de superposición de tradiciones, presentaremos las fechas probables de los cuatro estratos que son generalmente aceptadas por los especialistas. Atendiendo al orden general de antigüedad, los estratos o niveles son los siguientes: 1) las Samhitas, que en su mayor parte son himnos poéticos usados en los sacrificios rituales, ca. 2000-1000 a.C.; 2) los Brahmanas, reflexiones generales y explicaciones teológicas o mitológicas de las acciones rituales y de los textos, de carácter prosaico en muchos aspectos, ca. 1000-600 a.C.; 3) los Araniakas, y 4) las Upanishads, los dos muy similares en cuanto al contenido; se trata de textos relacionados remotamente con la actividad sacrificial, escritos entre el 700 y el 200 a.C., que recogen tradiciones populares antiguas de indagación filosófica y religiosa, y reflexiones antropológicas, teológicas o éticas, a veces en prosa y otras en verso.

Las cuatro líneas de esta tradición védica llegan a nosotros a partir de diferentes actores en la celebración antigua de la actividad ritual de nuestros antepasados arios. Las tres primeras recogen textos que pertenecen: a) al Rig Veda, destinado a los sacerdotes que ofician el culto; b) al Sama Veda, destinado a los cantores; c) al Yajur Veda, destinado a quienes participan en los ritos. La cuarta línea d), el Atharva Veda, representa, principalmente, el esfuerzo de la tradición sánscrita por

Concilium 2/**125 269**

asimilar las tradiciones religiosas previas a la nueva cultura traída por los arios a la India. Aunque se trata en general de una adición posterior a la tradición cultural de los arios, algunos de sus textos pueden tener raíces muy antiguas.

Las tradiciones mimamsaka

Todas las tradiciones filosófico-teológicas que aceptan la autoridad de los Vedas son «ortodoxas» en el sentido hinduista de la palabra. Pero existían dos visiones principales sobre la posición que había que darle a los Vedas como fuente esencial de conocimiento trascendente. La primera, sostenida por dos tradiciones mimansá, excluye toda otra fuente de conocimiento salvífico. La segunda, la visión nyaiávaisesika, no es exclusivista, y la trataremos más adelante.

Los mimamsas (o mimansakas) hacen de los Vedas la única fuente del conocimiento que conduce a la *moksha* o la salvación de la eterna rueda de la reencarnación y del sufrimiento. Esta concepción está representada por las dos tradiciones hermenéuticas denominadas *mimansas* (la raíz verbal *man*, que está en el origen de «mimansa», significa «pensar»). Pero los dos son diferentes y se niegan uno a otro.

El primer (purva) mimansa tenía una vida activa más corta en la India. Representaba una teología estrechamente vinculada con la vida ritual de la primitiva comunidad védica que estaba edificada, en su mayor parte, en torno a un complejo sistema de sacrificios comparable con la cultura sacrificial posterior de la Torá judía. Asumió los dos estratos más antiguos de los Vedas (Samhitas y Brahmanas) como la esencia del corpus védico, considerando los otros dos como explicaciones posteriores del valor de los primeros. Según la teología que de ella procedía, la salvación nos llega mediante la realización de la tradición sacrificial. La salvación exige acción, y, de acuerdo con esta concepción, a esta teología se le denominó karma-mārga o el camino de la acción.

En contra, el segundo (uttara) mimansa, una tradición más tardía pero más influyente, enseña que la actividad ritual solo puede ser una preparación para la sabiduría. Solamente la sabiduría puede transformarnos, y esta se encuentra fundamentalmente en los dos

estratos posteriores de los Vedas, es decir, en los Araniakas, y, sobre todo, en los Upanishads. La importancia capital se da en ellos al «conocimiento», al jñāna-mārga. De ahí que se le denomine el «fin de los Vedas» (Vedanta), con los dos sentidos del término «fin»: «último» y «finalidad». Así pues, los Araniakas-Upanishads representan la suprema verdad nueva que la *śruti* o «revelación» ofrece a la comunidad. Aunque respetado como el comienzo de la tradición, la parte sacrificial más antigua del corpus védico solo puede entenderse como preparación para lo que no puede descubrir ninguna sabiduría humana, a saber, que Brahman o Ātman es la Realidad que penetra todo y el fundamento del universo y del mismo Veda. Ciertamente, hay diversos modos de explicar la relación del mundo visible con la Realidad invisible, propuestos por los grandes acharias o teólogos, Sankara, Ramanuja, Madhva, Nimbarka, Vallabha v otros, entre los siglos IX y XVI. Pero todos ellos piensan que la autoridad de los Vedas procede de ella misma, pues la verdad solo puede ser evidente por sí misma. Por consiguiente, se dice que los Vedas son «eternos» e «impersonales», es decir, no revelados personalmente por un agente externo. Podríamos comparar este idea con las teorías un tanto platónicas de la «ley natural» en la tradición cristiana.

¿Qué función tiene la «razón» en la interpretación de la sabiduría que nos transmiten los Vedas? La «razón» es, ciertamente, un término central en la filosofía y la teología de Occidente. El término equivalente hindú es tarka («argumento»). El tarka, a veces calificado como argumento «seco», no es una fuente de conocimiento positivo, pero puede servir para «desenroscar» (tal es la imagen tras la raíz verbal tark), y así manifestar, la falsedad de nuestras percepciones y afirmaciones normales. El tarka puede usarse negativamente en la hermenéutica de los Vedas. Pero la actividad más respetable en la India es la anumana o «inferencia» (etimológicamente, «pensar después de», y de ahí estar de acuerdo); de hecho, es una de las fuentes aceptadas de conocimiento auténtico, junto con la experiencia directa, la comparación y la revelación. Los grandes teólogos, los acharias de la India, han usado la inferencia en su hermenéutica de los Vedas, pero, en teoría, pueden darle un valor más inferior del que se le da a la razón en el Occidente. Para algunos, el tarka tiene solamente un valor secundario para aceptar lo que afirma la revelación, me-

Concilium 2/**127 271**

diante la refutación de las afirmaciones contrarias. Otros pensadores consideran que tanto la razón como la revelación son fuentes de conocimiento verdadero y válido. Muchos afirman también que la revelación védica tiene su función específica solo en aquellos campos donde no pueden establecer la verdad otras formas de conocimiento. Los Vedas no pueden enseñar una verdad que puede conocerse por la razón o la tradición humana, pues ellos solo tratan del misterio, esencialmente el Brahman, que no se obtiene por ningún otro medio. La razón orienta la reflexión sobre la revelación para que asuma senderos específicos. Con ideas que encontrarán un eco en la *Dei Filius* del Vaticano I, Sankaracharya comentaba a comienzos del siglo IX:

Aunque la revelación afirme cien veces que «el fuego es frío y no luminoso», no por ello será válida tal afirmación. Si la hace... entonces el sentido tendrá que interpretarse de forma diferente, pues, de lo contrario, la validez no se aplicará a la revelación. Nada que esté en conflicto con los medios de un conocimiento válido o con sus propias afirmaciones puede imputarse a la revelación (Commentary on the Gita. Véase también comentario las Brihadaranyaka Upanishad II.1.20 y la introducción a III.3. La cursiva es nuestra).

Debemos añadir que, aunque el razonamiento (manana) es un elemento necesario en la tarea hermenéutica, la reflexión sobre la escritura solo puede prepararnos para una experiencia más profunda que no es el resultado del conocimiento racional. Sankara dice que la finalidad del manana sobre los Vedas es preparar para un «conocimiento que llega abajándose» al corazón de la Realidad (avagatiparyantam). Según la concepción imaginativa occidental, nosotros hablaríamos, más bien, de un conocimiento de la Realidad celestial «desde arriba». En Jn 3,7.11 se habla de nacer «de arriba» y del conocimiento impartido por aquel que vino «de arriba». Para la tradición india, toda actividad teológica debe conducir a una experiencia mística, que no se obtiene mediante la escritura ni mediante la razón, sino solamente por la autorrevelación del Absoluto (Ātman), según las palabras frecuentemente citadas de Katha Upanishad 2,23:

Este *atman* no puede ser logrado por medio de la instrucción ni por la inteligencia, ni por medio de mucho oír. A quien debe obtenerlo, *a aquel a quien elige*, el *atman* revela su verdadera naturaleza.

La cuestión de la «ortodoxia» aparece en las teologías más importantes de India como algo que está relacionado con la aceptación de la autoridad de un extenso cuerpo de textos llamados los Vedas. Esta aceptación implica, esencialmente, una lealtad y un compromiso con la tradición, pero las verdades contenidas en los Vedas, por sí mismas, tienen solo el valor de prepararnos para un don de «aquel que elige», afirma el teólogo. El filósofo solo dice que el conocimiento que salva es una intuición, o una visión, una *experiencia* que irrumpe desde la propia naturaleza (*anubhava*).

Las tradiciones teístas (nyāya, bhakti...)

La alternativa a los dos mimansas está representada principalmente por la filosofía nyāya. Es una escuela de lógica a la que se adhiere la cosmología atomista de las vaisesikas. Nyāya interpreta la autoridad de los Vedas con una teología contraria a los dos mimansas: los Vedas reciben su autoridad de «otra fuente», un agente personal que los revela, el cual tiene que ser veraz y absolutamente digno de confianza. Normalmente, a este agente se le llama Señor divino, aunque por principio podría ser un rishi, un vidente humano que ha captado personalmente el misterio de lo real. Esta apropiación personal del misterio, un anubhava o anubhūti, es el punto de referencia tradicional para la validez de todo conocimiento: la «experiencia» personal es, de alguna manera, transformadora de la propia conciencia. El acento dado a anubhava acerca de la escuela nyāya al vedanta, pues también este afirma que la validez de la «sabiduría eterna», disponible en los Vedas, deriva de los antiguos rishis, que, de alguna manera, lograron captarla y expresarla. Aun cuando los Vedas en cuanto «sabiduría» son «impersonales», sus expresiones textuales son el resultado de la intervención de un autor humano: los himnos védicos son composiciones humanas.

