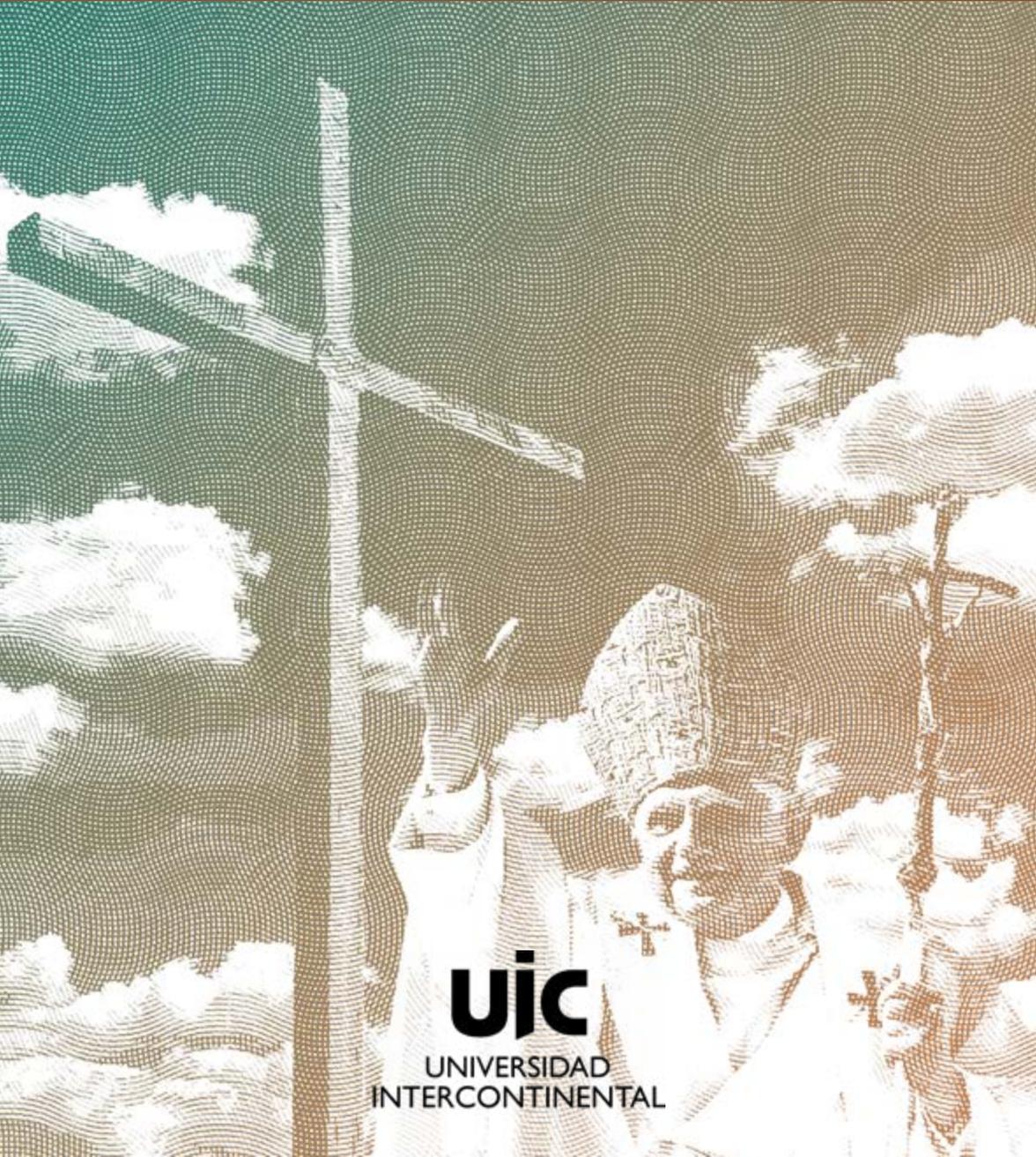


VOCES

DIÁLOGO MISIONERO CONTEMPORÁNEO

ISSN: 1870-784X

Año 29, núm. 56 y 57, enero-diciembre 2022



UIC
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

VOCES

DIÁLOGO MISIONERO CONTEMPORÁNEO

Mtro. Hugo Antonio Avendaño Contreras
RECTOR

Mtra. Gabriela Martínez Iturribarría
VÍCERECTORA ACADÉMICA

Mtro. Marco A. Vázquez Holguín
DIRECTOR GENERAL DE ADMINISTRACIÓN
Y FINANZAS

P. Miguel Ángel Ramírez Florez
DIRECTOR GENERAL DE FORMACIÓN INTEGRAL

P. Gerardo López Vela
DIRECTOR DEL INSTITUTO INTERCONTINENTAL
DE MISIONOLOGÍA

Dr. José Alberto Hernández Ibañez
DIRECTOR ACADÉMICO DE TEOLOGÍA

Cuidado editorial: Cindy Alejandra Luna
González

Redacción: Eva González Pérez

Formación y portada: Christian Xolom Vázquez

Mtro. P. Ulises Morales Contreras, CJM
DIRECTOR ACADÉMICO

Mtro. P. Sergio César Espinosa González
DIRECTOR FUNDADOR

CONSEJO EDITORIAL
Diana Alcalá Mendizábal (Universidad
Nacional Autónoma de México, México).
María Luisa Aspe Armella (Centro de
Estudios Interdisciplinarios, México).
Mauricio Beuchot (Universidad
Intercontinental, México).
Eloy Bueno de la Fuente (Facultad de Teología
del Norte de España, Burgos).
Sergio César Espinosa González (Misioneros
de Guadalupe, México).
Mario Ángel Flores Ramos (Arquidiócesis
de México).
Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes
(Observatorio de Religiosidad Popular UIC)
José Alberto Hernández Ibañez (Arquidiócesis
de México).

Los juicios y las opiniones vertidos en esta
publicación son responsabilidad exclusiva
de los autores.

Correspondencia y suscripciones:
UIC, Universidad Intercontinental A.C.,
Insurgentes Sur núm. 4303, C.P. 14420,
Ciudad de México
Tel. 55 5487 1300 ext. 1883.
voces@uic.edu.mx

Costo por ejemplar: \$ 200
Costo por suscripción anual (dos números):
\$ 400 (México); 45 USD (extranjero)

Voces es una publicación semestral, editada por el Instituto Intercontinental de Misionología de la Universidad Intercontinental. Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo. Certificado de la Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2019-121912242900-102. Certificado de Licitud de Título y Contenido: 16899. ISSN: 1870-784X. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Alcaldía Tlalpan, Ciudad de México. Imprenta: Litográfica Ingramex SA de CV, Centeno 195, Valle del Sur, Alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México.

Índice

Presentación	
P. José Valeriano y P. Ulises Morales Contreras.....	8
El rostro de un filósofo. El lugar del quehacer filosófico en el pensamiento de Joseph Ratzinger	
Brenda Mariana Méndez Gallardo.....	14
La eclesiología de comunión de Joseph Ratzinger	
Eloy Bueno de la Fuente.....	30
Benedicto XVI, misionero de la universidad	
Gabriel González Nares.....	49
Acompañamiento espiritual y los aportes de la psicología humanista-existencial	
Baltazar Santillán Muñoz.....	60
El pentecostés mistagógico de Ambrosio de Milán	
José Alberto Hernández Ibáñez.....	72
La misión de los laicos en la iglesia de México. Una perspectiva desde el <i>Nican Mopohua</i>	
José Luis Franco Barba.....	84
Semblanza de autores	101



Presentación

El presente número de la revista *Voces* tiene como objetivo principal ofrecer un pequeño homenaje al Papa Benedicto XVI, Joseph Ratzinger. La primera parte busca las principales orientaciones de su epistemología; los otros tres artículos son de temáticas diversas.

Ratzinger nos narra en *Mi vida* que el 11 de febrero de 1957 supo que su tesis había sido aceptada, hecho que comprende, de manera simbólica, el inicio de su labor teológica y magisterial. Curiosamente, un 11 de febrero, pero de 2013, hizo pública la decisión que había tomado respecto al ministerio petrino que ocho años atrás se le había confiado. Las fuerzas físicas de una vida dedicada a Dios se deterioraban, por lo que decidió renunciar a ser obispo de Roma.

En su última audiencia, sobresalía un rótulo que decía: “La grandeza de un hombre, en la humildad de un Papa”, lo cual sintetiza la vida de un hombre acorde con la voluntad de Dios; de un profeta que, con su aguda mirada respecto al hombre, al mundo y a la Iglesia, puede ser considerado Padre de la Iglesia contemporáneo.

Ratzinger-Benedicto XVI ha denunciado, en varias ocasiones, la autoterminación de la razón, que viene acompañada por una lectura reducida de la realidad, mediante la causalidad eficiente. El olvido de la causa final lleva consigo la marginación del logos. Éste, a decir del teólogo alemán, ocupa, en la mirada cristiana de Dios y del hombre, un punto clave de su fe. En efecto, si Dios es Logos entonces Dios, por una parte nos garantiza la racionalidad de la realidad, que implica la racionalidad del mundo y del ser del hombre; y por otra, avala la adecuación de nuestra razón a Él, aun cuando su ser racional supere infinitamente el nuestro y a menudo nos parezca oscuro. El recate del logos que hace Ratzinger en sus escritos lo expone de manera puntual Brenda Mariana Méndez Gallardo cuyo artículo titula “El rostro de un filósofo. El lugar del quehacer filosófico en el pensamiento de Joseph Ratzinger”. En el campo de la filosofía, Ratzinger-Benedicto XVI ha abierto las vías para colocar la razón en un contexto más amplio y encontrar en él, su interpretación adecuada.

Por su parte, “La eclesiología de comunión de Joseph Ratzinger”, a cargo de Eloy Bueno de la Fuente, pone de relieve el concepto base para definir teológicamente a la Iglesia: *communio*. Ratzinger está convencido que la comunión eclesial asume y compila de manera genuina las nociones de Pueblo de Dios y de Cuerpo Místico de Cristo. Más aún, sin la *communio*, el concepto *Pueblo de Dios*, por ejemplo, puede rápidamente politizarse. Insiste Ratzinger que *communio* no es un concepto sociológico, sino un concepto teológico y de esta manera la comunión con Dios no puede ser vivida sin una preocupación real por la comunidad de los hombres. Evidentemente, la comunión tiene su consistencia y tiene su fragilidad. Es consistente porque viene de Dios; es frágil porque es un tarea humana. Eloy Bueno también señala la influencia agustiniana, con la conciencia de que esta perspectiva no pretende ser sólo un recuerdo del pasado, sino una orientación para el presente y para el futuro.

El calificativo más apropiado para definir la personalidad de Ratzinger, como bien apunta Gabriel González Nares en su artículo “Benedicto XVI, misionero de la universidad”, es el de profesor. Ratzinger tiene una claridad terminológica y conceptual que en pocas palabras puede expresar una profundidad sin igual. Evidentemente, la sencillez de sus expresiones no anula la seriedad de la temática. Como podemos observar en cada uno de sus escritos, siempre se exige razonar lo que afirma. Por eso, ha sido considerado uno de los teólogos más serios de nuestra época, de tal manera

que “la inconfundible peculiaridad de su pensamiento se ha mantenido de forma constante a través de las diferentes fases de su vida y de las variadas funciones que ha cumplido”.¹ En este sentido, también ha hecho hincapié, de manera profética, en que no sólo nos deben preocupar las emergencias materiales, sino también y sobre todo las emergencias morales, educativas y formativas, a menudo marginadas en aras de un parcial progreso humano. Afirma Benedicto XVI:

Quien os habla ha sido profesor, atento al derecho de la libertad académica y a la responsabilidad en el uso auténtico de la razón, y ahora es el Papa quien, en su papel de Pastor, es reconocido como voz autorizada para la reflexión ética de la humanidad. Si es verdad que algunos consideran que las cuestiones suscitadas por la religión, la fe y la ética no tienen lugar en el ámbito de la razón pública, esa visión de ninguna manera es evidente. La libertad que está en la base del ejercicio de la razón tiene un objetivo preciso: se dirige a la búsqueda de la verdad, y como tal expresa una dimensión propia del cristianismo.²

La reflexión del P. Baltazar Santillán en su trabajo de tesis titulado “Acompañamiento espiritual y los aportes de la psicología humanista-existencial”, pretende analizar cómo dicha corriente existencial puede enriquecer, desde la visión del hombre y sus técnicas, al acompañamiento espiritual, en el marco del ministerio eclesial. Las aportaciones que la psicología da al acompañamiento espiritual son estudiadas desde las propuestas de Carl Rogers, Viktor Frankl y Robert Carkhuff. El hilo conductor de la reflexión busca resaltar la importancia de interdisciplinariedad de estos dos saberes para el crecimiento íntegro del hombre mismo. El contenido fundamental de la presente reflexión, tal como su autor lo expresa, gira en torno a dos importantes apartados de su trabajo: fundamento teológico y pastoral del acompañamiento espiritual y los aportes de la psicología humanista-existencial al acompañamiento espiritual.