La tradición yoga, que posiblemente no es de ascendencia aria, tiene también como meta producir o más bien prepararnos para el samādhi salvífico, es decir, la experiencia trascendental y transformadora mediante el control de la mente. Algunos de sus representantes afirman que el modo de lograr esa cima exige la veneración del Señor,

Concilium 2/**129 273**

introduciendo así la idea de gracia. La experiencia acontecerá por sí misma si son correctas las condiciones éticas y mentales. Este es el origen remoto de la función del *satori* («comprehensión», «comprensión», «intuición») en el budismo zen.

La tradición avatara es famosa entre las personas más cultas: afirma que la realidad divina, por así decirlo, ha entrado en la historia, y que, por consiguiente, la «verdad» salvífica se revela en las manifestaciones «históricas». Por ejemplo, la religiosidad popular da por descontado que Krishna «reveló» o pronunció el Gita en el campo de batalla de Kurukshetra. No se necesita ninguna otra fuente de autoridad. Sin embargo, la «verdad» que enseña Krishna, el Señor, no se define teológicamente como algo que deba ser acatado por todos. De hecho, cualquier interpretación del Gita que posea fuerza espiritual es válida. Para Gandhi, el Gita y, de hecho, todo el Mahabharata del que forma parte, es una parábola que conduce al devoto a adoptar la espiritualidad de satyāgraha y ahimsā. La guerra entre los kuru y los pándava es el símbolo de la batalla ética en el corazón humano entre las pasiones indeseables y los valores éticos, y la victoria de los pándava es la condición necesaria para guiar nuestras opciones en la vida. Esta verdad se hace autoevidente en la fuerza que posee el texto para transformar al devoto.

En paralelo con las leyendas visnuitas sobre la creación de *avata-res*, la tradición shivaita enseña que la experiencia de lo divino se encuentra en los símbolos de fuerza y gracia inmanentes del mundo creado: el Ganges, por ejemplo, es la gran revelación de la acción salvífica del Dios Shiva, que controla la fuerza destructora del diluvio celestial y lo transforma en un río dador de vida que alimenta a millones de agricultores en las llanuras del norte de la India.

Por consiguiente, en el complejo mundo revelatorio del hinduismo nos encontramos con un conjunto de textos sagrados en dos estratos, un fenómeno que también se encuentra en otras tradiciones, es decir, un canon «esencial» de escrituras «autoritativas» más o menos definido y estable, y un canon secundario, a menudo más vivo y abierto a nuevos textos, «inspirador» más que «inspirado», sabiduría humana más bien que palabra divina, que posee también una autoridad similar aunque subordinada. En el hinduismo encuentra su ex-

presión en la distinción entre *śruti y smriti* (literalmente, «lo que se oye» y «lo que se recuerda»). El Gita junto con los textos épicos y míticos antiguos (los «puranas») pertenecen a la categoría de los *smritis*, a pesar de la enorme popularidad del primero, que llega a ser considerado como «equivalente» a los Vedas, no es, sin embargo, un texto védico, por lo que su autoridad está por principio condicionada a su armonía con los Vedas.

«Ortodoxia» en el budismo

La tradición budista está fundamentalmente constituida por la *Buddhavacanam*, la palabra de Buda, que deriva su autoridad de la experiencia que tuvo el maestro bajo el árbol bodhi en Bodhgaya (en el actual Estado de Bihar, en la India), al final de una larga búsqueda del misterio de la existencia. En este movimiento monástico de renovación, la «iluminación» del «monje de los Sakia» sustituye a la autoridad de los rishis védicos. Los rishis eran personajes míticos, fuentes que hablaban de un pasado antiguo. El Buda era para los primeros discípulos un descubridor joven y un testimonio vivo del *dhamma* (la «doctrina» y la «realidad»), cuya palabra era convincente por su vida ejemplar, su gran libertad espiritual y su profunda compasión por todos los seres que sufren. En él, la sabiduría y la compasión se besaban entre sí y se fortalecían recíprocamente.

Un «dogma» frecuentemente citado en la tradición es que «la palabra del Buda es buena al comienzo, en medio y al final, con su propio significado (artha) y su propia formulación (byanjana)..., homogénea, completa y pura»¹. El Buda era la verdadera encarnación del dhamma. Pero, según la tradición, murió a los ochenta años y se opuso a nombrar a ninguna autoridad humana para que asumiera su lugar en la organización monástica. Dejó a la sangha, la comunidad de monjes y laicos, la tarea de encontrar el mejor camino de vivir el dhamma en las nuevas condiciones. La sangha recurrió a la memoria de las auténticas «palabras del Buda» como su

Concilium 2/131 275

¹ Cita de Etienne Lamotte, *History of Indian Buddhism*, Institute Orientalist, Lovaina 1988, pp. 23-24. Originalmente publicado en francés (1958, 1956).

punto de referencia. Se comenzó así a crear un nuevo canon que ocuparía el lugar de los «cuádruples Vedas» (o ¿eran aún por entonces los «tri-Vedas», es decir, los tres Vedas principales?). El sustituto sería la «triple cesta» (*Tri-Pitaka*), que proporcionaba la memoria de Buda, a saber, la *Sutta Pitaka* para su doctrina, la *Vinaya Pitaka* para sus decisiones sobre la vida monástica, y la *Abhidhamma Pitaka* para sus reflexiones y las de sus seguidores sobre el significado de la experiencia fundacional.

Dos son las fuentes principales que originaron problemas de «heterodoxia» en la comunidad. La primera es la primera historia de disidencia en la orden personificada en la figura de Devadatta, un primo del Buda, que desarrolló su deseo de suplantar a Buda como cabeza de la comunidad y consiguió influir en un buen número de monjes (una fuente afirma que se le unieron «500 monjes de Vriji»), provocando un primer cisma. La oportuna «intervención de los discípulos Sariputta y Maudgalyayana consiguieron que los monjes extraviados regresaran al redil, y Devadatta, abandonado por todos, sufrió el castigo por las ofensas cometidas»². En el centro de esta escisión parecía encontrarse la voluntad de controlar el poder, no una cuestión doctrinal. Fue más bien un cisma que una herejía.

La tendencia a la escisión puede haberse debido a la propia «cuádruple» naturaleza de la comunidad, en la que los monjes con votos, hombres y mujeres, tenían una función específica que los capacitaba para exigir el respeto a los miembros laicos. En esta tendencia, el ideal era la figura del *arhat*, el monje perfecto, etimológicamente aquel que merecía «honor», que era prácticamente una persona liberada, perfecta. En contraposición, la comunidad laica pone su acento en la bondad, la generosidad y en darse a los demás, y su ideal era el *dodhisattva*, la persona iluminada compasiva que elige mantenerse en el mundo del sufrimiento hasta que sea iluminada y salvada toda la humanidad. Este doble estrato puede ser también el responsable de la escisión entre el theravada y el mahayana, las variedades sureñas y norteñas del budismo.

² E. Lamotte, op. cit.

Conclusión

Podemos concluir diciendo que ni la tradición hindú y ni la budista han estado tan preocupadas por la rectitud doctrinal como lo están las semíticas. Ciertamente, se interesan por la verdad y la falsedad, y la oración para ser orientado en la verdad es un elemento esencial de toda la tradición india. Pero hay un sentido en el que toda verdad es falsa, porque es incompleta, o, más bien, porque la verdad que libera está más allá de todo nombre y forma, más allá de toda expresión mediante el lenguaje. Los Vedas, no menos que el Sutta y el Abhidhamma, tienen una validez limitada mientras nos hallamos en la historia, pues su existencia es el signo de que pertenecemos a una comunidad que encarna una promesa de salvación. Por sí mismos, no contienen verdades eternas. Las tradiciones semíticas, modeladas por un sentido más fuerte de la historia, puesto que lo Divino se ha manifestado como parte de ella, encuentran en la fe en las escrituras una guía segura a la verdad del Dios de salvación. Sin embargo, puesto que los avatares pueden considerarse más bien símbolos que historia real, el relato del monje de los Sakya pertenecía claramente a una historia concreta, fechable, relativamente reciente. Y la comunidad, la sangha, desarrolló históricamente la promesa del nirvana implicada en la doctrina salvífica de Buda. De ahí que en la sangha se tomara más en serio el contenido de la enseñanza del *Tripitaka* que el contenido de la *śruti* hindú.

Parece que el budismo contaba con una razón específica para subestimar el valor de las doctrinas establecidas. En su filosofía antimetafísica enseña que todo el mundo y todo cuanto contiene está caracterizado por un cambio constante (samsāra), la no permanencia (khanika, anitya) y la ausencia de sustancia (anatta), que se contrapone con la vigorosa afirmación del Átman o Brahman como la realidad definitiva, subjetiva y objetiva, del hinduismo, aun cuando los percibamos erróneamente. Si bien puede negarse la multiplicad, en cambio, se afirma fuertemente la existencia de una sustancia infinita. Sin embargo, dado que el punto de referencia básico de autenticidad era una persona concreta y sus palabras, los budistas pueden tomar más seriamente el contenido de sus escrituras, pues son un asunto de vida para la comunidad. El maestro y su comunidad suministran el punto trascendente de referencia para la autenticidad, que así cura la debilidad del mundo

Concilium 2/**133 277**

cambiante de samsāra. Esto explica por qué aun siendo metafísicamente más débil, la importancia que la palabra tiene en el budismo es más fuerte, y por ello se encuentra en su historia el fenómeno de la «herejía». En el hinduismo la herejía se produce solamente cundo se rechaza totalmente el punto de referencia simbólico de los Vedas como fuente de verdad: en realidad, la herejía equivale a la apostasía o al abandono completo de la comunidad. Si no se llega a ese punto, uno es libre de interpretar las palabras védicas en el sentido que quiera. Ningún magisterio interferirá. En cambio, para el budismo, una interpretación errónea de las palabras auténticas de Buda a partir del sentido dado a ellas por la sangha es motivo de cisma: una ruptura provocada por la aceptación de una interpretación divisiva de la palabra. Merece una acción disciplinaria, pero no procederá de un magisterio, que no existe, sino de la comunidad en general, aunque sus ancianos y líderes tendrán una gran influencia en la decisión adoptada.

Tal vez nadie haya expresado con mejores palabras el significado de la fe y del acercamiento correcto a la ortodoxia que el poeta místico Rabindranath Tagore:

La fe es el pájaro que siente la luz y canta cuando el amanecer está aún oscuro³.