Desde el comienzo, el P. Santillán rescata algunos elementos bíblicos de la presencia de Dios, de Jesús y del Espíritu Santo como los acompañantes por excelencia. El mismo nombre de Dios “Yo soy el que soy” revela, no sólo el nombre de Dios, sino su identidad: es presencia y acompañamiento. Así, el mismo Jesús, al constituir su grupo de discípulos, se presenta como

¹ Frank Meier-Hamidi y Ferdinand Schumacher, *El teólogo Joseph Ratzinger*, Barcelona, Herder, 2007, p. 13.

² Cfr., Benedicto XVI, “Praga-Discurso en el encuentro con el mundo académico”, *L’Osservatore Romano*, El Vaticano, 27 de septiembre de 2009, núm. 40, p. 869.

el pastor que acompaña a los que ha elegido. El Espíritu Santo, al final de todo, es presentado como el acompañante por excelencia.

La definición del acompañamiento espiritual ilustra muy bien el desarrollo de la reflexión: “ministerio de ayuda en el discernimiento espiritual que expresa una relación interpersonal en el que el acompañante camina junto a su acompañado en su crecimiento espiritual. Se realiza en una conversación que capacita al acompañado para que pueda clarificar, comprender y articular su experiencia de Dios”.³ Tal como el autor lo especifica, la expresión que retoma es la de “acompañamiento” y no de “dirección espiritual”, pues la primera es acorde a la propuesta que quiere presentar. La etimología latina del concepto *acompañamiento*, compartir el pan, ilustra el desarrollo de la reflexión. Acompañante y acompañado son descritos de manera clara, remarcando la identidad y la actitud de cada uno de ellos.

El autor recalca que la visión del hombre y las técnicas de la Psicología humanista-existencial son solamente herramientas de apoyo para el acompañamiento espiritual. La interdisciplinariedad entre teología y psicología desde su corriente Humanista-existencial puede proporcionar una mejor formación de los agentes de pastoral, tanto laicos, sacerdotes y religiosos de manera integral para un mejor conocimiento de sí mismo y un seguimiento de Cristo con mayor libertad.

Por su parte, el artículo del P. José Alberto Hernández Ibáñez titulado “El pentecostés mistagógico de Ambrosio de Milán”, como su nombre lo indica, gira en torno al origen de la fiesta litúrgica de Pentecostés, a través de algunos tratados teológicos de san Ambrosio. El autor comienza describiendo el contexto de las controversias teológicas de los siglos IV y V con el nacimiento de la reflexión trinitaria de la fe, aspecto que san Ambrosio de Milán retomará para formular su tratado sobre el Espíritu Santo. “Es sabido que el propósito de la transmisión dogmática de Ambrosio era, precisamente eso, informar, educar, inculcar la fe definida, dedicándola, tanto al más humilde catecúmeno en su deseo por alcanzar la salvación, como al emperador dispuesto a ilustrarse en las ideas cristianas para tener claridad sobre el problema arriano”,⁴ recalca el P. Alberto. En la actitud pedagógica de san Ambrosio, se descubre una actitud pragmática por transmitir las conclusiones de los concilios anteriores al 381, fecha en la cual Ambrosio concluyó su tratado del Espíritu Santo. Su objetivo fue el de aplicar las doctrinas defi-

³ Cfr. Baltazar Santillán Muñoz, “Acompañamiento espiritual y los aportes de la psicología humanista-existencial”, *Voces. Diálogo misionero contemporáneo*, México, núms. 56 y 57, 2022.

⁴ José Alberto Hernández Ibáñez, “El pentecostés mistagógico de Ambrosio de Milán”, *Voces. Diálogo misionero contemporáneo*, México, núms. 56 y 57, 2022.

nidas a la recta fe del creyente, catequesis consistente, expresada en términos sencillos, breves, pero concentrados en la Sagrada Escritura y en la sana reflexión teológica.

La contribución de Ambrosio ante este desarrollo es de carácter mistagógico; la profundización de los saberes místéricos de la fe estaba concentrada en la explicación de los ritos que precedían al bautismo, expuestos con lujo de detalle y simbolismo. Con este aspecto mistagógico, el autor preparaba a la comunidad eclesial a tener una consciencia más profunda de la dinamicidad del Espíritu. Así, el P. José Alberto analiza las ideas expresadas en torno al Espíritu Santo para mostrar el énfasis del autor en trasladar el tema dogmático hacia la profundización del misterio trinitario que buscaba una mayor profundización de las definiciones dogmáticas en la vida de los fieles, constituyendo una mistagogia de la fe que explica los misterios.

La propuesta mistagógica de san Ambrosio era una profundización de la fe trinitaria otorgada por el bautismo. La efusión del Espíritu en el bautismo de Cristo fue el primer pentecostés experimentado por los bautizados, porque es el momento del cumplimiento de la promesa de Cristo quien enviaría su Espíritu sobre el alma de los fieles, y no sólo de manera simbólica, sino porque ambos están asociados en operación y en substancia.

Concluye que la fiesta litúrgica de Pentecostés ha sido fruto de las varias reflexiones teológicas a través del tiempo, y una de ellas es la de san Ambrosio. La Iglesia vivió varias efusiones espirituales: la misionera, la sacramental mistagógica, la teológica, la dogmática, y la del testimonio de todos los grandes maestros y fieles que se permitieron abrasar por el fuego del Señor y Dador de vida, que con el Padre y el Hijo recibe la misma adoración y gloria. Ésa fue la preocupación fundamental de Ambrosio de Milán.

Finalmente, el maestro José Luis Franco, teólogo laico, en su artículo titulado “La misión de los laicos en la iglesia de México. Una perspectiva desde el *Nican Mopohua*”, presenta una reflexión sobre la identidad del laico y su participación activa en la misión de la Iglesia, testigo del Evangelio de Jesucristo. En el contexto de una realidad eclesial difícil por la escasez de sacerdotes en detrimento de la evangelización, el autor replantea la función misionera del laico de forma positiva, en un tiempo donde las evidencias muestran la insuficiencia del clero para cubrir las necesidades pastorales de la comunidad eclesial. Se necesitan laicos con una formación sólida en la fe, para dar el aporte que les corresponde, no desde la secularidad, pero sí sin salirse de este mundo secularizado y secularizante.

Esto supone un gran reto, expresa el autor, pues hay que recrear estructuras eclesiales novedosas, donde el desaprender para reaprender sea

una constante. Son necesarias estructuras eclesiales con identidad laical, y no simplemente extensiones de la identidad clerical lo que se debe desaprender y reaprender para ser auténtico. De igual manera, el laico necesita una seria formación teológica, pero desde esta perspectiva laical. Para ello, el autor propone una interpretación desde el método de la narratología de los personajes laicos del *Nican Mopohua*, método que prima la figura del lector, quien se convierte en un cómplice en la búsqueda del cumplimiento del objetivo del autor de la obra.

Por su parte, los personajes aportan un punto de vista en orden a la misión del laico en la vida eclesial. Después de describir claramente el método a utilizar, el autor aplica dicho método a la narración del *Nican Mopohua*, resaltando magistralmente las actitudes de los personajes presentes en dicho escrito: Juan Diego, Juan Bernardino, el Obispo, los sirvientes, para a partir de ahí, describir la misión del laico, destacar, como lo expresa el autor de manera jovial, “el modito” de la comunicación e iluminar como un fiel cristiano-guadalupano debe hacer comunidad: la forma en que los personajes centrales del *Nican Mopohua* nos impregnan con amabilidad, respeto y confianza.

P. José Valeriano

P. Ulises Morales Contreras
Coordinador de Teología Moral en la Universidad Pontificia de
México.
Director Académico de la Revista Voces. Diálogo misionero
contemporáneo.



El rostro de un filósofo. El lugar del quehacer filosófico en el pensamiento de Joseph Ratzinger

Brenda Mariana Méndez Gallardo*

Resumen

En este artículo, abordaremos el pensamiento de Joseph Ratzinger, específicamente, el logos, núcleo filosófico de su teoría teológica. Con Agustín de Hipona como uno de los pilares de su pensamiento, Ratzinger definirá *logos* a manera de palabra, pensamiento, amor, diálogo y persona, afirmando la condición relacional y de apertura que descubre el hiponense. También se analizará cómo a partir de dicho concepto, Ratzinger afronta no sólo la posibilidad del diálogo y complemento de la razón secular y la fe, sino también una postura religiosa que admite la crítica de la razón al reconocer que, cuando el cristianismo adoptó uno de los términos más importantes de la filosofía griega (*logos*), admitió a ésta antes que a la religión. Así, para el cristianismo, es esencial la aceptación de la razón, rasgo diferencial en su búsqueda de la verdad y el diálogo.

* Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Iberoamericana, México.

PALABRAS CLAVE

Persona, logos, filosofía, verdad, religión

Abstract

In this article we study the thought of Joseph Ratzinger mainly from a philosophical position and analyse how the *logos* present throughout his writings will be the central nucleus of his philosophical approach to theology. Having Augustine of Hippo as one of the pillars of his thought, Ratzinger will define *logos* not only as a human word and thought, but also as love, dialogue, and person, asserting its relational condition and openness which Augustine discovers. In addition, we will find out how, based on this *logos*, Ratzinger will address not only the possibility of dialogue and the complement of secular reason and faith, but also a religious stance that admits the critique of reason, recognizing that from its origins, for example Christianity, adopted one of the most important terms of Greek philosophy (*logos*), that is, it admitted philosophy before religions. Thus, the acceptance of reason is essential to Christianity, a differential feature in its search for truth in dialogue.

KEYWORDS

Person, logos, philosophy, truth, religion

Un origen filosófico

“Como sacerdote, teólogo, obispo y papa, Benedicto XVI ha expresado, al mismo tiempo, la fortaleza y dulzura de la fe, la esencialidad y la sencillez. En la vejez y en la enfermedad, continuó sosteniendo a la humanidad con la ofrenda de sí mismo.”¹ El cardenal Angelo De Donatis, vicario general de su Santidad para la Diócesis de Roma, daba a conocer oficialmente la noticia de la muerte del papa emérito Benedicto XVI, a sus 95 años, el 31 de diciembre de 2022 a las 9:34 h en la residencia del Monasterio Mater Ecclesiae, la cual él mismo había elegido después de su renuncia al ministerio petrino en 2013. Esto no sucedía desde hace seis siglos (el último en hacerlo sería Gregorio XII, en 1415), situación que puso al mundo entero ante el panorama inédito de un papa, Francisco, quien celebraba los funerales de otro papa, emérito.

Nacido en Marktl, Baviera, Alemania, el 16 de abril de 1927, vivió su juventud durante el ascenso del nazismo. A pesar de su separación cada vez más consciente de las orientaciones del régimen y la decisión de seguir el ejemplo de su hermano Georg de ir al seminario, fue alistado en 1944 a los 17 años y hecho prisionero por los estadounidenses. Estos aconteci-

¹ Brenda Mariana Méndez Gallardo, “Benedicto XVI, el rostro de un teólogo del siglo xx”, *Ibero, Ciudad de México* [en línea], México, 2023, <https://ibero.mx/prensa/benedicto-xvi-el-rostro-de-un-teologo-del-siglo-xx>

mientos serían el punto de partida de su larga vida, que miraría el paso de profundos cambios tanto en el mundo como en la Iglesia.

Ordenado en 1951 junto con su hermano Georg, fue enviado a una parroquia del centro de Múnich, lo que le permitió desarrollar un año de cuidado pastoral antes de regresar a la carrera universitaria. El camino hacia el doctorado y la libre docencia con miras a la enseñanza de la teología en las universidades prosiguió con la profundización del pensamiento de san Agustín y san Buenaventura, haciendo una lectura de ambos como apoyo para una concepción mística y espiritual de la teología. Tal viaje le permitió descubrir un concepto de *revelación* no estático ni metafísico, sino vinculado a las intervenciones de Dios en la historia tanto de Israel, como de toda la humanidad. Su lectura dinámica y personalista de la historia fueron decisivas para imprimir un innovador enfoque a la Divina Revelación.

En sus escritos, Ratzinger aludirá a diferentes filósofos, entre ellos, Sócrates, cuya postura es abierta a la realidad, y sus exigencias son una actitud opuesta a la de los sofistas.² Análogamente, del platonismo afirmará que se trata de un tipo de filosofía que de alguna manera “nos da una idea de verdad”.³ Pero quizá será en Agustín donde encuentre mayor resonancia esa inquietud filosófica. Por su modo “existencialista” de narrar la condición humana, “en san Agustín las pasiones, el sufrimiento, el dolor, todas las cuestiones del hombre están presentes de una forma tan directa que uno se siente enseguida identificado con él”.⁴

Particularmente *Las Confesiones* es el lugar donde Ratzinger, por un lado, reconocerá el mayor influjo de Agustín de Hipona para sus cuestionamientos humanos, y por otro, desde el desarrollo y despliegue de la vida interior, descubrirá al “misterio de Dios que se esconde en el yo,”⁵ un yo jaloneado por su incansable búsqueda de la eternidad, desde su finitud temporal; por su anhelo de la verdad, desde los límites de su conocimiento; por su afán de conocer a Dios, desde las limitaciones de su corazón y acción.