¿No está diciendo el poeta con el lenguaje más profundo de la sugerencia lo que el autor de la carta a los Hebreos decía con el lenguaje de la teología: «La fe es la garantía de lo que se espera, la prueba de lo que no se ve» (11,1)? La fe mira al futuro: el amanecer es aún oscuro, pero ya se «siente» su luz. El canto del pájaro adquiere su valor puesto que «siente» la luz que llega, y, por eso, puede colorear con esperanza incluso la oscuridad previa al amanecer. Si esta es la experiencia de la fe, entonces la ortodoxia solo puede ser un afianzarse con toda seriedad en esta esperanza en medio de la oscuridad, o satya-āgraha, en el lenguaje del más joven contemporáneo de Tagore, el líder político y espiritual Gandhi, a quien Tagore llamó el Mahatma (alma grande).

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

³ Fireflies, n. 191, en The English Writings of Rabindranath Tagore, vol. 1, Poems. Edited by Sisir Kumar Das, Sahitya Akademi, Nueva Delhi 1994, p. 466.

FORO TEOLÓGICO

Francis X. Clooney *

A FAVOR DE LA ORTODOXIA

Los argumentos filosóficos de los jesuitas contra la reencarnación en la Asia de los siglos XVI–XVIII

Este artículo es en parte una investigación de algunas de las críticas de los jesuitas de los siglos XVI-XVIII a la reencarnación, con especial atención al contexto indio. El mero hecho de la crítica no constituye ninguna sorpresa, dadas las importantes diferencias entre las concepciones cristianas y asiáticas de la vida y de la muerte y de

* Francis X. Clooney, S.J., se incorporó a la Harvard Divinity School en 2005. Ocupa la cátedra Parkman de Religión, es profesor de Teología comparada, y, desde 2010, director del Center for the Study of World Religions. Tras doctorarse en lenguas y civilizaciones del sur de Asia (Chicago 1984), fue profesor en el Boston College durante 21 años, hasta su incorporación a Harvard. Sus principales campos de investigación son los escritos en los que se hacen comentarios teológicos en las tradiciones sánscritas y tamil de la India hindú, y la teología comparada, una disciplina caracterizada por la atención a las dinámicas del aprendizaje teológico profundizado mediante el estudio de tradiciones diferentes de la propia. También ha escrito sobre la tradición misionera de los jesuitas, particularmente en la India, y las dinámicas del diálogo en el mundo contemporáneo.

Clooney es autor de numerosos artículos y libros, entre los que destacamos: Beyond Compare: St. Francis de Sales and Sri Vedanta Desika on Loving Surrender to God (2008); The Truth, the Way, the Life: Christian Commentary on the Three Holy Mantras of the Srivaisnava Hindus (2008), y Comparative Theology: Deep Learning across Religious Borders (2010). Ha editado The New Comparative Theology: Voices from the Next Generation (2010). Su libro más reciente, His Hiding Place Is Darkness: A Hindu-Catholic Theopoetics of Divine Absence (2013), es un ensayo sobre teología dramática, en el que explora la ausencia de Dios según el Cantar de los Cantares bíblico y el hinduista Holy Word of Mouth (Tiruvaymoli). En su siguiente libro aborda el estudio del siglo XIV Jaiminiya Nyaya Mala de Madhayacarya.

Dirección: Parkman Professor of Divinity, Director of the Center for the Study of World Religions, Harvard University. Correo electrónico: fclooney@hds.harvard.edu

Concilium 2/137 281

la posibilidad de la reencarnación, y de su rechazo inveterado y predominante desde los primeros días del cristianismo. Esta es la obra de los apologetas que se dedican a defender la ortodoxia. Los puntos fundamentales son los siguientes. Primero, podemos observar que la crítica realizada por los iesuitas se hace en términos filosóficos, que parte del supuesto según el cual toda persona que razone puede debatir sobre el tema de la vida y de la muerte, y del destino del alma tras la muerte: no se exige ninguna referencia a Biblia o a la fe cristiana. Segundo, en consecuencia, en los textos que aquí examinamos no encontramos referencia alguna a las doctrinas cristianas positivas relativas a la muerte salvífica de Cristo, a la muerte de Cristo de una vez para siempre, etc. Mientras que estas referencias serían lo habitual actualmente, estos jesuitas simplemente no recurren a las creencias cristianas específicas; otro tema diferente es si sus conceptos presuponen una cosmovisión cristiana formulada en términos filosóficos. Una de las conclusiones de este estudio se plantea la cuestión de qué le ha pasado a la posibilidad de estos argumentos en tiempos modernos. Puede parecer que la apologética no funcione y que este punto de controversia haya quedado desfasado. Para los jesuitas y para casi todo el mundo, el debate sobre la reencarnación está simplemente pasado de moda, ha dejado de ser tenido en cuenta. La ausencia de este debate puede ser una señal de que hemos madurado interreligiosamente o del rechazo a nuestra disposición a funcionar como individuos comprometidos filosóficamente.

n una reciente investigación sobre los primeros puntos de vista de los jesuitas sobre la reencarnación¹, he examinado un amplio conjunto de personajes que trabajaron durante los siglos xvi-xviii en Asia. El primer grupo, y el más numeroso, presenta un modo clásico de apologética: Francisco Javier (India y Japón, 1506-1552); Alessandro Valignano (Japón, 1539-1606);

¹ «The Pre-Suppression Jesuit Case Against Rebirth, With Special Reference to India», en Anand Amaladas e Ines Zupanov, *Intercultural Encounter and the Jesuit Mission in South Asia (16th -18th centuries)*, Asian Trading Corporation, Bangalore. Esta obra está elaborándose y aún no se ha determinado su fecha de publicación.

Matteo Ricci (China, 1552-1610); Alexandre de Rhodes (Vietnam, 1591-1660); Ippolito Desideri (Tibet, 1684-1733); Jacomo Fenicio (India, 1558-1632); Roberto de Nobili (India 1577-1656). Sin embargo, dos jesuitas que posteriormente trabajaron en la India, Jean Venance Bouchet (1655-1732) y Gaston-Laurent Coeurdoux (1691-1779), dieron un viraje hacia un enfoque indológico y comparativo que al tiempo que critica las teorías de la reencarnación se siente fascinado por ellas.

Además del hecho de que son misioneros católicos, interesantes y relativamente bien conocidos, expertos y pioneros en el encuentro de Occidente con Asia, ¿por qué merece la pena estudiar ahora su aportación con respecto al tema de la reencarnación? Casi universalmente, la reencarnación se considera incompatible con la fe cristiana; han sido muchos los argumentos que se han dado contra ella a lo largo de la tradición cristiana. Pero en atención a estos misioneros, queremos ir más allá de las generalidades, analizando, más bien, los argumentos sobre la reencarnación en los contextos específicamente asiáticos. En cambio, ni el documento de 1992 sobre escatología y otros temas afines de la Comisión Teológica Internacional (CTI), ni el rechazo de la teosofía por el Santo Oficio (1919), que cita la CTI, tienen en cuenta las doctrinas concretas y desarrolladas sobre la reencarnación². Al analizar la intervención de los jesuitas en Asia podemos comenzar a percibir cómo «funciona» una apologética inspirada en la ortodoxia cuando entra en conversación con las convicciones fundamentales y específicas de otra tradición religiosa.

A diferencia de los documentos oficiales, en los textos de los jesuitas podemos ver detalladamente cómo se usa el rechazo de la reencarnación en el contexto de una explicación cristiana de la realidad. Su apologética contra la reencarnación no se desarrolla a partir de los enunciados de la doctrina cristiana, sino como una crítica filosófica basada en la razón, en las pruebas, y recurre al mundo natural. En efecto, los jesuitas no recurren a unas creencias cristianas especí-

Concilium 2/139 283

² Véase Comisión Teológica Internacional, *Algunas cuestiones actuales de escatología*, en particular sección 9, «Irrepetibilidad y unicidad de la vida humana. Los problemas de la reencarnación», y nota 109, donde se remite al documento del Santo Oficio de 1919 titulado *Respuesta sobre las doctrinas teosóficas*.

ficas, como hace el documento de la Comisión Teológica Internacional citado previamente³. No recurren a la Biblia ni exigen la fe cristiana; carecen de toda mención a las doctrinas cristianas positivas relativas a la muerte salvífica de Cristo, su muerte de una vez para siempre, y otros temas que supuestamente apuntalan y encuentran apoyo para rechazar la reencarnación. Aunque la ortodoxia teológica es la fuerza conductora, lo es solamente de forma implícita⁴. Es

³ Véase, por ejemplo, este párrafo procedente de 9.3 del documento de la CTI y comprobemos la diferencia con los escritos jesuitas que hemos investigado: «Pero su principal error consiste en la negación de la soteriología cristiana. El alma se salva por su esfuerzo. De este modo, mantiene una soteriología *auto-redentora*, completamente opuesta a la soteriología *hetero-redentora* cristiana. Ahora bien, si se suprime la hetero-redención, no puede ya hablarse, en modo alguno, de Cristo Redentor. El núcleo de la soteriología del Nuevo Testamento se contiene en estas palabras: Dios "nos agració en el Amado. En él tenemos por medio de su sangre la redención, el perdón de los delitos, según la riqueza de su gracia que ha prodigado sobre nosotros" (Ef 1, 6-8). Con este punto central *está en pie o ca*e toda la doctrina sobre la Iglesia, los sacramentos y la gracia. Así es evidente la gravedad de las doctrinas implicadas en esta cuestión, y se entiende con facilidad que el magisterio de la Iglesia haya rechazado este sistema con el nombre de teosofismo».