Ratzinger estará convencido de que la obra de Agustín ejercerá no sólo una profunda influencia para el estudio de teología y filosofía clásicas, sino también para la cultura general hasta nuestros días, pues plantea problemas esenciales del ser humano tales como el tiempo y la muerte, el amor

² Cfr. Joseph Ratzinger, “La fe entre la razón y el sentimiento”, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo* (trad. de C. Ruiz-Garrido), Salamanca, Sígueme, 2005, p. 140.

³ J. Ratzinger, *Introducción al Cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 86.

⁴ J. Ratzinger, *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio. Una conversación con Peter Seewald*, Madrid, Palabra, 1997, p. 67.

⁵ Benedicto XVI, “Audiencia General”, Ciudad del Vaticano, Roma, enero 9, 2008.

y el conocimiento, el mal y la libertad, basados en una misma intuición: angustia, la necesidad de esclarecer la estructura fundamental de lo humano. Puesto que la pregunta por la muerte será para el cardenal una cuestión insuprimible “que se inserta como agujón metafísico en el ser humano”,⁶ será el tema fundamental por el que hemos de hacer filosofía y teología: el hombre debe explicarse este final. Y en esta afrenta Ratzinger encontrará particularmente el lugar fundamental de la relación entre fe y razón: “es claro para todo el que medita sobre ello que, en último término, sólo puede responder fundadamente quien conoce por sí mismo más allá de la muerte. Si bien la fe sabe que tal respuesta le ha sido dada, exige a su vez preguntar que impulse a la escucha y la reflexión.”⁷

Logos como verdad interior

Ahora bien, no nos extrañe que Ratzinger tenga profunda fascinación por san Agustín. Ya desde la escritura de su tesis sobre la eclesiología del hiponense, reconocía afianzar a través de él su cercanía y afinidad al espíritu e intuiciones de los padres de la Iglesia, en especial mediante su actitud de diálogo con la filosofía griega y el logos: “Yo soy decididamente agustiniano. Así como la creación es asequible a la razón y es razonable, de la fe se podría decir que es consecuencia de la Creación y, por consiguiente, da acceso al conocimiento; yo estoy convencido de esto. La fe significa introducirse en el conocimiento”,⁸ pues, como es bien sabido, para Agustín, amar es querer conocer “y así la búsqueda de conocimiento puede ser justamente una exigencia íntima del amor. Expresado de otra manera, hay una conexión entre amor y verdad [...] La fe cristiana puede decir de sí: he encontrado al amor. Pero el amor [...] sólo puede tener consistencia si en lo profundo es amor a la verdad.”⁹

Como sabemos, el hiponense ubicará esta búsqueda de la Verdad en la propia interioridad del hombre (*Regnum Dei intra vos est*), pues reúne todo su empeño en determinar lo que es el alma humana. Quizá por ello algunos contemporáneos le han otorgado el apelativo de “psicólogo de primer rango”,¹⁰ ya que pone el acento en lo humano e impregna todas sus investi-

⁶ J. Ratzinger, *Naturaleza y misión de la Teología. Ensayos sobre su situación en la discusión contemporánea*, Pamplona, EUNSA, 2009, p. 33.

⁷ *Idem*.

⁸ J. Ratzinger, *La sal de la tierra*, pp. 36-37.

⁹ J. Ratzinger, *Naturaleza y misión*, pp. 37-38.

¹⁰ Richard Heinzmann, *Filosofía de la Edad media*, Barcelona, Herder, 2002, p. 116. Este interés dirigirá a Agustín de Hipona a definir la sustancialidad, la inmaterialidad y la inmortalidad del alma. Serán varias las obras en las que claramente Agustín pondrá el acento en investigar estos tres aspectos y, donde concretamente, determinará que la sustancia del alma es el “Yo”, dato indudable de la conciencia. En *Contra Académicos, Confesiones, Ciudad de*

gaciones en el interés por concentrarse en lo más íntimo de éste: el *yo* y su conciencia o interioridad espiritual, donde ubicará la Verdad en relación con el *logos*.

Si bien en casi todos los escritos de Agustín se mantiene la dualidad óptica del cuerpo y alma,¹¹ también existe una inquietud por encontrar una *unidad* constitutiva entre ellos, combatiendo el exceso de la doctrina platónica, y arguyendo que existe una suerte de alianza o concordia entre ambas sustancias, más que una discordia.¹² ¿Pero cómo pensar y explicar esta unidad a detalle? Agustín llevará constantemente la discusión en torno a que esta unidad entre cuerpo y alma a lo espiritual sea terreno propio de la naturaleza del alma. Su búsqueda por esclarecer esta dimensión “espiritual” en el hombre lo llevará a conclusiones como las del *cogito, ergo sum*, resultado de un proceso lógico (v.g. *Ciudad de Dios, Contra académicos, De vera religione, De la Santísima Trinidad, Confesiones*, etc.) que, sin estar precedido por una duda real universal, como propondrá Descartes siglos más tarde, afirmará la imposibilidad de dudar de todo; es imposible pensar nada sin la afirmación de un “ser concreto”, el “yo”, en su acto de pensamiento. Esta conclusión, centrada principalmente en su preocupación psicológica, será una de las piedras angulares para la posterior filosofía hasta nuestros días. Lo asombroso de este planteamiento es que, como afirma Dempf:

Apenas se sabía nada en este terreno misterioso del conocimiento propio, y aun hoy, después de milenio y medio, no se ha agotado lo que halló [Agustín] en este recóndito y vasto reino de la propia intimidad. Todo un sistema de

Dios, pero, particularmente, en *Dimensión del alma*, concluirá además que su *inmaterialidad* ha de ser entendida como lo *espiritual* del alma (contra el materialismo de los maniqueos), no pudiendo ésta ser corporal ni poseer extensión (pues es capaz de percibir objetos que no son cuerpo). De igual manera, puesto que el alma tiene por objeto la Verdad, *indestructible* e *inmortal*, entonces la naturaleza del alma ha de ser también inmortal, pudiendo además ascender con sus contenidos a los universales (vigencias atemporales).

¹¹ En *Beata Vita*, Agustín concluye que el hombre no puede existir sin cuerpo o sin alma; y en el *Evangelio de Juan* afirma que el cuerpo forma parte de la esencia del hombre —sin que el cuerpo pueda poseer una significación constitutiva ni de igual rango que el alma, pues ésta es algo mejor que el cuerpo—; en *De civitate Dei* afirma que el alma anima al cuerpo, formando con él una unidad funcional.

¹² Santo Tomás (*Quaest.*, 1xxv, art.4), siguiendo a San Agustín, concluye que ni el alma sola ni el cuerpo solo, pero cuerpo y alma unidos pueden llegar a la perfección: “El alma no puede llegar a la perfección sin el cuerpo”, una fórmula que es diametralmente opuesta a la de Platón (*Quaest. disput.*, q. iii., art. 10; *cfr. Quaest.*, 1xxv, art. 4). Para él, el ideal de perfección del alma no es la dominación de ésta sobre el cuerpo, sino la absoluta ruptura del alma con el cuerpo, sin considerarlo como su auxiliar o instrumento, sino como su enemigo irreconciliable. Adolphe Hatzfeld, *Saint Augustine*, Nueva York, Eliot-AMS Press Inc., 1975, pp. 122-123.

filosofía [...] que se desarrolló en la Edad Media con los datos suministrados por un descubrimiento suyo, y toda la nueva filosofía del espíritu, desde Descartes acá, depende de [esta] intuición, esto es, de la certeza de la experiencia interior.¹³

Y es que, Agustín de Hipona, como el último de los pensadores antiguos y el primero de los medievales,¹⁴ aglutina en su obra tanto el pensamiento clásico —especialmente de Platón, los neoplatónicos y los estoicos—, como el de los cristianos de los primeros cuatro siglos de nuestra era. Dicho sea de paso, su pensamiento mete en escena lo que posteriormente será caballo de batalla para la modernidad, es decir, el problema del “yo”.

Hasta aquí es claro reconocer que el *logos* de la filosofía griega encontrará en Agustín un profundo anclaje o diálogo con la fe cristiana de los primeros siglos, tierra de cultivo para la subsecuente explicación racional del cristianismo que le importará a Ratzinger, especialmente para el desarrollo de su propuesta antropológica: “Cuando el hombre se expresa a sí mismo (en lo que consiste la comunicación), en su palabra está contenido, junto con el logos humano, el logos de todo ser,” donde entramos en contacto con el “fundamento de todo”, que es Dios, quien se considera “el auténtico tema de debate entre los hombres desde los albores de la historia”.¹⁵

Partiendo de lo anterior, para Ratzinger “[e]l Dios que es *logos* nos garantiza la racionalidad del mundo, la racionalidad de nuestro ser, la adecuación de la razón a Dios y la adecuación de Dios a la razón, aun cuando su razón supere infinitamente a la nuestra y a menudo nos parezca oscuridad.”¹⁶ El Dios que es *logos*, que es la razón creadora, que es palabra “porque *logos* no es simplemente razón, sino que es una razón que ya habla, es decir, un relacionarse, un acercarse, y en ello tenemos ya una renovación del concepto de razón que va más allá de la pura matemática, de la pura geometría del ser”¹⁷ es, en el fondo, *razonable*. Se trata de un *logos* que se aproxima, por eso es amor y, como tal, hace cosas locas, absurdas, pues, “desde su condición de eterna felicidad, se [pone] en juego por esa diminuta criatura que es el hombre, se [pone] en juego en este mundo hasta la muerte”.¹⁸

Así, su concepto de *logos* contrastará con el puramente filosófico de Dios, pues, más que hablar de él como razón y límite, hará énfasis en el

¹³ Alois Dempf, *Theoretische Anthropologie*, Bern, Francke, 1950, en Victorino Capánaga (ed.), *Obras de San Agustín en edición bilingüe*, vol. 1, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1959, p. 216.

¹⁴ Charles Guignebert, *El cristianismo medieval y moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, pp. 11-19.

¹⁵ J. Ratzinger, *Introducción al Cristianismo*, p. 82.

¹⁶ *Ibidem*, p. 29.

¹⁷ J. Ratzinger, *¿Dios existe?*, Madrid, Espasa Calpe, 2008, p. 36.

¹⁸ *Idem*.

amor y, por tanto, en el sobrepaso y exceso del límite de la propia razón, al punto que pone como centro de su reflexión ya no sólo la muerte del hombre, como decíamos arriba, sino la muerte del Dios hecho hombre. Esto llevará a Ratzinger a afirmar que la fe es precisamente ese amor que, como conocimiento, no sólo es “fiarse” de alguien o, mejor dicho, de cualquiera, sino de quien ha demostrado que “está máximamente acreditado, de manera que otorgarle ese crédito resulta muy razonable.”¹⁹

La fe como amor no es conocimiento como inteligibilidad de *lo que se profesa*, sino *credibilidad razonable* de quien nos lo ha contado:

Es posible que la fe quiera comprender por amor a aquel a quien ha dado su asentimiento. El amor busca comprender. Quiere conocer cada vez mejor a quien ama. “Busca su rostro”, como dice una y otra vez Agustín con palabras de los Salmos. Amar es querer conocer, y así la búsqueda de conocimiento puede ser justamente una exigencia íntima del amor. Expresado de otra manera, hay una conexión entre amor y verdad que es importante para la teología y la filosofía.²⁰

Para Joseph Ratzinger, claramente hay un elemento intelectual en la fe, pues mediante ella sabemos algo y no sólo nos fiamos de alguien, sino que la razón ligada a la fe será el carácter razonable de nuestras creencias. Así, y aseverando un distanciamiento de Jaspers —para quien la pregunta, como quehacer propio de la filosofía, se frustra por la fe—, Ratzinger sostendrá que precisamente por la fe, por la que la pregunta (la filosofía) se mantiene viva, activa y a la expectativa de una respuesta: “Sólo puede recibir la respuesta como respuesta si es capaz de ubicarla en una relación comprensible con su pregunta [...] y de comprender el ser del hombre en la totalidad de la realidad”.²¹

Circularidad fe-razón. Pensamiento crítico y religión

Como telón de fondo, estará la inquietud de Ratzinger por reconocer la importancia de establecer una clara relación entre fe y razón, inquietud que le acompañará a lo largo de todas sus obras y discursos y que, sin duda, será el *leitmotiv* de su pontificado, fortalecido, por supuesto, por la noción de circularidad o mutualidad entre fe y razón, la cual plantea previamente Juan Pablo II en la encíclica *Fides et Ratio*.

¹⁹ José María Barrio-Maestre, “Circularidad fe-razón en Joseph Ratzinger/Benedicto XVI”, *Pensamiento y cultura*, vol. 16, núm. 1, 2013, p. 182.