⁴ Con toda seguridad, un síntoma de esta época fue el Sínodo de Diamper (1699), donde se tomaron medidas contra varias creencias hindúes que se temía que se hubieran introducido en las formas pre-portuguesas del cristianismo en la India. El decreto 4 del Sínodo condena «tres errores paganos que, según se dice, sostienen los sirios», incluyendo la reencarnación, el destino y la creencia de que todos pueden salvarse en su propia religión («por su propia ley»). La parte de la condenación de la reencarnación dice lo siguiente: «Este Sínodo se ha informado de que los cristianos de esta diócesis, por razón de la comunicación que tienen con los infieles y por vivir junto a ellos, han asumido varios de sus errores e ignorancias, a saber, tres que son los errores comunes de todos los infieles de estas partes; el primero es que existe una transmigración de las almas, que tras la muerte van a cuerpos de animales como también al de otros hombres; además de expresar una gran ignorancia, es contrario a la fe católica, que enseña que nuestras almas son llevadas tras la muerte al cielo o al infierno, o al purgatorio o al limbo, según los méritos de cada uno, y que no existe tan increíble y falsa transmigración», en Michael Geddes, The History of the Church of Malabar: Together with the Synod of Diamper, Printed for Samuel Smith and Benjamin Walford, Londres 1694, p. 90.

habitual entender que la apologética, por su propia definición, argumenta sobre lo razonable, debilitando mediante argumentos racionales aquellas concepciones que, bajo otra perspectiva, se consideran contrarias a las convicciones cristianas sobre lo que acontece tras la muerte; pero aquí poseemos una serie de ejemplos, relativamente centrados, de esta argumentación en la práctica, aunque resultara complicada por el hecho de que, a diferencia de los apologetas cristianos en la Iglesia antigua, los jesuitas eran unos recién llegados a las culturas objeto de su crítica. Para dar una muestra de los argumentos en este artículo, necesariamente breve, presento solo cuatro ejemplos de mi investigación: Valignano, Ricci, de Nobili y Bouchet.

El Catecismo Japonés de Alessandro Valignano es una mezcla formada por una exposición positiva de la doctrina cristiana, y sus fundamentos, y una crítica de las concepciones que son incompatibles. Valignano trata la reencarnación en el capítulo 4 como una de las tres doctrinas «visibles» (exotéricas para el pueblo) del budismo: la primera es la existencia de espíritus (kami y hotoke) que conceden bendiciones en esta vida y en la siguiente; la segunda confiesa que los seres humanos se transforman en hotoke y tras la muerte gozan de paraísos de placeres materiales; y la tercera proclama «la transmigración de las almas y la redención final mediante la práctica de las leyes de Shaka y Amida« (81). Valignano hace cinco críticas importantes a la última, todas concernientes a la relación entre el alma y el cuerpo. En primer lugar, la idea de que las almas humanas pueden migrar hacia formas demoniacas o animales muestra un desconocimiento tanto de la verdades humanas como también divinas (haciendo hincapié aquí en la primera categoría). El alma es la forma sustancial de su cuerpo, y la relación es exclusiva de la especie humana; por consiguiente, las almas humanas no pueden entrar en relación con cuerpos demoniacos o animales. En segundo lugar, nadie puede sostener racionalmente que los demonios, los animales y los seres humanos tienen la misma naturaleza. En tercer lugar, si los cuerpos materiales tienen que unirse con almas espirituales, esos cuerpos deben estar preparados con ciertas disposiciones y afectos. Puesto que los animales y los seres humanos poseen afectos y cualidades diferentes, un cuerpo animal no podría adecuarse a un alma humana. En cuarto lugar, las almas de los animales son materiales, son crea-

Concilium 2/**141** 285

das y perecen, y para todas sus actividades necesitan el cuerpo animal. En cambio, las almas humanas son inmortales y no dependen del cuerpo para sus funciones más elevadas; no se las puede concebir vinculadas a los cuerpos. Y en quinto lugar, el hecho de que las funciones intelectivas y apetitivas no necesiten el cuerpo material se contrapone al hecho de que en el caso de los animales estas facultades dependen del cuerpo. Concluye con firmeza y apela a la sensatez de los japoneses que poseen una buena formación: «La reencarnación, por consiguiente, es una doctrina que no puede sostenerse; es falsa, inepta, ridícula y cargada de ignorancia, a la que deberían oponerse todos los japoneses cultos»⁵.

Encontramos unos argumentos similares en el catecismo de Matteo Ricci titulado El verdadero significado del Señor del Cielo, específicamente en el capítulo 5, «Refutación de las falsas doctrinas sobre la reencarnación en las seis direcciones y la privación de la vida, y Una explicación del verdadero sentido del ayuno». Este capítulo forma parte de una exposición más extensa, que se extiende desde el capítulo 3 hasta el 7, sobre la naturaleza humana, la distinción de los seres humanos tanto de los animales como de Dios, y las obligaciones que llevan a los seres humanos a actuar de un modo que conduce a la salvación más bien que al infierno⁶. Dada su libertad, los seres humanos son libres para hacer elecciones en esta vida, elecciones que determinan su destino. Por el contrario, la reencarnación es un error peligroso ya que vacía a estas elecciones de su valor absoluto; cuando se cataloga todo nacimiento como un hecho del destino --esta vida es el resultado de otra previa que no se recuerda—, entonces se hacen imposibles las elecciones morales. El capítulo 5 critica la creencia mediante una serie de argumentos. Primero, nadie recuerda vidas

⁵ He usado la edición en latín de 1586, titulada *Catechismus Christianae Fidei* in quo veritas nostrae religionis ostenditur, et sectae Iaponenses confutantur, pp. 83-84, y también he recurrido al resumen ofrecido en Josef Franz Schütte, *Valignano's Mission Principles for Japan*, volume I, Part 2, translated by John J. Coyne, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis1985.

⁶ Véase el índice de *El verdadero significado* en Matteo Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, translated with introduction and notes by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, The Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1985, pp. 25-31.

anteriores; los supuestos recuerdos se deben meramente a las artimañas del diablo. Segundo, carece de justificación filosófica la idea de que los seres humanos se desplazan a cuerpos animales. Tercero, la reencarnación no tiene en cuenta las diferencias entre los tres tipos de almas (vegetativa, animal y humana), y, así, asume erróneamente que un alma humana puede migrar de un cuerpo humano a un cuerpo animal en un nacimiento o a un cuerpo vegetal en otro. Cuarto, difícilmente podría entenderse como castigo para una persona lasciva su descenso a un cuerpo animal, puesto que en él se regodearía con total desvergüenza en los placeres animales. Quinto, el cielo y el infierno no son espacios finitos, de modo que llegarían a saturarse con las almas de los difuntos; no es pues necesario recurrir a la reencarnación para resolver el problema de la «limitación de espacio tras la muerte». Al igual que Valignano, sin recurrir a la Biblia o a la doctrina cristiana, Ricci mostró, para satisfacción suya, que la creencia en la reencarnación es insostenible, un error que es perjudicial en sí mismo, y, suponemos, un obstáculo para una comprensión adecuada de la verdad sobre la naturaleza humana.

Regresando al contexto de la India, podemos afirmar con seguridad que a Roberto de Nobili le preocupaba ciertamente el tema de la reencarnación, puesto que vuelve sobre él no menos de cinco veces en capítulos de libro, y, posteriormente, en un tratado completo. Podemos ver un ejemplo de su enfoque en un texto breve conocido como la Enseñanza del conocimiento (Inanopadesam)⁷. Esta pequeña obra condensa las tres primeras partes de su extenso catecismo, y aquí también resulta útil el contexto. En su capítulo séptimo trata de la creación de la «primera madre» y del «primer padre», de su pecado y del consiguiente pecado original (aunque son afirmaciones que hace sin citar la Biblia). En el capítulo noveno habla de la predisposición de los seres humanos al pecado, y al surgimiento, después del diluvio causado por el pecado humano, de todo tipo de religiones erróneas, y, finalmente, la posibilidad del perdón de los pecados y el valor de formarse en los diez mandamientos. En medio de ambos, el capítulo octavo, desprovisto de

Concilium 2/143 287

⁷ Nanopadeca Kurippitam, editado por S. Rajamanickam, Tuttukkuti, Tamil Ilakkiya Karakam 1965.

toda referencia bíblica o cristiana, critica la reencarnación como un punto de vista contradictorio que debe rechazarse si se quieren seguir unas enseñanzas más beneficiosas. Solo si hay libertad y responsabilidad adquirirá su fuerza real la obediencia a los mandamientos que se mencionarán posteriormente.

El mismo capítulo octavo comienza con comentarios sobre la naturaleza del vo, que es eterno pero no carece de un comienzo, sobre los tres tipos de alma —vegetativa, animal y humana—, y sobre la imposibilidad de ir cambiando para mejor o para peor de un tipo de cuerpo a otro. No se necesita ninguna teoría de la reencarnación, y, en todo caso, tal teoría no puede sostenerse razonablemente, por una serie de razones. Primera, las diferencias de ser alto o bajo, la diversidad en la riqueza y la felicidad, la riqueza y el poder, etc., no son castigos y recompensas de vidas anteriores. Más bien, es Dios quien con mayor frecuencia recompensa y castiga el bien y el mal en esta vida y la postrera. Segunda, el macrocosmos que es el universo y el microcosmos que es cada ser humano incluyen, ambos, justa y necesariamente, la variedad, puesto que un mundo totalmente uniforme o un cuerpo sin diferentes partes no podrían funcionar. Las diferencias son naturales, no un problema que necesita explicación. Tercera, las diferencias entre ricos y pobres, enfermos y sanos, etc., no son totalmente malas, puesto que colocan a las personas en situaciones en las que tienen que ayudarse entre sí, y estas ocasiones para la caridad son para el bien de todos. Cuarta, no sería justo que el cuerpo sufriera en esta vida por los delitos cometidos por el alma en un cuerpo diferente en una vida anterior. Quinta, no existe un destino («escrito en la frente»), como se cree popularmente; pero de haberlo, actuaría injustamente al castigar a las personas ahora o posteriormente; predestinadas a actuar de un cierto modo, difícilmente podrían las personas ser responsables de sus acciones. En su extenso catecismo, de Nobilis procede a enseñar todo el conjunto de las posiciones ortodoxas cristianas. Su crítica a la reencarnación, en particular su deficiencia con respecto a la cuestión de la teodicea, es un paso previo necesario que despeja el camino hacia la ortodoxia.