²⁰ J. Ratzinger, *Naturaleza y misión*, p. 37.

²¹ *Ibidem*, p. 33.

Lo anterior será patente en la lección de Bonn dedicada a “El Dios de la fe y el Dios de los filósofos” (1959), donde el joven teólogo abordará el problema de la relación fe y razón, de cara a Pascal —quien contraponía el Dios de los sabios al Dios de las religiones monoteístas (Abraham, Isaac y Jacob) o bien, en el discurso de Regensburg (2006), cuyo objetivo fue denunciar —a propósito del terrible atentado en París contra la sede de la redacción de la revista satírica francesa *Charlie Hebdo*— cómo en el mundo occidental domina ampliamente la opinión de que sólo la razón positivista y las formas de filosofía que derivan de ella son universales, donde lo divino no tiene cabida y sólo existe una clara exclusión a las culturas profundamente religiosas, al poner en riesgo sus convicciones más íntimas. Esta razón positivista es un tipo de razón que frente a lo divino es sorda y margina la religión al ámbito de la subcultura, haciendo cada vez más difícil el verdadero diálogo entre las culturas.

Pero será particularmente en su discurso en la Universidad de Ratisbona en septiembre de 2006, donde valdría detenerse más. Ahí, Ratzinger hace una declaración que prácticamente pasa inadvertida, por la fuerza que en el mismo discurso tuvo, la alusión a la violencia en la religión islámica. Cuando afirma que “No actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios”,²² estaría abordando una de las cuestiones más importantes no sólo de su pensamiento, sino del desarrollo del cristianismo en general y, en el fondo, del desarrollo de las sociedades principalmente occidentales, a saber, que “según cómo entendamos a Dios, al *logos* divino y a la razón humana [resultará la] forma de comprender la cultura y la religión, como muestra la historia de Occidente”.²³

Y es que, para Ratzinger, el *logos* de la filosofía en diálogo con la fe podría ayudar a explicitar cuáles son los “códigos” culturales en los que se inscriben las religiones, lo que implicaría, para sus teologías, reconocer la relatividad de sus proposiciones y la necesidad de abrirse al diálogo con otras religiones, al valorar que ninguna puede pretender conocer todo el misterio divino y, mucho menos, encerrarlo en un sistema conceptual, ritual y simbólico.

Dejando atrás la típica afirmación escolástica de que la filosofía es la servidumbre de la teología (*Philosophia ancilla theologiae*), asevera la importancia de la filosofía para la religión: las religiones necesitan de la filosofía por la dificultad que tienen de distanciarse de sus propias tradiciones y creencias. La crítica filosófica a las religiones “no va contra la religión sin

²² Benedicto XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Friburgo, Herder, 2006, p. 5.

²³ Juan Antonio Estrada, “La teología en diálogo con la cultura, la filosofía y las ciencias humanas. Razón y fe: una relación controvertida”, Ribet, vol. X, núm. 18, 2014, p. 82.

más, sino que relativiza su pretensión de verdad absoluta, sus conceptualizaciones monopolizadoras de lo divino y la identificación de una presunta revelación divina con las creencias dogmáticas [...] por parte de una confesión concreta”.²⁴

Con todo esto, Ratzinger pondría sobre la mesa la cuestión de si realmente es oportuno aplicar el concepto de *verdad* a la religión, pues para el pensamiento actual una religión como el cristianismo en modo alguno está mejor situada que el resto de las religiones. “Al contrario: con su pretensión de la verdad parece estar especialmente cieg[a] frente al límite de nuestro conocimiento divino”.²⁵ Ante esto, propondrá una vez más al *logos* de la filosofía como parte de la solución, al valorarlo no como razón, sino como lo razonable de las creencias, situación en la que consiste el carácter particular de la razón que se relaciona con la fe. Así, lo razonable de la fe cristiana no tiene nada que ver con ser un conjunto de fábulas edificantes que reducen al cristianismo a un carácter únicamente normativo; “si se marginan las cuestiones que intelectualmente son más decisivas y relevantes [...] [s]i le falta la fuerza de la verdad, por muy justo que sea el mensaje moral [...] se desvirtúa incluso su significado más profundo”.²⁶

En su texto *Naturaleza y misión de la Teología*, Ratzinger admitirá que “[l]a actitud del verdadero filósofo es la vida según el *logos*”,²⁷ lo cual, en el fondo, significa que la tarea esencial del filósofo es la pregunta por Dios. Así, *logos* y *Dios* son equivalentes, especialmente ante la pregunta por el sentido. La filosofía ofrece el marco conceptual en el que se puede comprender de qué se trata éste. Más que una erudición, se espera de los filósofos una respuesta a las grandes cuestiones de la vida; por ejemplo: ¿cómo es propiamente eso de ser humano?, ¿cómo hay que vivir para que al final todo resulte?,²⁸ preguntas que, a los ojos de Ratzinger, harían palpable el vínculo entre filosofía y teología.

Como se ha dicho, la razón filosófica contribuye al cambio social y eclesiológico, enfrentando las teologías a las patologías estructurales de las religiones, a las ideologías propias de los fundamentalismos, fideísmos y fanatismos y, en consecuencia, a la violencia que significa despreciar a la razón. Por su parte, la filosofía es una toma de distancia y perspectiva de las teologías y las religiones, para ubicar su función y tareas sociales.²⁹ Pero de manera semejante y recíproca, Ratzinger propondrá que también la fe

²⁴ *Ibidem*, p. 92.

²⁵ J. Ratzinger, *¿Dios existe?*, p. 11.

²⁶ J. M. Barrio-Maestre, “Circularidad fe-razón en Joseph Ratzinger”, p. 199.

²⁷ J. Ratzinger, *Naturaleza y misión*, p. 25.

²⁸ *Cfr. ibidem*, pp. 25-26.

²⁹ *Cfr.* J. A. Estrada, “La teología en diálogo”.

ha de contribuir a que la razón reconozca sus propios límites, pues la razón sin fe se automutila y queda corta para satisfacer las inquietudes fundamentales del espíritu humano.³⁰ Sin la vigilancia de la fe, la razón acabaría deshumanizando profundamente al hombre. Por ello, razón y fe se han de corregir mutuamente y mantener una “vigilancia” recíproca.³¹

La pura razón, esto es, la filosofía racionalista o positivista (como aparece nombrada en el ya citado discurso de Regensburg) “no expresa la razón total del hombre, sino sólo una parte; y debido a esa mutilación de la razón, no se le puede considerar como plenamente racional”.³² La emancipación radical del hombre respecto de Dios será la característica fundamental de la antropología de cuño positivista, es decir, una mentalidad que desearía ver a Dios definitivamente expulsado de la vida pública de la humanidad y relegado al ámbito subjetivo de culturas residuales del pasado, esto es, donde Dios no puede tener ningún puesto en la cultura.

El significado y límites de la actual cultura racionalista es que se emancipa de sus raíces históricas y de sus fuentes originarias, o sea, “de la memoria fundamental de la humanidad”,³³ lo que no sólo será el origen de una antropología desraizada de Dios, sino de la actual crisis de pretensión de verdad que vive Europa, poniendo en entredicho la posibilidad de responder a las grandes cuestiones de la vida, vinculadas con el carácter de lo propiamente humano, así como del sentido.³⁴

Filosofía dialógica y personalista

Como hijo de su tiempo, Ratzinger optó particularmente por dos corrientes filosóficas contemporáneas para adaptar y leer estas preguntas desde sus particulares formas históricas, cuyo maridaje con el pensamiento agustiniano resultarán de excepcional riqueza para sus fines. A saber, el existencialismo y el personalismo, pensamientos que complementará muy bien con la literatura, especialmente con la lectura de Herman Hesse, Gertrud Von le Fort, Dostoievski, Adolf Huxley y, por supuesto, los propios existencialistas Sartre y Camus.

³⁰ Cfr. Gonzalo Génova y María del Rosario González, “Cuatro problemas del método científico experimental que reclaman la apertura a la inteligencia metametódica”, *Inteligencia y Filosofía*, Madrid, Marova, 2012, p. 673.

³¹ Cfr. El diálogo de Ratzinger con Jürgen Habermas el 19 de enero de 2004 en la “Tarde de Discusión” organizada por la Academia Católica de Baviera en Múnich. Vid. Jürgen Habermas y J. Ratzinger, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, Encuentro-Libros de bolsillo, 2006, p. 72.

³² J. Ratzinger, *El cristiano en la crisis de Europa*, Madrid, Cristiandad, 2006, p. 41.

³³ *Ibidem*, pp. 37-42.

³⁴ Cfr. J. Ratzinger, *Naturaleza y misión*, p. 25.

Y es que no olvidemos que, sacudido en sus certezas por la experiencia de la Segunda Guerra Mundial, su juventud estuvo acompañada por una voluntad decidida a estudiar teología, con la firme convicción de hacer crecer la inteligencia de la fe para dar lugar a los problemas del mundo contemporáneo. Así, al reconocer que las respuestas de la Escolástica ya no podían hacer frente a las preguntas planteadas por el ocaso de Europa, Ratzinger asumió que el teólogo no podía sustraerse a la duda del sentido mismo de la creación y de la historia, por lo que volcó su atención a la existencia del individuo y a la filosofía dialógica inspirada por el católico Ferdinand Ebner, el judío Martin Buber y el teólogo inglés John Henry Newman. De esta manera, reconoció que la manera de superar la soledad del hombre encerrado en su ego es el diálogo: sólo el tú del otro libera al hombre del solipsismo y lo inserta en un diálogo que es camino hacia el amor, la verdad y la libertad, siendo el tú originario de Dios que interpela al ser humano y pide (exige) una respuesta.

Esto es determinante para el desarrollo de su carrera como profesor de Teología fundamental, primero en la facultad eclesiástica de Freising y posteriormente (1959) en la facultad de teología católica de la Universidad de Bonn —entonces, capital de Alemania Federal—, en cuya primera lección magistral titulada “El Dios de la fe y el Dios de los filósofos”, el joven docente exponía su pensamiento: mientras que la filosofía tiende a la comprensión del mundo donde el hombre está llamado a vivir, la teología, según la palabra de los salmos, está buscando el rostro de Dios que ha dirigido su palabra al hombre.

A través del profesor Theodor Steinbüchel conoce la corriente del personalismo, que acogió con sus tintes agustinianos. Esta filosofía se le presentará como una superación de la visión moderna y le permitirá introducir su pregunta por la verdad, que tanto le interesa a Ratzinger, formulada de la siguiente manera: “lo específico del hombre, en cuanto hombre, es abrirse a la voz de la verdad y de sus exigencias”.³⁵ Es decir, la influencia personalista se introducirá a la base de su metafísica e impactará directamente a su antropología,³⁶ lo que deja sentir con fuerza el lugar de la libertad y la responsabilidad que de ella deriva: “la pregunta por Dios es al mismo tiempo e inevitablemente una pregunta por la verdad y por la libertad”.³⁷

³⁵ J. Ratzinger, “Conciencia y verdad”, *Ser cristiano en la era neopagana*, Madrid, Encuentro, 1995, p. 42. Conferencia pronunciada en el décimo *Workshop for Bishops* en Dallas, Texas, en febrero de 1991.

³⁶ Cfr. J. Ratzinger, “Das Menschenbild des Konzils in seiner Bedeutung für die Bildung”, *Berichte und Dokumentationen*, vol. 4, 1967, pp. 33- 65.

³⁷ J. Ratzinger, “Jesucristo hoy”, Lección impartida en el Curso de Verano de la

Por otro lado, las lecturas de Martin Buber y Ferdinand Ebner fueron fundamentales para el desarrollo de este tema, al afirmar dos cuestiones. La primera, que “el yo en su esencia más profunda se refiere al tú y viceversa; la relación real, que se convierte en ‘comunidad’, únicamente puede nacer en la profundidad de la persona”.³⁸ La segunda, que en una característica esencial de la persona que le hace un “ser capaz de trascendencia, hecho para trascenderse”,³⁹ sólo se explica remitiendo a algo fuera de sí mismo, y que todo en el hombre, desde sus potencialidades hasta sus deseos más profundos, remite a una necesidad de trascenderse y superarse a sí mismo para ir hacia otra persona.

Así, y sin renegar del carácter esencial y natural de lo humano, Ratzinger, a través del personalismo, conferirá al hombre un rostro personal e histórico, marcado por la entrega y salida de sí mismo a partir del amor que le es constitutivo. Una vez más, ésta será la condición que permite a Ratzinger dar lugar a la trascendencia, entendida como apertura interior originaria al otro, ya sea al enteramente otro (Dios) o al otro próximo (el prójimo). Relacionarse con el otro es una necesidad para llegar a ser en plenitud; esto llevará a Ratzinger a considerar la alteridad sí como una opción, pero también como don y tarea,⁴⁰ lo que a su vez vislumbrará una vida espiritual basada en “estar-remitido-más-allá-de-sí-mismo”.⁴¹ Esta apertura constitutiva definirá una antropología fundamentada en la relación (*relatio*) y en el vínculo (*necessitudo*), capaz de entablar un diálogo con la justicia y el desarrollo socioeconómico, ético y político, pues tales condiciones son entendidas como expresiones de fraternidad y de reconocimiento de la alteridad.

Ahora bien, al hacer una arqueología del concepto de *persona*, Ratzinger se remonta una vez más a la teología patristica, especialmente la de Agustín de Hipona,⁴² en cuyo escenario el concepto *prosopón* fue adquiriendo un nuevo sentido, distante al del término griego *hypostasis*, traducido al

Universidad Complutense, julio 1989, *Benedicto XVI. Todo lo que Ratzinger dijo en España*, Madrid, Edice, 2005, p. 32.

³⁸ J. Ratzinger, *Mirar a Cristo (Ejercicios de fe, esperanza y amor)*, Valencia, Edicep, 2005, p. 41.

³⁹ J. Ratzinger, “Was ist der Mensch?” (Vortrag 1966/69), *Mitteilungen*, Institut-Papst-Benedikt XVI, 1, 2008, p. 43. Traducido al español: “¿Qué es el hombre?”, *Humanitas*, núm. 72, 2013.

⁴⁰ J. Ratzinger, *Introducción al Cristianismo*, p. 117.

⁴¹ J. Ratzinger, “Gratia praesupponit naturam”, *Palabra en la Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 1976, p. 146.

⁴² J. Ratzinger, *Palabra en la Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 1976.

latín como *substantia*, esto es, “fundamento”, lo que es, en franca oposición a las apariencias.⁴³

Para ello, Ratzinger descubre que los padres de la Iglesia utilizaron la “exégesis prosopográfica”⁴⁴ para interpretar varios pasajes bíblicos.⁴⁵ Pero, como lo analizará, no se trata sólo de artificios literarios o juegos de estilo, sino que en ellos se descubre una existencia real de un rol: “El recurso literario de hacer aparecer roles que con su diálogo vivifiquen la acción descubre al teólogo aquel que juega aquí un verdadero ‘rol’, el logos, el *prosopón* [o] la persona de la palabra, [el cual] es algo más que ‘rol’, [pues] es persona”.⁴⁶

Al respecto, vale la pena decir que, aunque Agustín de Hipona consideró el término *persona* como un simple vocablo usado para decir qué es la Trinidad, recoge en *De Trinitate* su reflexión sobre el sentido teológico de dicho concepto, especialmente como relación, capacidad de apertura y diálogo, que une al Padre con el Hijo y con el Espíritu Santo, siendo ese diálogo, un componente constitutivo de su noción y comprensión del término, tanto para el “tú” individual, como para el “Tú” trascendente (Dios).⁴⁷ Así, el concepto *persona* nos remonta a un contexto en el que las discusiones trinitarias y las herejías resultantes del dogma que apenas se consolidaba, retoma su sentido de la dramaturgia griega, resignificándolo para adaptarlo, sea a la configuración del dogma cristológico en el que se afirma que la realidad de una persona divina subsiste en dos naturalezas (humana y divina), o en el dogma trinitario donde la realidad de un solo Dios subsiste en tres personas.⁴⁸ Entonces, si para Ratzinger en el cristianismo se ha de

⁴³ Cfr. Ramón Lucas Lucas, *El hombre, espíritu encarnado*, Salamanca, Sígueme, 1999, p. 265. Ratzinger desarrollará estas cosas en diferentes ocasiones, por ejemplo, en las conferencias de Tubinga, “El problema de la transustanciación y la pregunta sobre el sentido de la eucaristía”, así como en las de Múnster, “El concepto de persona en la teología”, donde analiza no sólo la génesis del término, sino cómo es que se abrió paso en la teología, particularmente para expresar el misterio de Cristo.

⁴⁴ Técnica de interpretación utilizada ya en la antigua dramaturgia griega basada en el uso de artificios literarios recurrentes que, para dar fuerza a una narración, creó roles o *prosopos*, con formas de personas en los textos poéticos antiguos. Esta técnica toma su sentido más hondo en el uso del vocablo *προσωπόν*, “máscara”, para definir aquello que “escondía el rostro del actor y hacía resonar la voz fuertemente Cfr. Ramón Lucas Lucas, *op. cit.*, p. 264.

⁴⁵ Cfr. Diego A. Buriticá Zuluaga, “El concepto de persona humana en la tradición cristiana y su progresión hasta el personalismo”, *Cuestiones Teológicas*, vol. 41, núm. 96, 2014, p. 470.

⁴⁶ J. Ratzinger, *Palabra en la Iglesia*, 168.

⁴⁷ Cfr. Edward Morgan, “El concepto de persona en ‘De Trinitate’ de Agustín”, *Augustinus*, vol. 52, núm. 204, 2007, pp. 157-163.

⁴⁸ Cfr. Ramón Lucas Lucas, *op. cit.*, p. 264.

comprender esencialmente a Dios como persona, esto es, como “diálogo” y relación, la persona humana también se ha de comprender igual: “La *imago Dei* expresada por Marcel encuentra en Ratzinger un completo teológico más profundo. Ratzinger abre el camino de una antropología teológica con presupuestos personalistas muy claros”.⁴⁹

En este punto, valoremos que estamos frente a un teólogo cuya fuerza intelectual buscó responder a las grandes preguntas sobre la vida y la antropología, afrontándolas desde un lenguaje claro, pese a su grado de sofisticación teórica. Consciente de la contingencia actual que nos impulsa a desafiar las temáticas antropológicas con una intensidad quizá antes desconocida, Ratzinger hizo frente a una crisis que reconocía, no sólo de tipo social o económica, sino fundamentalmente humana, al considerar que hombres y mujeres de nuestro tiempo, abandonados a sí mismos, han producido un deterioro en las relaciones personales y los vínculos sociales, conduciendo a una crisis de civilización que hemos de encarar desde la comprensión de los procesos civilizatorios del pasado. Para él, “matar” a Dios y sustituirlo por la arrogante y a menudo violenta ambición de los poderes individuales basados en eslóganes, cinismos y toda clase de instrumentalización y manipulación de lo humano, nos ha llevado a la destrucción sistemática del otro o al menos a su reducción. Convencidos de vivir después del final de las grandes narraciones, nos hemos acostumbrado a una novela que lamentablemente existe desde hace mucho tiempo: el mundo no es transformable y el hombre debe limitarse a adherirse al *statu quo*.

Sólo será posible de enfrentar esta crisis o emergencia antropológica volviendo a entrelazar culturas y sensibilidades diversas y, sobre todo, cambiando la atención sobre estos temas. Se trata, por ejemplo, de recuperar el interés por la teología política, ya que la comprensión de su propia crisis no se resuelve sólo con sus razones, pues, como afirma en *Spe salvi*, la historia de los últimos siglos ha sido el intento de fundar un “reino del hombre” donde ya no hay esperanza de tipo teologal.

Si realmente se quiere encontrar un mínimo común denominador, hay que dar un paso atrás y situarse en el nivel antropológico, el único que pueda ofrecer una base fiable para afrontar las grandes cuestiones de este momento. Es decir, para superar esta visión acortada del hombre y de la sociedad, es necesario abrir muchas puertas y muchos espacios. Una ética compartida ya no es suficiente. Hace falta un humanismo compartido. De aquí que calificar el pensamiento de Ratzinger de “conservador” me parece una lectura corriente y superficial. Su revolucionaria propuesta de comprender la necesidad de la dimensión pública de la experiencia de fe, así como el lugar de lo espiritual para la transformación de la realidad nos

⁴⁹ Diego A. Buriticá Zuluaga, *op. cit.*, p. 486.

ayuda a afrontar genuinamente la crisis contemporánea. La máxima *etsi Deus daretur* —“aunque Dios no existiera”— nos lleva a buscar ese común denominador, en un mundo secularizado, a fin de reconocer el mal, incluso el peor del que somos capaces, para buscar hacer mejor el bien que nos impulsa a realizar nuestra humanidad personal y comunitaria.

Referencias

- Barrio-Maestre, José María. “Circularidad fe-razón en Joseph Ratzinger/Benedicto XVI”, *Pensamiento y Cultura*, vol. 16, núm. 1, 2013.
- Benedicto XVI, Audiencia General, Ciudad del Vaticano, Roma, 9 de enero 2008.
- . *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Friburgo, Herder, 2006.
- Buriticá Zuluaga, Diego A., “El concepto de persona humana en la tradición cristiana y su progresión hasta el personalismo”, *Cuestiones Teológicas*, vol. 41, núm. 96, 2014, pp. 467-493.
- Dempf, Alois, *Theoretische Anthropologie*, Bern, Francke, 1950, cit. por Victorino Capánaga (ed.), *Obras de San Agustín en edición bilingüe*, vol. 1. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1959.
- Estrada, Juan Antonio, “La Teología en diálogo con la cultura, la filosofía y las ciencias humanas. Razón y fe: una relación controvertida”, *Ribet*, vol. X, núm. 18, 2014.
- Génova, Gonzalo y González, María del Rosario, “Cuatro problemas del método científico experimental que reclaman la apertura a la inteligencia metametódica”, *Inteligencia y Filosofía*, Madrid, Marova, 2012.
- Guignebert, Charles, *El cristianismo medieval y moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.
- Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, Encuentro-Libros de bolsillo, 2006.
- Hatzfeld, Adolphe, *Saint Augustine*, Nueva York, Eliot-AMS Press, Inc., 1975.
- Heinzmann, Richard, *Filosofía de la Edad media*, Barcelona, Herder, 2002.
- Méndez Gallardo, Brenda Mariana, “Benedicto XVI, el rostro de un teólogo del siglo xx”, *Ibero, Ciudad de México* [en línea], México, 2023, <https://ibero.mx/prensa/benedicto-xvi-el-rostro-de-un-teologo-del-siglo-xx>
- Lucas Lucas, Ramón, *El hombre, espíritu encarnado*, Salamanca, Sígueme, 1999.
- Morgan, Edward, “El concepto de persona en ‘De Trinitate’ de Agustín”, *Augustinus*, vol. 52, núm. 204, 2007.
- Ratzinger, Joseph, *Naturaleza y misión de la Teología. Ensayos sobre su situación en la discusión contemporánea*, Pamplona, EUNSA, 2009.
- . *¿Dios existe?*, Madrid, Espasa Calpe, 2008.
- Ratzinger, “Was ist der Mensch?” (Vortrag 1966/69), *Mitteilungen*, Institut-Papst-Benedikt XVI, 1, 2008. Versión al español: “¿Qué es el hombre?”, *Humanitas* 72, 2013.

- *El cristiano en la crisis de Europa*, Madrid, Cristiandad, 2006.
- “Jesucristo hoy”, Lección impartida en el Curso de Verano de la Universidad Complutense, julio 1989, *Benedicto XVI. Todo lo que Ratzinger dijo en España*, Madrid, Edice, 2005.
- “La fe entre la razón y el sentimiento”, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo* (trad. de C. Ruiz-Garrido), Salamanca, Sígueme, 2005.
- *Mirar a Cristo (Ejercicios de fe, esperanza y amor)*, Valencia, Edicep, 2005.
- *Introducción al Cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 2002.
- *Al principio Dios creó. Consecuencias de la fe en la creación*, Valencia, Edicep, 2001.
- *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio. Una conversación con Peter Seewald*, Madrid, Palabra, 1997.
- “Conciencia y verdad”, Conferencia pronunciada en el décimo Workshop for Bishops en Dallas, Texas, en febrero de 1991, *Ser cristiano en la era neopagana*, Madrid, Encuentro, 1995.
- “Gratia praesupponit naturam”, *Palabra en la Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 1976.
- *Palabra en la Iglesia*, Salamanca, Sígueme, 1976.
- “Das Menschenbild des Konzils in seiner Bedeutung für die Bildung”, *Berichte und Dokumentationen*, vol. 4, 1967.



La eclesiología de comunión de Joseph Ratzinger

Eloy Bueno de la Fuente*

Resumen

La eclesiología de Ratzinger tiene una dimensión estrictamente teológica, espiritual y práctica. *Comunión* es categoría clave en su visión sistemática de la realidad, del misterio cristiano, del ser humano y de una realidad compleja como la Iglesia.

PALABRAS CLAVE

Comunión, eucaristía, cuerpo de Cristo, iglesia local

Abstract

Ratzinger's ecclesiology has a strictly theological, spiritual and practical dimension. *Communio* is a key category in his systematic vision of the reality, of the human being and of the complex reality of the Church.

KEYWORDS

Communio, eucharist, body of Christ, church local

* Instituto Intercontinental de Misionología, México.

En una conferencia de 1997, pronunciada en el marco del Congreso Eucarístico de la Diócesis de *Eucaristía come genesi della missione*, bajo el título “Eucaristía y misión”, se realiza una afirmación que lleva a su manifestación máxima la eclesiología eucarística, que es el elemento constitutivo de la eclesiología de comunión. Como conclusión de su breve análisis llega a decir: “La Iglesia se edifica sobre la eucaristía, efectivamente, la Iglesia es eucaristía. Comulgar significa hacerse Iglesia, porque significa hacerse un cuerpo con Él” (*1 Cor 6, 12-19*).