Un siglo después, Jean Venance Bouchet, que también trabajaba en el sur de la India, escribió una larga carta en francés (destinada, por consiguiente, a un público europeo) donde presentaba una explica-

ción general de la reencarnación8. En la primera parte, ponderaba los orígenes de la doctrina, debatiendo sobre si fueron los griegos quienes transmitieron esta idea a la India, o viceversa. En la segunda parte se centró en la enseñanza de la India, basándose en ejemplos procedentes del ámbito popular y del patrimonio literario. Con gran meticulosidad, llegó a estar claramente convencido de que los hindúes carecían de unos cimientos coherentes en los que fundamentar su creencia en la reencarnación. En la tercera parte sale finalmente a relucir la apologética, puesto que en ella Bouchet nos dice cómo usó la información expuesta tan detalladamente. Los textos y las ideas indias populares se contradicen, debilitando, así, desde su interior la creencia en la reencarnación, «v de este modo, para disuadirlos totalmente de un sistema que es a la vez impío v ridículo, tenemos que recurrir a razones sacadas de su propia doctrina, su uso y sus máximas. Estas son las razones por las que podemos hacerles percibir las contradicciones en las que han caído, que los confunden y que les impiden reconocer lo absurdo de sus creencias» (239). A continuación, Bouchet hace un listado de cinco de las numerosas contradicciones internas en las que él encuentra enredados a sus interlocutores brahmanes (238-248)9. Introdujo cada una resumiendo lo que él consideraba que era la perspectiva hindú pertinente, pretendiendo a continuación hacer caer en la trampa a sus interlocutores con cuestiones posteriores a las que no podían dar una respuesta. Esperaba que llegaran a darse cuenta de

Concilium 2/**145** 289

⁸ Carta de Bouchet en 1714 a Pierre-Daniel Huet, obispo de Avranches, sobre el tema de la reencarnación (85 páginas), en *Lettres curieuses et édifiantes écrites des Missions Etrangères* (Nouvelle Edition), J. G. Merigot le jeune, París 1781, vol. XII, pp. 170-255.

⁹ Cada una cuestiona una determinada creencia: 1) Si el mundo no tiene un comienzo, ¿cómo se inició el ciclo formado por recompensas y castigos? 2) Si todas las personas que viven son microcosmos de un único universo, ¿cómo son también diferentes? 3) Las recompensas en esta vida son indulgencias que, en teoría, deberían castigarse en una vida posterior. 4) ¿Es el dios Brahma o el destino o las estrellas quienes asignan el destino a cada uno? 5) Los hindúes poseen modos innumerables de obtener el mérito, así que no parece que exista razón alguna que justifique la reencarnación de nadie. Para un resumen más completo de los argumentos y del conjunto de la carta, véase Francis X. Clooney, Fr. Bouchet's India: An 18th Century Jesuit's Encounter with Hinduism, Satya Nilayam Publications, Chennai 2006.

que su religión era falsa, pues se basaba en la creencia insostenible de la reencarnación. Termina la carta con la esperanza de que se produjera la conversión. Los argumentos contra la reencarnación no se sacan explícitamente de la doctrina cristiana, pero se esperaba que desembocaran en la apertura a las posiciones ortodoxas cristianas.

El seguimiento de la crítica de la reencarnación adoptada por los misioneros jesuitas en Asia, simplemente ilustrada por estos cuatro ejemplos, nos permite evaluar los efectos de la «ortodoxia» y quizá también de la «pre-ortodoxia» en aquellos casos en los que la defensa filosófica de la ortodoxia se desarrolló exhaustivamente. Vemos aquí una gran confianza en la fuerza de la argumentación filosófica; estos jesuitas guerían defender unas ideas conformes con la fe cristiana pero sin recurrir a la autoridad de esta fe para exponer sus argumentos. Al contrario, como ya dijimos al comienzo de este artículo, el documento de 1992 de la Comisión Teológica Internacional procede rápida y explícitamente a partir de argumentos directamente teológicos. Podemos notar también que, para justificar su crítica, los jesuitas tuvieron que reificar ideas fluidas sobre la reencarnación, explicitando exhaustivamente posiciones que solo estaban implícitas en las creencias populares. Podríamos decir que crearon la heterodoxia que deseaban criticar. Estos misioneros eran propensos a transformar las ideas populares hindúes y budistas en posiciones teológicamente discutibles, para refutarlas posteriormente. En el contexto de la India, ciertamente, los textos de los jesuitas que he estudiado se remiten, a lo sumo, a himnos y mitos, pero no a unas exposiciones teológicas hinduistas concisamente formuladas sobre la reencarnación. La reencarnación tenía que ser formulada como doctrina, para luego ser criticada como una mala doctrina.

Satisfechos de que sus posiciones eran filosóficamente sólidas e imposibles de refutar, esperaban que los hindúes y los budistas, despojados de la creencia en la reencarnación, se acercaran más al cristianismo; pero en realidad esta esperanza no se vio lograda en gran medida. No poseemos ningún registro sobre el número de los budistas y de los hindúes que se convirtieron gracias a la oposición de los jesuitas a la reencarnación, y parece que, aparte de la propia satisfacción por los esfuerzos realizados, la ortodoxia católica ganó poco

con este trabajo. La reencarnación formaba parte de un conjunto más extenso de prácticas que, como totalidad, era más resistente de lo que habían esperado los jesuitas.

Según nos consta, no tenemos ninguna réplica por parte hindú a las críticas de los jesuitas, lo cual se sigue lógicamente del trabajo realizado por estos: si las posiciones hinduistas no habían sido tematizadas por los hindúes como cuestiones filosóficamente discutibles, era de esperar que los intelectuales hindúes no respondieran argumentativamente tal como querían los jesuitas. La ortodoxia y sus apoyos filosóficos tenían su propio estilo, y una respuesta efectiva fue sencillamente renunciar a ese estilo y su lenguaje proposicional. Con toda seguridad, hay ideas y creencias incompatibles con la fe cristiana, y, sin lugar a dudas, la reencarnación es una de ellas. Pero difícilmente podemos evitar la sensación de que los argumentos jesuitas, a pesar de su grandeza intelectual, no dieron en el clavo. Al final, puede que, después de todo, solo hubieran estado disputando consigo mismos.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Concilium 2/**147 291**

LA RESPUESTA DE LOS OBISPOS FILIPINOS AL PROYECTO DE LEY DE SALUD REPRODUCTIVA Percepción y realidades

Los obispos filipinos se habían opuesto fuertemente a una ley de salud reproductiva recientemente aprobada. La jerarquía eclesiástica ha sido presentada por los medios de comunicación social como inflexible e irracional durante los debates públicos sobre la ley. Un examen más minucioso revela una realidad más compleja. Una interacción dinámica de factores modelaron los esfuerzos de los obispos por oponerse al proyecto de ley propuesto. También usaron una gama de enfoques pastorales en la implicación del público en su campaña contra el proyecto. Presentamos en este artículo estos factores y enfoques para ofrecer una mejor comprensión de la implicación de los obispos en el debate sobre la salud reproductiva.

n 2012, el presidente de Filipinas Benigno Aquino III firmó la «ley de paternidad responsable y salud reproductiva», después de un largo y conflicto proceso legislativo. Los defensores del proyecto de ley sostenían que reduciría las tasas de mortalidad de madres y de niños, mejoraría la atención sanitaria de los dos grupos y garantizaría el acceso universal a las formas mo-

Dirección: Loyola House of Studies, P.O. Box 257 U.P. Post office, 1166 Quezon City (Filipinas). Correo electrónico: egenilo@hotmail.com

Concilium 2/**149 293**

^{*} ERIC MARCELO O. GENILO es miembro de la Compañía de Jesús. Es profesor asociado en la Loyola School of Theology (Quezon City, Filipinas), donde enseña Teología moral fundamental, Doctrina social de la Iglesia, Bioética y Ética de la sexualidad. Obtuvo su licenciatura y doctorado en la Weston Jesuit School of Theology (Cambridge, Massachusetts) en 2001 y 2005 respectivamente. Ha publicado el libro titulado *John Cuthbert Ford, SJ: Moral Theologian at the End of the Manualist Era*, Georgetown Press, Washington 2007.

dernas y seguras de planificación familiar. A pesar de estas afirmaciones, la jerarquía católica se opuso fuertemente a la aprobación del «Reproductive Health Bill» (RH Bill), proyecto de ley de salud reproductiva. Los dirigentes eclesiásticos sostenían que el proyecto violaba la libertad de conciencia del personal sanitario católico, fomentaba una mentalidad anticonceptiva que socava el respeto a la vida en la sociedad, y permitía las formas abortivas de la planificación familiar. Aunque los anticonceptivos están ya legalizados y están ampliamente disponibles en Filipinas, los obispos católicos creen que el proyecto influirá indebidamente en las parejas casadas para que usen los medios artificiales de planificación familiar, que la Iglesia considera intrínsecamente malos.

Durante los debates públicos sobre el proyecto de la ley, la Conferencia Episcopal de Filipinas (CBCP) había sido criticada por los medios de comunicación social por sus intentos inflexibles e irracionales de impedir su aprobación. Sin embargo, un análisis atento de la interacción dinámica de las influencias y de las condiciones que afectaron a la Iglesia durante el debate sobre el RH Bill revelan un cuadro más complejo. En este artículo presentaremos y analizaremos algunas de estas influencias y condiciones para que se entiendan mejor las razones de la reacción de los obispos al proyecto de ley como también la percepción pública que se tuvo de la Iglesia durante el debate.