A continuación, pero esta vez como conclusión de *1 Cor 10,1-22*, se afirma con la misma claridad y contundencia: “El pan único nos hace un cuerpo único; la Iglesia no es otra cosa que la unidad de muchos y gracias al único Cristo, producida por la comunión eucarística”¹.

En estas frases se funden de modo indisociable, en virtud de la referencia a la eucaristía, la dimensión teológica, espiritual, litúrgica y eclesial de la existencia cristiana y del significado de la comunión: la eucaristía se encuentra en íntima conexión con la misión de Cristo, con la experiencia salvífica, con la esencia de la liturgia y con la identidad de la asamblea eclesial. Por ello, no se debe interpretar desde criterios psicológicos o sociológicos. Más bien, la coherencia y la armonía de estas dimensiones dejan ver una coordinada fundamental del sistema del teólogo Ratzinger, por lo que es fundamental expresar esta redundancia; la visión de la Iglesia es estrictamente teocéntrica, es decir, teológica:² “Me ocupo de la Iglesia porque de esta forma dirijo mi mirada hacia Dios”.³ Esta convicción, como presupuesto explícito e irrenunciable, se extiende a lo largo de toda su producción, y abraza y penetra la estructura general del pensamiento de J. Ratzinger.

En estas páginas, pretendemos mostrar que se trata de un hilo conductor de sus inicios, su magisterio como Papa (al cual haremos una referencia suficientemente ilustrativa) y sus presupuestos filosóficos más radicales (de carácter ontológico y antropológico). Estas raíces son tan profundas y constantes que en un primer momento le hicieron formar parte del grupo de teólogos más innovadores, pero posteriormente lo empujaron a situarse (según el punto de vista de los observadores críticos) entre los conservadores y tradicionalistas. Podríamos anticiparnos a decir que el mismo *res-*

¹ JRGS 11, 407-408. Citaremos las obras completas de Joseph Ratzinger: *El nuevo Pueblo de Dios*, Barcelona, Herder, 1972 y *Theologische Prinzipienlehre*, Múnich, E.ewel, Verlag, 1982, ya que, al ser colección de artículos repartidos en el conjunto de las obras completas de esta editorial, son de más fácil acceso.

² Pablo Blanco, “Mysterium, communio et sacramentum. La eclesiología eucarística de Joseph Ratzinger”, *Annales Theologici*, Roma, vol. 25, núm. 2, 14, 2011, pp. 241-270.

³ JRGS 4, 304

sourcement que lo condujo a flexibilizar los esquemas teológicos “clásicos” dominantes en el periodo preconciliar lo llevó a oponerse a determinadas consecuencias que, bajo la categoría *comunión*, podían desnaturalizar la identidad cristiana. Por ello, resulta necesario un breve acercamiento al trasfondo y al contexto.

En esta exposición, que permitiría desarrollos más amplios, nos vamos a reducir a dos líneas: *a*) la relación entre eucaristía e Iglesia y *b*) la relación entre iglesia local e Iglesia universal. Ambas líneas viven de la categoría *comunión*, a la vez que le dan contenido de realidad y de experiencia; esta circularidad (entre teología e historia) atraviesa el pensamiento de Ratzinger a la vez que se encuentra en la base de los grandes debates de la eclesiología postconciliar.

Inicios de una teología: eclesiología eucarística

Un pensamiento original como el de Joseph Ratzinger no surge en el vacío, sino que se alimenta de diversos afluentes y se desarrolla en un contexto en el que se genera un estilo y un método teológico que transformaría el modo de pensar de la Iglesia católica, el cual se caracteriza por la superación de marcos neoescolásticos demasiado estrechos para las necesidades de la época. Tras un periodo de gestación, se fueron abriendo caminos distintos o “movimientos eclesiales” como el movimiento litúrgico, el bíblico, la sensibilidad ecuménica, la recuperación de los padres y el movimiento misionero. La eclesiología “clásica” se centraba en conceptos de poder, de derecho o de autoridad. Por su parte, la corriente innovadora girará en torno a las categorías de *servicio* y *comunidad* y a las imágenes eclesiológicas como *Pueblo de Dios* y *Cuerpo de Cristo* (el *ressourcement* que aporta la tradición).

En ese contexto, se inserta la génesis de la teología de J. Ratzinger y más concretamente de su eclesiología. Refleja los caminos que fueron preparando los presupuestos que harían posible (o que exigirían) la convocatoria del concilio Vaticano II. Dentro de estos dinamismos, se podrá afirmar que el pensamiento de Ratzinger ha impregnado la eclesiología del Concilio;⁴ sobre todo, porque defendía que la idea de Iglesia debía inspirarse en la tradición del primer milenio y no exclusivamente en el Magisterio de los últimos cien años.⁵

⁴ Christian Schaller, La eclesiología del Concilio Vaticano II en los escritos de Joseph Ratzinger, *Scripta Theologica*, vol. 46, 2014, pp. 677-691.

⁵ P. Blanco, *Benedicto XVI y el Concilio Vaticano II. De la historia a la hermenéutica*, Pamplona, EUNSA, 2022.

Influencias más significativas

En aras de la brevedad y para comprender mejor nuestra exposición, bastarán algunas referencias, de niveles y procedencias distintas. Desde el punto de vista filosófico, conviene recordar el temprano influjo de M. Buber y su dimensión personalista, que alimentarán el trasfondo ontológico y antropológico de Ratzinger; la condición judía del autor permite comprender que se trata de una filosofía que se nutre de la savia de la Biblia, lo cual facilita su utilización en teología.

Desde la perspectiva teológica, dos autores merecen ser recordados. Por un lado, R. Guardini y su libro *El espíritu de la liturgia*, donde pone de relieve la dimensión espiritual y eclesial de la celebración de la Iglesia, lo que le permitió afirmar que ésta volvía a despertar en las almas y era el “nosotros” en la fe, es decir, la comunidad de los creyentes. Por otro, el mismo Ratzinger escribiría una obra con el mismo título. Asimismo, reconocerá en Henri de Lubac que le abrió un modo nuevo de entender la eucaristía y la unidad de la Iglesia. En esta dirección se puede mencionar *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma* (1938) y *Corpus Mysticum* (1949), donde analiza la evolución operada a finales del primer milenio en la comprensión de la expresión *cuero de Cristo*. En un principio, se refería directamente a la Iglesia; posteriormente, designaría al sacramento de la eucaristía, mientras que a la Iglesia se denominaría *cuero místico de Cristo*. Respecto de la sensibilidad más tradicional, las relaciones entre Iglesia y eucaristía deben entenderse de un modo más íntimo y recíproco, hasta el punto de afirmar que “la Iglesia y la eucaristía se hacen la una a la otra todos los días”.⁶ La sintonía con el planteamiento de Lubac es tan profunda que Ratzinger pudo ser considerado como uno de los primeros católicos (junto al jesuita francés) en elaborar una eclesiología eucarística completa, de modo sistemático.⁷

Del periodo patrístico es lógico señalar la influencia de san Agustín, dado que consagró a su obra la tesis de doctorado. De él destaca su carácter apasionado y cuestionante, así como su actitud de buscador permanente, con el que resultaba fácil identificarse. Esta preferencia implica una contraposición más o menos latente respecto a Tomás de Aquino, pues en el estilo teológico de éste se refleja una sensibilidad más impersonal (distinto de la impronta personalista a la que ya hemos aludido). El talante teológico de Ratzinger, en diversos campos (no sólo en el eclesiológico o eucarístico), es más agustiniano que tomista.

⁶ Henri de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*, París, Aubier, 1949, p. 13.

⁷ Thomas Weiler, *Volk Gottes-Leib Christi: Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluss auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Maguncia, Grünewald, 1997, pp. 40-68.

A la luz de estas tres referencias, se puede entender la infraestructura peculiar de la visión global de Ratzinger, pues contempla en íntima unión el amor, la verdad y la razón, lo que podremos comprobar a medida que vayamos avanzando tanto en el trasfondo filosófico como en su perspectiva teológica.

San Agustín, modelo y referencia constante

La presencia de Agustín en el pensamiento de Ratzinger queda consolidada ya desde 1954, en virtud del trabajo titulado *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia*, para la obtención del grado de doctor en la Universidad de Múnich. Nos interesa recordar este trabajo para acercarnos a la génesis de la teología de Ratzinger y ver claramente cómo se van uniendo Iglesia y eucaristía.⁸ Esta unión es tan estrecha, que la investigación concluye con la fórmula que condensa su posición, la cual será repetida frecuentemente: “La Iglesia es el pueblo de Dios que existe como cuerpo de Cristo”.⁹ Esta afirmación, escrita antes del Vaticano II, servirá de apoyo para la posición de Ratzinger en medio de las tensiones postconciliares que privilegiaban la imagen *pueblo de Dios* en contraposición a la imagen dominante en el periodo anterior, *cuerpo de Cristo*. Desde el punto de vista del teólogo bávaro, sería simplificador concebir ambas imágenes como contrapuestas e incluso como yuxtapuestas.¹⁰

El proceso de conversión de Agustín va íntimamente ligado al desarrollo de la conciencia de Iglesia acentuado paulatinamente; en ella, se introduce de modo decisivo la referencia eucarística. Al analizar su proceso biográfico, Ratzinger constata que la conversión fue vivida inicialmente como un encuentro entre alma y Dios. La dimensión eclesial aparece en ese momento como algo secundario o marginal. La influencia del neoplatonismo en Agustín era decisiva, pues le había acompañado en el proceso de purificación filosófica y metafísica, es decir, le ayudó a dar el paso de lo visible a

⁸ Gregorio Aboín, “La causalidad eucarística de la Iglesia”, *Dissertationes Theologicae*, Madrid, vol. 19, 2016, pp. 42-52.

⁹ JRGS 1, 421.

¹⁰ Cfr. T. Weiler, *op. cit.* Sin embargo, esta influencia debe ser matizada, para evitar extrapolaciones inadecuadas. Es cierto que en el proceso conciliar se dejan sentir las resonancias de la eclesiología eucarística, concretamente de procedencia ortodoxa, y, por tanto, las de autores como Ratzinger, que comparten algunos de sus principios, pero no es menos cierto que la imagen *Pueblo de Dios* y la referencia al Reino de Dios adquirieron un mayor relieve durante el Concilio y en el periodo de su recepción. No obstante, el teólogo Ratzinger reconoce que en el paso del primer esquema al segundo se van incorporando acentos que valora positivamente: la asunción de las nociones *Pueblo de Dios* y *Cuerpo de Cristo*, la referencia al misterio de la Iglesia y a su esencia, la importancia de la Eucaristía y de la comunión como incorporación del hombre en la unidad con el Señor: *Das verbesserte Schema*, JRGS 7, 250-256.

lo invisible, de lo sensible a lo inteligible, que es lo verdaderamente válido y permanente. Desde esta perspectiva, la Iglesia es considerada ayuda para alcanzar la verdadera sabiduría que se ha encarnado en la Palabra de Dios, que es Cristo.¹¹ Por tanto, la Iglesia actúa como motivo de credibilidad, ya que es “presencia de lo invisible bajo forma visible”.

Tal avance actúa como presupuesto para ir descubriendo a la Iglesia como pueblo de Dios: es la *multitudo* que, en cuanto unidad, se convierte en el signo de una dimensión interior, que es realidad divina.¹² Ello era un paso significativo, pero debía ir más allá. ¿Cómo, a partir de aquí, se introduce la dimensión comunitaria, comunional, eucarística? La transición se produjo gracias al testimonio de los autores representativos de la tradición africana: Tertuliano, Cipriano y Optato de Milevi.¹³

En Tertuliano, descubre que la Iglesia consiste en ser esencialmente una comunidad eucarística, que la Iglesia es *communicatio corporis Christi, Corpus Christi*. En Cipriano, constata que la reflexión sobre la Iglesia parte de la imagen de cuerpo de Cristo. Gracias a Optato, Agustín aprende que la confrontación con los donatistas se debe hacer desde el vínculo íntimo entre eucaristía e Iglesia (no puede existir una eucaristía para los herejes, dado que la Iglesia está donde está la eucaristía).

Este dato va a determinar la concepción de *populus Dei*. La unidad del grupo humano no viene determinada por el hecho de encontrarse juntos en un lugar, sino por una relación sacramental: la comunidad litúrgica exterior a partir del sacramento eucarístico y la comunidad de Cristo interior e invisible, donde la primera es el *signum* de la segunda. En la misma lógica, Ratzinger irá comprendiendo que la Iglesia universal (católica) se realiza como “una”, mediante (y gracias a) la comunión en el cuerpo de Cristo. La asunción de Cristo en nosotros y la unidad de nosotros con Cristo se produce mediante la unión con su cuerpo, que es la Iglesia. Ello tiene lugar sobre todo por el sacramento de la eucaristía, que así pasa al corazón de la vida eclesial y de la eclesiología. Es lógico que a partir de aquí la tesis tradicional encuentre justificación, según la cual no sólo la Iglesia “hace” la eucaristía, sino que también la eucaristía “hace” la Iglesia. Esta convicción la repetirá de modo solemne el papa Benedicto XVI en la exhortación apostólica postsinodal *Sacramentum caritatis* (2007), que recoge los frutos del XI Sínodo de los Obispos. En el núm. 14, trata de precisar el vínculo causal entre eucaristía e Iglesia, donde reafirma que ésta vive de la eucaristía: *Sub ipsis Ecclesiae originibus subest causalis Eucharistiae impulsus*, “la eucaristía es la causa primaria, cronológica y ontológicamente, de la Iglesia”.

¹¹ JRGS, 82-90.

¹² JRGS 1, 88.

¹³ JRGS 1, 53 y ss.

En consecuencia, podemos decir que la naturaleza del Pueblo consiste en ser comunión sacramental del cuerpo de Cristo, es decir, *corpus Christi*, en sentido paulino y neumático.¹⁴ Este cuerpo no es “místico” ni difuminado, ni siquiera debe ser entendido como imagen. Es concreto y real. De este modo, queda identificada la realidad última de la Iglesia: *unus panis - unus corpus sumus multi*.¹⁵ Así, se podrá desplegar el *Christus Totus*, una de las ideas teológicas más peculiares del santo de Hipona.

En dicha tesis, se encuentran las raíces que permiten considerar la eclesiología de Agustín como una eclesiológica eucarística de la *Communio*.¹⁶ Estos logros se prolongan a otras publicaciones de Ratzinger, con la intención de contribuir a la renovación de la eclesiología de comunión de la Iglesia primitiva, que se iría abriendo camino en el itinerario conciliar. En el concepto *Iglesia* de la segunda edición del *Lexikon für Theologie und Kirche*, ofrece como definición: “La Iglesia es el pueblo que vive del Cuerpo de Cristo y que se convierte en Cuerpo de Cristo en la eucaristía”.¹⁷ Dos años después: “La Iglesia es el pueblo de Dios que se convierte en Cuerpo de Cristo”.¹⁸ Esta referencia eucarística nunca podrá desaparecer de cualquier desarrollo de la eclesiología de comunión; para evitar comprensiones meramente sociológicas o políticas recordará que, también en el marco de *Lumen Gentium*, la eclesiología de comunión es eucarística.¹⁹

Conviene observar que la imagen *cuerpo de Cristo* había quedado marginada durante siglos, por lo que su recuperación significaba una auténtica novedad. Gran parte de esta marginación se debió a la polémica antiprotestante. Efectivamente, para reaccionar frente a una concepción jurídica de la Iglesia, y a un acento desmesurado en los aspectos exteriores, la Reforma recurrió a la imagen *cuerpo de Cristo* para destacar lo más importante, el lado interior e invisible de la Iglesia (como se expresa en la *Apología de la Confesión de Augsburgo*). Por eso, desde el catolicismo, esa imagen cargaba con un lastre protestante (en cuanto relativizaba los aspectos visibles e institucionales); este prejuicio influyó en los obispos del Vaticano I para rechazar el esquema que arrancaba de esa imagen. Desde la reforma protestante, la idea de cuerpo de Cristo desapareció del concepto católico de

¹⁴ JRGS 1, 162.

¹⁵ JRGS 1, 417- 418.

¹⁶ Santiago Madrigal, “Pueblo de Dios y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia”, *Estudios Eclesiásticos*, Madrid, vol. 88, núm. 346, 2016, p. 620.

¹⁷ JRGS 8, 210.

¹⁸ JRGS 8, 299.

¹⁹ *Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen Gentium*, JRGS 8, 1579 menciona expresamente a autores ortodoxos como Nikolái Afanasieff —cuyo nombre estuvo presente en los debates conciliares— y Alexander Schmemmann.

Iglesia, como lo muestra el hecho de que las definiciones postridentinas de la Iglesia no mencionan esta idea.²⁰

Gracias a la recuperación de datos tradicionales, la imagen *cuerpo de Cristo* y sus implicaciones eucarísticas establecen una visión sacramental de la Iglesia, que enriquece la herencia escolástica y tridentina. El *pueblo de Dios* y el *cuerpo de Cristo* incluyen una dimensión visible y una invisible, un aspecto interno y otro externo, un aspecto espiritual y otro institucional. Una y otra se exigen, de modo que lo visible no se puede desvincular de aquello que, como Misterio, lo desborda, porque entonces quedaría reducido a algo meramente humano, sociológico o jurídico. La unión entre ambos niveles encuentra su clave de conjugación en la Eucaristía; desde este punto de vista, la imagen *cuerpo de Cristo* debería actuar como contraseña (*Stichwort*) para comprender a la Iglesia.²¹ Como veremos a continuación, la comunión encierra una perspectiva sacramental, con una dimensión vertical y horizontal, que se encuentran y funden en la eucaristía. Por tanto, ésta no debe ser contemplada de modo aislado, ni siquiera en la sola referencia eclesiológica, sino como clave de todo el Misterio cristiano que se hace sacramento en la historia humana.

La comunión, palabra primera de la teología y de la filosofía

A la luz de lo que hemos indicado, la comunión tiene una clara y directa referencia eucarística: “La Iglesia surge de y consiste en que el Señor se comunica a los hombres, entra en comunión con ellos y los lleva a comunión mutua. La Iglesia es la comunión de Dios con nosotros, que crea simultáneamente la verdadera comunión de los hombres entre sí”.²² La comunión horizontal, por tanto, vive de una comunión vertical que tiene su origen en el ser mismo de Dios y en su relación con la humanidad.

Esto viene apoyado porque a la vez ofrece la clave de comprensión de la realidad: el fundamento del ser es *koinonía*²³ y así es posible nuestro contacto con tal. En el origen se encuentra el logos y el ágape, lo que explica la

²⁰ J. Ratzinger, *El nuevo pueblo*, 104, 128.

²¹ En *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, JRGS 7/2, 429, advierte ya que la Iglesia no puede ser considerada según modelos políticos, sino a partir de imágenes bíblicas, concretamente Cuerpo de Cristo, que puede actuar como fórmula telegráfica de la identidad de la Iglesia, en cuyo centro está la liturgia, la unión en el cuerpo de Cristo, con una dimensión sacramental capaz de conjugar lo visible y lo invisible.

²² *Gemeinde aus der Eucahristie*, JRGS 11, 317 y ss.

²³ Eloy Bueno de la Fuente, “Logos y ágape, origen y contenido de la ‘Koinonía’”, en Javier Palos y Carlos Cremades, *Diálogos de Teología* 8, Valencia, Edicep, 2006, p. 117. Desde esta clave se debe comprender toda la producción teológica de Ratzinger, como se desarrolla en el artículo citado.

estructura dialógica de la inteligencia y del corazón humano. Verdad, bien y amor van siempre de la mano. Esta perspectiva despliega una peculiar, iluminadora y fecunda relación entre razón y fe; incluso podemos decir que en ella se alcanza una verdadera filosofía primera, libre de las insuficiencias de la metafísica y de la ontoteología, la cual evita los riesgos del nihilismo que acecha el ejercicio autónomo de la razón o el método unilateralmente positivista de la ciencia.²⁴ Como alternativa a tales posturas, la revelación cristiana ofrece una concepción (¿por qué no llamarla *filosofía primera*?) que conjuga la ontología y el personalismo, y por ello ofrece una magnífica plataforma para una teología viva y existencial. La coherencia sistemática se percibe a diversos niveles.

Dios es comunión y por tanto la ontología es comunal

La peculiaridad cristiana se puede captar comparando la *koinonía* bíblica y la *koinonía* griega. Entre los griegos (por ejemplo, *El Banquete* de Platón), se reconoce una *koinonía* entre dioses y hombres (que es a su vez el fundamento de la comunión interhumana), que se produce especialmente en el culto. Ahora bien, el anhelo escondido en esta mística no es tanto la comunión (interpersonal) cuanto la unificación o la fusión, que en el fondo es identificación más que relación libre y personal. El Nuevo Testamento presentará la comunión desde una lógica insospechada e impensable en el mundo griego: el Dios único y transcendente descubre su vida íntima, mostrando que él es en sí mismo diálogo de amor eterno, al que son invitadas las personas humanas desde su libertad y apertura.

El Dios bíblico, creador y redentor, desde su carácter personal y abierto a la relación, muestra que en el origen hay un *logos* y un amor de carácter personal que actúa en libertad y deja en libertad al ser. La realidad trinitaria de Dios muestra que no es soledad, sino éxtasis, apertura, comunicación y comunión. En Dios hay un *nosotros* que es *dia-logos*. Leída con ojos cristianos, la Biblia arranca del Padre de Jesucristo una persona, con quien se puede mantener una relación personal (yo-tú) cuando se le reza y en quien se puede confiar (por lo que se puede decir “yo creo en ti”). De este modo, el fundamento absoluto es protagonista de la relación. En consecuencia, el fundamento del ser es *koinonía*.

Este fundamento último de la *koinonía* refluye en el nivel ontológico y antropológico: si Dios mismo es relación (palabra y amor) puede abrirse a la comunicación con lo que no es divino y establecer una relación de la

²⁴ E. Bueno de la Fuente, “Logos y ágape: una propuesta de filosofía primera”, *Communio. Revista Católica Internacional*, Madrid, Nueva época, 2, 2006, pp. 9-26; esta afirmación se refería directamente a la encíclica *Deus caritas est* de Benedicto XVI, pero este documento vive del itinerario intelectual que estamos perfilando.

criatura con Él mismo. Es por eso que la relación (y, en consecuencia, la persona y la libertad) se convierte en categoría primera, tanto para la teología, como para la filosofía. El Dios que es comunión da origen a un dinamismo de comunión que abraza a todo lo que existe. Ese dinamismo adquiere todo su relieve porque se ha mostrado como acontecimiento histórico decisivo en la encarnación.²⁵

El Dios filosófico, cuando sale de la prisión de su eternidad, muestra su auténtico rostro como *logos* y *ágape*: dado que *logos* y *ágape* son personas en Dios, Dios es *dia-logos* y ser-para. Son donación originaria y radical desde el punto de vista ontológico e histórico. De este modo, la dimensión vertical y horizontal de la comunión se conjugan y se articulan sacramentalmente.

La antropología del hombre creyente

La persona es el fondo relacionalidad.²⁶ En este punto, se puede valorar que fe y ontología protagonizan un encuentro cordial y fecundo: se regalan inteligibilidad recíproca, gracias a lo cual —con la noción de persona— la revelación bíblica aporta su mayor contribución a la cultura humana. De ese encuentro fecundo, la *koinonía* queda establecida como clave de la realidad.

La *Koinonía* (y sus presupuestos) permite entender adecuadamente la antropología del hombre creyente, precisamente en un contexto cultural en el que la fe parece perder plausibilidad y quedar reducida a los márgenes del mito. La fe puede adquirir otro relieve si se la vive como respuesta al ansia humana por la comunión. El ser humano no puede vivir plenamente si se clausura en un narcisismo solipsista o si deposita su confianza última en la legalidad de las ciencias o de las tecnologías. El hombre sólo existe auténticamente gracias a la palabra, al otro, al sentido; es decir, a partir de otro, como respuesta (*Antwort*) a la palabra (*Wort*). No se satisface con saber; busca comprender la realidad en la que pueda depositar con confianza la propia vida. Ni la autoconciencia ni la sustancia pueden establecerse como lo originario o lo fundamental, porque el hombre mónada, el individuo, no alcanza el nivel de persona. Sus experiencias y preguntas radicales reclaman otro lenguaje y otras referencias, pues no puede afirmarse a partir del punto cero de una libertad vacía o de un inicio injustificado que se explique por el azar o la necesidad.

El ser humano, por ser persona, requiere alguien que le espera y le acoge, para depositar su confianza. Por eso la fe es respuesta a la interpe-

²⁵ De ahí que se pueda hablar del primado de la historia sobre la metafísica: J. Ratzinger, "Wesens und Seinstheologie", *Theologische Prinzipienlehre*, California, Ignatius Press, 1989, pp. 189 y ss.

²⁶ JRGS 4, 154 y ss.

lación y a la vez ser-con. Que haya un logos y un amor en el origen es por lo que puede adoptar la actitud de fe, porque hay un punto en el que no se alimenta de lo visible y de lo comprobable.

La *Koinonía* pertenece al núcleo de la fe también como experiencia antropológica fundamental del ser humano. La experiencia humana contiene un carácter de inconsumación, como lo muestra la carencia y la necesidad, la soledad y el anhelo de hospitalidad, la presencia de un tú que acoge o acompañe, para depositar la confianza de la propia vida y obtener una palabra de amor y de sentido. Ello lo encuentra de modo especial en un Dios personal (que es tripersonal). La confesión “creo” entraña una opción fundamental ante la realidad como tal, una forma primaria de situarse ante el ser, que no proviene simplemente de lo visible.