Desconfianza hacia los programas gubernamentales sobre la natalidad

Un factor importante que contribuyó a la oposición de la jerarquía católica al RH Bill es su profunda desconfianza hacia los programas gubernamentales sobre la natalidad. La jerarquía eclesial tiene una larga historia de oposición contra los métodos gubernamentales para reducir agresivamente la natalidad, en particular durante el mandato de Marcos¹. Las prácticas pasadas y actuales del

¹ Alejandro N. Herrin, *Population Policy in the Philippines 1969-2002*, Philippine Institute of Developmental Studies, Makati City 2002, pp. 13-18. Discussion Paper Series 2002-08, en http://dirp3.pids.gov.ph/ris/pdf/pidsdps0208.pdf (9/09/2013)

personal sanitario del Gobierno para presionar a las familias pobres a optar por la anticoncepción o la esterilización han hecho que los obispos recelen del RH Bill. Aun cuando el Gobierno declaró que la finalidad principal del proyecto era mejorar la salud reproductiva de los filipinos, los obispos vieron en él la intención oculta para controlar la natalidad. No ayudaba que en una versión anterior del proyecto (HB 5043) se incluyera una disposición según la cual la familia ideal debería tener dos hijos. Si bien era solamente una disposición de recomendación y no conllevaba ninguna sanción, suscitó la alarma de los obispos, pues les recordaba la política china que impone un hijo por familia. Esta actitud de sospecha puede explicar, en parte, por qué la CBCP optó en última instancia por oponerse al RH Bill en su totalidad, en lugar de proponer enmiendas con ciertas disposiciones. Los obispos pensaban que el proyecto podría ser finalmente usado por el Gobierno para imponer drásticas medidas de control de la natalidad en el futuro

Estructura y naturaleza de la CBCP

Los medios de comunicación y la mayor parte de la población perciben que la CBCP es una organización monolítica. Por esta razón se considera que las afirmaciones de un solo obispo representan la posición de toda la jerarquía eclesiástica. Aunque la Conferencia Episcopal publica las declaraciones oficiales que perfilan las posiciones y las normas generales, cada obispo determina discrecionalmente el modo concreto de aplicarlas en su diócesis. La expresión personal de los obispos y la aplicación local de lo que han acordado en la CBCP pueden variar ampliamente. Ni la CBCP ni ningún obispo pueden obligar a un obispo particular a actuar de un modo determinado en su diócesis ni imponerle el modo de hablar públicamente sobre determinadas cuestiones. No es competencia de la CBCP amonestar o sancionar a los obispos que hacen declaraciones públicas imprudentes. Algunos de ellos han expresado su oposición al proyecto de ley y han criticado públicamente a sus partidarios. Sin embargo, la mayoría de los obispos han evitado una confrontación directa en el debate sobre el RH. Un notable ejemplo de reserva y moderación ha sido el del cardenal Luis Antonio Tagle de la archi-

Concilium 2/**151 295**

diócesis de Manila. Habló sistemáticamente de los valores humanos y religiosos que promueven el respeto a la vida humana sin criticar directamente el RH Bill y a sus defensores.

Los obispos adoptaron diferentes formas de abordar el RH Bill. Mientras que algunos dedicaron mucho tiempo a hablar en contra del fomento que el proyecto hacía de la anticoncepción, el arzobispo Antonio Ledesma, de Cagayán de Oro, optó por promover activamente la planificación familiar natural como alternativa viable a los anticonceptivos. Algunos obispos decidieron participar activamente en la política relativa el RH Bill durante las elecciones generales de 2013, presentando públicamente las listas de los candidatos que apoyaban o se oponían al proyecto de la ley. En cambio, el arzobispo José Palma de Cebú ordenó a sus sacerdotes que no usaran el púlpito para hacer campaña en contra de los candidatos favorables al RH Bill². Mientras que varios obispos han apoyado públicamente un movimiento que organizara «los votos católicos» para «castigar» a cualquier candidato que aceptara el proyecto, otros no respaldaron un «voto católico».

Aunque la CBCP se había opuesto a todo diálogo formal con los legisladores favorables al RH Bill para discutir posibles enmiendas, unos cuantos obispos han apoyado conversaciones entre bastidores con los legisladores para abordar serias preocupaciones sobre las disposiciones del proyecto relacionadas con los dispositivos intrauterinos, la educación sexual y los derechos a la objeción de conciencia del personal sanitario católico. Estas conversaciones informales han conducido a algunas enmiendas en la versión final del proyecto.

La oposición de la CBCP al RH Bill y los intentos de determinados obispos por mitigar los efectos perjudiciales del proyecto y atenuar la atmósfera de confrontación del debate ponen de manifiesto a un episcopado que opera a diferentes niveles, permitiendo una amplia gama de enfoques que dependen de la posición personal y del discernimiento pastoral de cada obispo.

² *Philippine Daily Inquirer*, 20/12/2012: http://newsinfo.inquirer.net/327355/palma-pulpit-cant-be-used-against-pro-rh-lawmakers

Influencia de los católicos conservadores

Otro factor que influyó en la respuesta de la Iglesia al RH Bill ha sido el empeño del clero y del laicado doctrinalmente conservador. tanto individualmente como en grupos organizados, por convencer a destacados personajes eclesiásticos para que asumieran una posición de línea dura contra el proyecto. Estos conservadores enmarcaron el debate sobre el RH como una batalla del bien contra el mal, de la ley divina contra la ley humana, y de la cultura de la vida contra la cultura de la muerte. Redujeron, frecuentemente, la discusión sobre el proyecto a la sola cuestión del aborto y mezclaron el lenguaje de la anticoncepción con el del antiaborto, creando confusión y angustia entre quienes han usado o prescrito anticonceptivos. Se opusieron a toda negociación con el Gobierno y han cuestionado la ortodoxia de los obispos y los teólogos que han intentado entablar un diálogo con el Gobierno. Defendían una visión teocrática del Gobierno que presuponía la consagración del magisterio de la Iglesia como ley civil. Su línea de dureza era agresiva; entre sus tácticas contaban con el insulto, las afirmaciones de conspiraciones internacionales contra el crecimiento de la población, la alteración de los debates públicos sobre el proyecto, y exigencias de sanciones contra los católicos que estuvieran a favor. Las acciones de estos conservadores no solo han incrementado la división del debate sobre el RH, sino que también han dado la impresión de que la Iglesia era contraria a la ciencia, punitiva, autoritaria y teocrática.

Si bien estos grupos e individuos conservadores lograron influir en la retórica contraria al RH de algunos miembros de la jerarquía, su efecto sobre toda la comunidad católica como también sobre la población en general fue limitado. Una encuesta de 2008 mostraba que el 71% de los católicos filipinos apoyaban el RH Bill³. Una encuesta similar realizada en 2011 mostró que el 69% de los filipinos

Concilium 2/**153 297**

³ Social Weather Station, «Third Quarter 2008 Social Weather Survey: 76% Want Family Planning Education in Public Schools; 71% Favor Passage of the Reproductive Health Bill», SWS, October 16, 2008, accessed September 8, 2013, www.sws.org.ph/pr081016.htm

estaban de acuerdo con el RH Bill⁴. Merece también destacarse que a pesar de los esfuerzos de estos conservadores por balancear a la Iglesia hacia una posición de dureza, los obispos moderados han logrado contrarrestar su influencia. Un caso ilustrativo es la respuesta que ciertos líderes eclesiásticos dieron a disentir en público. En 2008, 14 profesores del Ateneo de Manila, que es una universidad católica, emitieron la declaración titulada «Los católicos pueden apoyar la lev RH con tranquilidad de conciencia»⁵. Citaban las doctrinas sociales católicas como la opción preferencial por los pobres. la protección de los derechos humanos, la promoción del desarrollo humano integral y la libertad de conciencia, para sostener que el RH Bill era coherente con el bien común. Los profesores instaban a los obispos a respetar la decisión de las parejas que optaban en conciencia por los medios artificiales para la planificación familiar. Algunos conservadores se preguntaron por qué se les permitía enseñar en una universidad católica a los profesores que disentían de la posición de la CBCP sobre el proyecto. Exigían que dimitieran o que se les expulsaran. A pesar de la controversia generada por la declaración y la petición de sanciones, ni la CBCP ni el obispo local emprendió acción alguna contra ellos.

Influencia de los medios de comunicación

La práctica de muchos periodistas durante el debate consistía en adscribir opiniones o afirmaciones personales de ciertos sacerdotes y obispos a toda la jerarquía católica. Los pocos obispos que hablaban y que sostenían puntos de vista muy contrarios al proyecto, a menudo influidos por los conservadores, eran aquellos que, sin embargo, la prensa citaba más frecuentemente, mientras que apenas se hacía eco de la mayoría de los obispos que, en su mayor parte, se

⁴ GMA News Online (Manila, November 30, 2010) accessed September 23, 2013, http://www.gmanetwork.com/news/story/207185/news/nation/pulse-asia-survey-69-of-filipinos-agree-with-rh-bill

 $^{^5}$ Ruperto Alonso et al., «Catholics Can Support the RH Bill in Good Conscience», 15 de octubre de 2008, http://rhbillresourcepage.wordpress.com/2008/10/01/ (23/09/2013) book-catholics-can-support-the-rh-bill-in-good-conscience/

abstenían de hacer declaraciones públicas. Esto condujo a que la opinión pública identificara la posición de los obispos más estridentes contrarios al RH Bill con toda la jerarquía. Los medios de comunicación incitaban a la controversia. Un ejemplo de una controversia suscitada por la prensa fue una entrevista radiofónica inexactamente recogida con el presidente de la CBCP, el obispo Nereo Odchimar. Se le preguntó por el caso hipotético de excomulgar al presidente Benigno Aquino si apovaba la distribución de anticonceptivos; respondió que no era una posibilidad inmediata, pero que ellos (la CBCP) analizarían con más profundidad el tema⁶. Posteriormente, los medios informaron de que los obispos estaban ya amenazando al presidente con la excomunión por su apovo al RH Bill. Estas noticias provocaron manifestaciones públicas y terribles críticas contra los obispos. Costó varios días que cesara la controversia, después de que la CBCP clarificara que no había amenaza alguna de excomunión contra el presidente.

El uso indebido de los medios de comunicación había contribuido también a la percepción pública negativa de la reacción de la Iglesia al RH Bill. Informes falsos y declaraciones erróneas realizadas por celosos adversarios al proyecto circulaban *online* e inmediatamente eran recogidos por la prensa. Un ejemplo es una declaración falsa colocada en Facebook sobre una parroquia católica que negaba la comunión a los partidarios del RH Bill. La CBCP tuvo que hacer una declaración oficial para negar este tipo de actuaciones⁷.

Conclusión

La percepción pública de una jerarquía católica monolítica opuesta al RH Bill no es exacta. Tras la posición oficial de la CBCP de oposición al RH Bill existe una complicada dinámica de influencias

Concilium 2/**155 299**

⁶ Philippine Daily Inquirer, Manila, October 1, 2010 (10/10/ 2013), http://newsinfo. inquirer.net/inquirerheadlines/nation/view/20101001-295320/Aquino-faces-threat-of-excommunication

⁷ GMA News Online, Manila, February 17, 2011 (28/10/2013), http://www.gmanetwork.com/news/story/213281/news/nation/cbcp-official-denies-banon-communion-for-rh-supporters

y condiciones que modelaron las respuestas individuales y colectivas de los obispos al proyecto. El compromiso de los obispos con los partidarios del provecto varió ampliamente, desde la confrontación directa hasta conversación constructiva. Las respuestas pastorales fueron también diversas, desde el activismo político partidista hasta la promoción activa de la planificación familiar natural. Los obispos trataban de responder a un provecto de ley complejo al tiempo que tenían que afrontar los desafíos presentados por los medios de comunicación social, por los católicos conservadores y los disidentes, y una conferencia episcopal poco compacta. En cumplimiento de sus deberes de pastores, los obispos tenían que contar con su juicio individual y colectivo sobre el modo de afrontar el RH Bill. Para que tengamos una visión más matizada y exacta de cómo los obispos reaccionaron al RH Bill, es necesaria una indagación meticulosa de los factores que interactuaron e influyeron en su participación en el debate.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Johannes Hoffmann *

EL CASO DEL OBISPO TEBARTZ VAN ELST, ¿ENSEÑANZA PARA LA IGLESIA?

I. Algunos datos sobre el caso del obispo de Limburg Franz-Peter Tebartz van Elst

os datos se dicen rápido. Se ha informado de ellos en todos los rincones del planeta. Todo empezó con el ocultamiento de los costes de construcción de la nueva residencia oficial del obispo Tebartz van Elst en la zona de la catedral de Lim-

Dirección: Goethe Universität Frankfurt, Ethisch-Ökologisches Rating, Am Weiherhaag 19, D – 65779 Kelkheim (Alemania). Correo electrónico: j.hoff-mann@em.uni-frankfurt.de

Concilium 2/**157** 301

^{*} El profesor Johannes Hoffmann, doctor en Teología, nació en 1937. Cursó los estudios de Teología, Economía política y Psicología en las universidades de Münster, Múnich, Bonn y Saarbrücken; de 1974 a 1976 fue miembro del Consejo Científico y profesor en Münster de Antropología teológica y Pedagogía de la moral; desde 1976 fue profesor de Teología moral, Ética social y Ética económica en la Facultad de Teología Católica de la Universidad Goethe de Fráncfort del Meno; es profesor emérito desde 2002; desde 1976 es miembro de la Asociación Internacional de especialistas de Teología moral y Ética social de lengua alemana; desde 1984 es diácono con oficio civil de la diócesis de Limburg; desde 1985 es miembro de la junta directiva de Teología Intercultural Soc. Reg., Fráncfort del Meno; desde 1993 es director gerente del proyecto «Ethisch-Ökologisches Rating» de la Universidad Goethe; desde 2000 hasta 2007 fue presidente de la Asociación de Inversores con Orientación Ética, CRIC Soc. Reg.; desde 2003 hasta 2007 fue presidente del grupo de trabajo «Brújula de Deudas Alemania» de la SCHUFA Holding AG (Wiesbaden); desde el año 2000 es miembro del Consejo Ético Consultivo de la KAG Schelhammer & Schattera (Viena); desde 2004 es miembro del Consejo Ético Consultivo del Bank für Orden und Mission (Idstein).

burg. Los costes originariamente declarados de dicha construcción, que ascendían a 5,5 millones de euros, «eran sencillamente una mentira»¹. Desde 2010² está claro que los costes de construcción se elevan a 31 millones. Eso sin contabilizar las reclamaciones de los vecinos cuyas casas se han agrietado debido a los transportes pesados que han subido y bajado a la zona de la catedral. Lo que hizo posible que sucediera algo así fue que Tebartz van Elst despojó de su poder al cabildo catedralicio y entregó el control a una terna a la que además obligó a guardar el secreto.

En los años 2012 y 2013, sin embargo, no se elaboró ningún presupuesto de la sede episcopal. Puesto que hasta ese momento no había habido transparencia suficiente, y la presión de la opinión pública era grande, se encomendó a una comisión de la Conferencia episcopal la tarea de verificar todos los gastos realizados en la zona de la catedral. El resultado se ha de presentar en febrero de 2014, y ha de servirle al papa Francisco como un elemento más para tomar su decisión.

Otro dato es la causa incoada ante el Juzgado de Instrucción de Hamburgo, en la que al obispo se le acusa de haber hecho una declaración jurada falsa sobre su vuelo en primera clase a la India para visitar a los pobres. Tebartz van Elst acabó admitiéndolo, de modo que la fiscalía pudo sobreseer la causa contra el pago de 20.000 euros por parte del obispo.

Estos hechos han provocado gran escándalo, y no solo en la sociedad. Crece el número de los católicos que —en parte por conflicto de conciencia— se apartan de la Iglesia³ y se niegan a seguir pagando diezmos y primicias a una institución así. Por un lado critican que a la «Iglesia le falta a menudo el sentido de lo económico»⁴,

¹ Matthias Dobrinski, Kirche, Macht und Geld, Gütersloh 2013, p. 80.

² Gerhard Matzig, «Baden-Bashing. Die Kritik an hohen Baukosten wird zum Empörungsritual», en *Süddeutsche Zeitung*, 28.1.2014, n° 22, p. 11.

³ Vicario General Rösch en su carta de Adviento de 2013.

⁴ «Der Sinn fürs Ökonomische fehlt. Zum Ende von Weltbild: Marie-Luise Dött vom Bund Katholischer Unternehmer über mangelnde Professionalität in den Bistümern und die Lehren aus Limburg», en *Die Zeit*, 16.1.2014, n° 4, p. 52.

como dice la presidenta de la Federación de Empresarios Católicos de Alemania. Por otro lado, en el ejemplo de la ostentosa construcción de Limburg no se ve por ningún lado que «los pobres son los primeros destinatarios del Evangelio»⁵.

El modo despilfarrador y nada transparente en que ha procedido el obispo Tebartz van Elst con el dinero destinado al sostenimiento de la Iglesia es algo que provoca indignación, y no solo en la diócesis. Pero, para la labor pastoral y la comunicación dentro de la diócesis, su estilo autoritario de dirección, marcado por la arrogancia autocrática, la autosuficiencia y el narcisismo, constituye un problema mucho mayor. Quienes se mostraron críticos con esta actitud, se vieron, unos humillados, otros despedidos, otros más desprestigiados, como comunicó en un encuentro de agentes pastorales del distrito de Hofheim, que tuvo lugar el 21.1.2013, el sacerdote responsable de Forum Internum.

En un artículo con propuestas estructurales relativas a la comunión eclesial, firmado por 21 sacerdotes de la diócesis, se dice: «Notamos que una atmósfera de temor paralizante pesa sobre el obispado. Quita la alegría de vivir, la alegría en el trabajo y, no en último término, la alegría en la Iglesia. Bloquea el ánimo para seguir adelante. No puede ni debe ser que la dirección de la Iglesia infunda miedo, voluntaria o involuntariamente, y de este modo paralice el entusiasmo de los sacerdotes, del personal contratado y de los voluntarios»⁶. En estas palabras queda patente la crisis básica de confianza en la que se encuentra la diócesis con respecto a su obispo. En una carta abierta, los miembros de la Asamblea Urbana de los Católicos de Fráncfort, los del Consejo Sinodal Urbano de Fráncfort, el personal contratado y los sacerdotes, así como los ciudadanos de Fráncfort, hacen un llamamiento al obispo Tebartz van Elst a «hacer todo lo necesario para recuperar la confianza

Concilium 2/**159** 303

⁵ Benedicto XVI, Discurso con motivo del encuentro con los obispos brasileños en la catedral de Sao Paulo (Brasil) (11.5.2007), 3; véase también: Francisco, Evangelii gaudium, nn 48, 188, 207.

⁶ Hofheimer Erklärung: Dialog im Bistum Limburg. Ein Beitrag von Priestern der Diözese mit Themen- und Gestaltungsvorschlägen zum kirchlichen Miteinander, Hofheim, 25.3.2012.

perdida. Le pedimos también que reconozca y respete que la lealtad que usted con razón exige no puede entrañar que la réplica y la crítica estén prohibidas. Precisamente la preocupación por nuestro obispado requiere, por fuerza, señalar las decisiones erróneas e intentar cambiarlas»⁷.

La confianza entre Tebartz van Elst y gran parte de los sacerdotes y fieles de la diócesis está tan profundamente dañada, que a muchos les parece imposible un regreso del obispo a la diócesis de Limburg. Si tal regreso, no obstante, se produjera, se generaría una polarización en el seno de la diócesis que podría provocar perjuicios incalculabes en Limburg y en la Iglesia católica alemana.

II. ¿Enseñanza para la Iglesia universal?

El primer paso necesario para todas las diócesis e instituciones eclesiásticas de la Iglesia del mundo entero es procurar transparencia, veracidad y profesionalidad en el trato con el dinero, el capital v los valores materiales de cualquier otro tipo. Marie-Luise Dött exige: «En lo económico, la Iglesia debe tomar como modelo la economía. No necesita presupuestos de economía sumergida, sino, en lugar de eso, una contabilidad comercial por partida doble. Balances anuales serios, una planificación de presupuestos a medio y largo plazo. Una inspección a cargo de inspectores económicos independientes y la publicación acto seguido de los balances»⁸. Esto incluye, no solo que se comunique abierta y verazmente en qué proyectos y por qué razones se va a invertir, sino también que las instituciones eclesiales en todos sus proyectos, empresas y organizaciones (p. ej. Cáritas, entre otras) cuiden con rigor y energía de mantener, para nosotros y para las futuras generaciones, el caudal de recursos y patrimonios públicos en los ámbitos ético-ecológico. social y cultural. Con la inversión de capital, las metas que se ha de procurar alcanzar son primordialmente estas. Las económicas no

⁷ Asamblea urbana de los católicos de Fráncfort, celebrada en Fráncfort con motivo de la festividad de san Bartolomé en 2013.

⁸ Marie-Luise Dött, miembro de la Cámara Baja del Parlamento Alemán y presidenta de la Federación de Empresarios Católicos, véase nota 3.

deben tener la primacía. De tenerla, estaríamos ante un modelo económico que, según afirma el papa Francisco, corresponde a una economía que mata⁹. Solo así podrá también la Iglesia esforzarse de manera creíble para que tales principios se respeten en el ámbito político y el económico, y para que se fortalezca un marco cultural que siente las bases para una convivencia pacífica en y entre las sociedades y las culturas.

La pérdida de credibilidad provocada por el autoritario estilo de gobierno del obispo de Limburg afecta, no solo a Limburg, sino a la Iglesia alemana, e incluso más allá de sus fronteras. Cierto es que esto se debe a la incompetencia de Tebartz van Elst para el mando; pero adviértase, no obstante, que la plenitud de poderes inherente al episcopado, sacrosanta como es en el fondo, favorece un estilo de dirección que recuerda a la Edad Media. Con ello se plantea un problema fundamental, al que una institución de estructura jerárquica no puede dejar de verse enfrentada dentro de un contexto de estructuras democráticas.

Rudolf Neumaier lo ha formulado así: «Siempre que los obispos son objeto de crítica, chocan dos mundos, dos sistemas: la democracia, en la que todos los seres humanos son iguales ante la ley, y el clero católico. Desde fuera parece una monarquía clásica, en la que impera el principio de obediencia: arriba está el Papa; abajo, los laicos, menores de edad al fin y al cabo; en medio, los jerarcas obedientes. Los dos sistemas, el mundo y la Iglesia, siguen siendo dificilmente compatibles, en la medida en que la jerarquía de los clérigos se basa en la obediencia, descansa sobre el fundamento de una sumisión incuestionable» 10.

Según el cardenal Gerhard Ludwig Müller, esto se justifica de la siguiente manera: «El poder pastoral inmediato, personal y directo del obispo, que se extiende a la Iglesia local (diócesis) a él con-

Concilium 2/**161** 305

⁹ Evangelii gaudium, nn. 53 y 55.

¹⁰ Rudolf Neumaier, «Auf diese Steine können Sie bauen. Die Macht des Hirten ist nicht von dieser Welt: Wie die kirchliche Dogmatik den Fall Tebartz von Elst sieht», en *Süddeutsche Zeitung*, 15.10.2013, n° 238, p. 11.

fiada, procede de un derecho divino»11. Con ello, la fundamentación del poder espiritual se sitúa a tal altura que no cabe acercarse a ella ni siguiera con el derecho canónico. Pero es incompatible con la opinión de Jesús acerca de cómo se ha de ejercer el mando: «Como muy bien sabéis, los que se tienen por gobernantes de las naciones las someten a su dominio, y los que ejercen poder sobre ellas las rigen despóticamente. Pero entre vosotros no debe ser así. Antes bien, si alguno quiere ser grande, que se ponga al servicio de los demás; v si alguno quiere ser principal, que se haga servidor de todos» (Mc 10,42-44). El papa Francisco ha esbozado brevemente en el n. 31 de Evangelii gaudium cómo se imagina él al obispo de una Iglesia local: «El obispo siempre debe fomentar la comunión misionera en su Iglesia diocesana siguiendo el ideal de las primeras comunidades cristianas, donde los creventes tenían un solo corazón y una sola alma (cf. Hch 4,32). Para eso, a veces estará delante para indicar el camino y cuidar la esperanza del pueblo, otras veces estará simplemente en medio de todos con su cercanía sencilla y misericordiosa, y en ocasiones deberá caminar detrás del pueblo para ayudar a los rezagados y, sobre todo, porque el rebaño mismo tiene su olfato para encontrar nuevos caminos. En su misión de fomentar una comunión dinámica, abierta v misionera, tendrá que alentar y procurar la maduración de los mecanismos de participación... y otras formas de diálogo pastoral, con el deseo de escuchar a todos y no solo a algunos que le acaricien los oídos» (Evangelii gaudium, n. 31). Si esto se eleva a la categoría de norma, podemos decir con Bernward Bickmann: «El reconocimiento de la libertad de cada individuo para buscar su propio camino sería, entonces, el comienzo del reconocimiento de una condición libre e igual que podría encontrar su expresión en unas fuertes estructuras sinodales»¹². Por consiguiente, si —como en el caso de Tebartz van Elst— un obispo ha perdido en gran parte la confianza dentro de su diócesis, primeramente existe la posibilidad de que dimita. Esto, sin embargo, solo resulta imaginable si el obispo en cuestión percibe el ambiente de miedo por él

¹¹ Citado según Rudolf Neumaier, op. cit., p. 11.

¹² Bernward Bickmann, «Limburg und- die Folgen», en *Erwachsenenbildung* 4 (2013), p. 182.

provocado, si se da cuenta de que, debido a su manera de mandar, sus fieles, sacerdotes y colaboradores pastorales, lo consideran un gobernante autoritario, egocéntrico y narcisista; solo entonces podría llegar a la conclusión de que debía renunciar a su cargo. No cabe esperar esto, sin embargo, de una persona cuyo comportamiento recuerda al de los autistas. Por consiguiente, le toca al papa Francisco destituirlo como obispo de la diócesis y encomendarle una nueva tarea. Al fin y al cabo, fue propuesto por Roma para ejercer el episcopado en Limburg. Esto debiera suceder lo antes posible —como dijo el cardenal Lehmann tras su visita al papa Francisco— «porque los limburgueses están, física y anímicamente, muy heridos»¹³.

Cierto es que en el derecho canónico está regulado, en los cánones 460-468; 492-502; 511-514 y 536-537, el modo en que un obispo tiene que incluir consultivamente a sus sacerdotes y fieles para la organización de una Iglesia misionera. Pero esto solo no basta. Además, el papa Francisco debiera dejar regulado que a las comisiones sinodales se les haga también partícipes en Roma de las propuestas de candidatos a obispo. En este punto habría que comprobar, así mismo, qué papel desempeña el Nuncio correspondiente a la hora de buscar candidatos para el ministerio episcopal. Por último, en las comisiones sinodales se podrían también elaborar y discutir los requisitos especiales que en una diócesis concreta debería cumplir un candidato, a la vista de las exigencias socioeconómicas, sociales y culturales, y qué tipo de competencia necesita para dirigir tal o cual diócesis. Antes de elegirlo para obispo, se debiera aclarar de qué modo entiende el candidato el ministerio, si es capaz de emplear su autoridad ministerial con un estilo participativo de mando «marcado por la confianza y la credibilidad—, si toma en serio, valora y anima a las personas colaboradoras y a los creyentes en la participación, que se les ha conferido en el bautismo, en el ministerio profético, sacerdotal y pastoral¹⁴. Finalmente debiera ser, y pro-

Concilium 2/163 307

¹³ Radio Vaticana, Emisión en alemán, 18.1.2014. http://de.radiovaticana.va/print_page.asp?c=765338

¹⁴ Cf. Papa Francisco, «... pero la gran dignidad viene del Bautismo», en *Evangelii gaudium*, n. 104.

poner con su ejemplo, un modelo de vida, lo cual implica interpretar los signos de los tiempos a la luz del Evangelio y actuar con sentido misionero¹⁵.

Para la provisión de sedes episcopales se ha de tomar en consideración un hecho más. En Alemania hay actualmente una serie de obispos que están a punto de jubilarse. Por otro lado, el número de candidatos aptos es bastante reducido. Lo mismo cabe decir, en cierto modo, de toda Europa. Para resolver este problema, sería conveniente modificar la ley sobre el celibato obligatorio, para animar a más personas a orientarse hacia importantes ministerios dentro de la Iglesia. Sin duda cabe una modificación de la vigente ley del celibato, dado que dicha ley debe su promulgación a una situación histórica precisa que hoy en día ya no se da. También a las mujeres se les debiera abrir el acceso al ministerio. Que cambie o no de hecho algo en la dirección de nuestras diócesis dependerá fundamentalmente de si se coloca a mujeres en todos los puestos directivos de las sedes episcopales. Las mujeres hacen un «indispensable aporte en la sociedad, con una sensibilidad, una intuición y unas capacidades peculiares que suelen ser más propias de las mujeres que de los varones. Por ejemplo, la especial atención femenina hacia los otros» (Evangelii gaudium, n. 103). La presencia de mujeres como dirigentes en todas las funciones podría suponer que los jerarcas propensos a la autosuficiencia y el narcisismo se vieran estimulados a avivar las perspectivas y esperanzas de los seres humanos para aprender lo que significa el servicio misionero en el seguimiento de Cristo.

El papa Francisco se dirige a todos los fieles cristianos para invitarles «a una nueva etapa evangelizadora» (*Evangelii gaudium*, n. 1): «Los laicos son simplemente la inmensa mayoría del Pueblo de Dios... Pero la toma de conciencia de esta responsabilidad laical que nace del Bautismo y de la Confirmación no se manifiesta de la misma manera en todas partes. En algunos casos porque no se formaron para asumir responsabilidades importantes, en otros por no encontrar espacio en sus Iglesias particulares para poder expresarse y ac-

¹⁵ Cf. Francisco, *Evangelii gaudium*, n. 51; remite aquí a Pablo VI, encíclica *Ecclesiam suam* (6 de agosto de 1964), 19: *AAS* 56 (1964) 632.

tuar, a raíz de un excesivo clericalismo que los mantiene al margen de las decisiones» (Evangelii gaudium, n. 102).

Conclusión

Es de esperar que la reforma de la Curia llevada a cabo por el papa Francisco en todos los niveles posibilite una comunión de clérigos y laicos, y que, en una Iglesia misionera, los laicos se vean plenamente aceptados y respetados con el papel descrito por Francisco. En ese caso, la crisis provocada por el caso del obispo de Limburg se convertiría en una oportunidad para ponernos en marcha hacia una Iglesia misionera viva.

Resumen

Primeramente se exponen los hechos sobre la situación del Obispo de Limburg, Tebartz van Elst, mediante una serie de pruebas documentales. A partir de tales hechos se pregunta qué consecuencias se han de sacar para la dirección de la diócesis de Limburg, y también qué conclusiones se desprenden de tales hechos para las estructuras directivas de las instituciones curiales, para la comunicación intraeclesial, para el papel de los laicos en general, y el de las mujeres en particular, dentro de la Iglesia.

(Traducido del alemán por José Pedro Tosaus Abadía)

Concilium 2/**165** 309