La cristología como koinonía

La *koinonía* también permite comprender la realidad de Jesús y el Hijo (y la realidad intrínsecamente relacional). Vive la *koinonía* respecto al Padre y su constitución personal (en dos naturalezas, con dos voluntades); establece y garantiza la *koinonía* a favor de los hombres. *1 Jn* 1, 3; *1 Cor* 1, 9; *Fil* 2, 5-11 irradian la lógica de fondo: el Hijo no se aferró a lo absoluto divino, abandonó su ser-para-sí y desplegó el dinamismo del a-favor-de. Todo es, podríamos decir, comunión. Por ello podemos proclamar: “Hemos creído en el amor” (*1 Jn* 4, 16), tal como se ha manifestado en Jesucristo: hemos sido amados primero, y por eso somos capaces de amar.

A raíz del misterio pascual, la *koinonía* muestra todo su esplendor. El Resucitado —más aún, el cuerpo del Resucitado— es apertura ilimitada, lo que lo convierte en persona en plenitud capaz de incorporar en sí a los “muchos”, el “nosotros” de los creyentes. Ello se produce gracias al protagonismo del Espíritu, que es también la *koinonía* del Padre y del Hijo, y por ello es la *koinonía* de los creyentes.

Dentro de estas coordenadas encaja todo lo que hemos dicho de la Iglesia y de la Eucaristía, a la luz de la reflexión patrística. Por tanto, la eclesiología eucarística de comunión no es un aditamento o un añadido al núcleo del misterio cristiano ni puede ser considerada como un aspecto o un capítulo particular. Con razón decía Ratzinger que hablar de la Iglesia era hablar de Dios y que la eclesiología es intrínsecamente teológica. La Eucaristía es el sacramento donde el misterio salvífico penetra y se hace realidad en la historia humana, no sólo transformando al creyente individual, sino creando una comunidad que no puede ser más que eucarística y por ello eclesial, es decir, el Cuerpo de Cristo que se realiza y manifiesta en las comunidades eclesiales concretas.

La comunión de las iglesias locales en la Iglesia Católica

Esto nos ofrece las claves para entrar a una de las cuestiones más actuales de la vida de la Iglesia, lo cual constituye la segunda de las coordenadas que pensamos tratar. Aquí se percibe la profunda inflexión que introduce la eclesiología eucarística.

A la luz de la íntima conexión de eucaristía e Iglesia —tanto desde el punto de vista cronológico como ontológico, más aún, teniendo en cuenta la prioridad causal de la eucaristía respecto a la Iglesia— es lógico que el arzobispo oriental, Elias Zoghby, defendiera en el aula conciliar la causalidad eucarística respecto a cada iglesia concreta: *Per Eucharistiam Ecclesia in populis plantatur; per Eucharistiam communitio inter homines instituitur [...] Per Eucharistiam enim Ecclesia se inserit regionibus terrarum.*²⁷ Esta lógica subyace al planteamiento de Ratzinger sobre el sentido de las iglesias locales y de la colegialidad episcopal. En el proyecto de renovación de la eclesiología a partir de la más antigua y genuina tradición, la recuperación de la *communitio ecclesiarum* ocupa un papel esencial.

La recuperación (eucarística) de la iglesia local

La recuperación de la importancia de la iglesia local, según Ratzinger, constituye una de las grandes aportaciones (que considera “sorprendente”) del Vaticano II,²⁸ que ayuda a conjugar el plural *iglesias*, las cuales ofrecen un nuevo punto de partida para la espiritualidad eclesial entre los católicos y el encuentro ecuménico con luteranos y ortodoxos. Para ello, se requiere captar el sentido teológico de la iglesia local, la cual no puede ser considerada bajo el aspecto de iglesia parcial; a diferencia de lo que sucede con un distrito administrativo de un Estado centralista, la iglesia local no puede ser vista como parte de un todo más grande, sino como realización de ese todo (esencialmente en y gracias a la Eucaristía y en el anuncio del Evangelio²⁹ —sobre lo que volveremos—).

Con el paso del tiempo, la Iglesia católica se fue relegando cada vez más, quedando en un segundo plano —el principio mismo de iglesia local—. No se percibía el uso legítimo y hasta necesario del plural *iglesias*; esta dinámica fue acompañada por la tendencia a identificar el singular *Iglesia* con una iglesia local —la de Roma—, que de hecho se confundía cada

²⁷ AS III/6, 438-440.

²⁸ “Uno de los hechos más importantes del Concilio es haber hecho honor de nuevo al plural ‘las iglesias’, que en el vocabulario de la teología católica romana había pasado a segundo término, aunque nunca hubiese desaparecido por completo”: J. Ratzinger, *El nuevo pueblo*, p. 254.

²⁹ *Ibidem*, pp. 206 y ss.

vez más con la Iglesia universal. La Iglesia se entendía como romana, con lo cual el plural sólo se usaba fuera de ella.³⁰

Sin embargo, esta dinámica no es coherente con lo que decíamos más arriba. Si la Iglesia puede ser definida como *pueblo de Dios por el cuerpo de Cristo*, ello significa que este aspecto debe determinar la autocomprensión de la Iglesia: el nuevo pueblo recibe su peculiar realidad de la cena del Señor celebrada en lo concreto, por personas concretas, es decir, la Iglesia es Cuerpo de Cristo porque recibe el cuerpo del Señor en la cena y de este centro vive. Ello no se produce en un ámbito místico o invisible, sino en lo concreto de la celebración de la comida del Señor; desde la vida real de la Iglesia existe como la comunidad de aquellos que celebran juntos la comida del Señor; por tanto, se hace patente la visibilidad de la Iglesia, si bien, según la lógica que venimos viendo, como sacramento que apunta a una dimensión misteriosa e invisible.³¹

Conjugación del singular y del plural

Sobre esta base se pueden elaborar los datos teológicos que permiten conjugar el singular y el plural de Iglesia, desde el reconocimiento de toda la consistencia eclesiológica de la iglesia local. La Iglesia se realiza en cada iglesia local, la cual no es sólo un fragmento separado de un cuerpo mayor administrativo, sino que cada una contiene la totalidad de la realidad “Iglesia”. Las iglesias locales no son oficinas de un gran aparato administrativo, sino células vivas, donde está presente el misterio entero de la vida del cuerpo único de la Iglesia, de forma que cada una puede llamarse simplemente *Ecclesia*. Dicho de modo más directo: la sola Iglesia de Dios que existe consta de iglesias particulares, donde cada una representa el todo de la Iglesia. Tales iglesias particulares realizan la Iglesia única de Dios, y no son —todas juntas, es decir, en comunión— otra cosa que la Iglesia una de Dios.³²

Esta dialéctica peculiar de Iglesia/iglesias sólo puede ser adecuadamente extendida desde la idea de comunión. Por un lado, ya hemos visto la comunión que brota de la participación en la cena del Señor. Por otro lado, la iglesia local está abierta por todos sus lados a través del vínculo de la comunión, y sólo por esta apertura, por esta inserción en la red de comunión de la Iglesia misma, puede conservar su ser de Iglesia. Esta apertura realiza la unidad de la intercomunicación. La comunión de todas las iglesias es expresión genuina y necesaria de lo católico, tal como se vivía en

³⁰ *Ibidem*, p. 111.

³¹ *Ibidem*, p. 112.

³² *Ibidem*, pp. 229 y ss.

la antigüedad cristiana. Esta red de comuniones constituye el ser y la vida de la Iglesia.³³

Este modo de entender la identidad de las iglesias locales y su relación con la Iglesia como una enriquece la visión de la comunión, de la estructura sinodal y de la catolicidad. La Iglesia, enraizada en los muchos pueblos gracias a la variedad de las *Ecclesiae*, constituye la unidad cumplida de la *Ecclesia catholica*, si mantienen la mutua comunión en el vínculo de la unidad, de la caridad y de la paz. La *communio ecclesiarum* no es mera coexistencia, sino compenetración, una *perichoresis* eclesiológica, imagen y reflejo de la *perichoresis* trinitaria.³⁴

Las tensiones de la vida concreta

Sólo desde esta experiencia de comunión se puede organizar la realidad plural de las iglesias en la Iglesia una. En el dinamismo de la *communio ecclesiarum* durante los primeros siglos, la Iglesia estaba estructurada sinodal y conciliarmente. Cada iglesia lleva en su seno una dimensión primacial: esa primacía se realiza localmente en la presidencia de la Eucaristía por parte del obispo; a nivel universal existen tres primados, entre los cuales la primacía corresponde al de Roma, si bien, durante el primer milenio, sin carácter administrativo en sentido estricto,³⁵ aunque tuviera una significación normativa para la unidad de la fe en la Iglesia.

Estos presupuestos deben ser tomados en cuenta tanto en el ejercicio del poder y de la autoridad —lo cual debe acontecer en el marco de la comunión—, como en la colegialidad y conferencias episcopales. Dicha perspectiva se ha abierto camino frente a las concepciones preconciliares. Al finalizar el Vaticano II, J. Ratzinger distingue dos tipos de teología de la colegialidad:

1) El primer tipo arranca de la Iglesia universal y del colegio en su totalidad. Desde ese presupuesto, el episcopado es entendido como el oficio de quienes asumen una responsabilidad de la Iglesia universal; asimismo, el obispo accede a su iglesia local desde el nivel (presuntamente) superior.

³³ *Ibidem*, p. 230.

³⁴ *Ibidem*, p. 423.

³⁵ *Ibidem*, pp. 156 y ss. Al obispo de Roma se le reconocía función administrativa para las iglesias de Italia, pero no para la Iglesia universal; asimismo los primados de Alejandría y de Antioquía tienen un carácter regional. Sin embargo, el obispo de Roma tiene un primado de carácter distinto respecto a la Iglesia en su conjunto. Articular este doble nivel del ministerio del obispo de Roma será el gran problema de los siglos posteriores.

2) El otro tipo, más directamente enraizado en el pensamiento patristico, toma la dirección inversa: dado que cada iglesia es verdaderamente Iglesia (a partir de la Palabra y de la Eucaristía), subraya que el obispo está a la cabeza de ésta, y desde ella tiene una significación para toda la comunidad eclesial. El mismo Papa puede ser considerado *episcopus episcoporum* por ser obispo de una iglesia concreta, la de Roma.

Para la Iglesia antigua, la idea de la totalidad del episcopado era secundaria, y sólo aparece tardíamente. La idea del colegio episcopal como sucesor del colegio de los apóstoles está ausente durante los primeros siglos; sin embargo, el dinamismo sinodal dentro de las iglesias locales sí aparece tanto en las provincias eclesiales como en los concilios particulares. En consecuencia, la intención principal de una idea de colegialidad orientada patristicamente será la restauración del organismo de las iglesias particulares en la unidad de la Iglesia universal.³⁶

En este contexto, hay que potenciar el protagonismo de las iglesias locales para hacer efectiva la comunión en la vida cotidiana. Al respecto, Ratzinger recuerda lo que relatan algunos autores de la antigüedad (Ignacio de Antioquía, Policarpo, Dionisio de Corinto), quienes muestran la vida de las iglesias y la relación entre sí. En esa línea hay que situar la posibilidad que ofrecen actualmente las conferencias episcopales, mediante las cuales se comunica una iglesia con otra. Por ejemplo: comunicar aliento en momentos difíciles, intercambiar bienes, agradecer los apoyos recibidos o, incluso, corregir cuando se emprenden caminos equivocados. La actividad sinodal es un modo de realización concreta de la colegialidad, lo cual debe hacerse siempre en la unidad que garantiza el primado del obispo de Roma.³⁷ Si el elemento colegial forma parte de la estructura constitutiva de la Iglesia, no es aceptable la opinión de quienes dicen que a las conferencias episcopales les falta fundamento teológico. La *perichoresis* entre las iglesias debe expresarse en la vida real de la Iglesia.³⁸ Ahora bien, la pluralidad puede generar desajustes o búsquedas excesivas de autonomía.

En este punto, se ha producido una inflexión en la valoración de Ratzinger (a la que aludíamos anteriormente) sobre los dinanismos sinodales de las iglesias concretas, sobre las conferencias episcopales y sobre las rela-

³⁶ *Ibidem*, pp. 207-208. Para avalar su posición, cita la opinión del teólogo ortodoxo Nikolaos Nissiotis, quien expresa una sensibilidad extendida en la tradición oriental, que se mostraba reticente de la “innovación” del Vaticano II sobre la colegialidad: “La colegialidad es una expresión muy oscura, que carece de todo fundamento bíblico e histórico”.

³⁷ Conviene desarrollar algo dicho anteriormente. El reconocimiento de la función del obispo de Roma no implica que haya que asumir algunos de los desarrollos de la Iglesia latina: al haberse hecho romana en un sentido muy específico, se ha provocado un déficit respecto al plural que debería darse en ella: *cfr.* J. Ratzinger, *El nuevo pueblo*, pp. 262 y ss.

³⁸ *Ibidem*, p. 247.

ciones entre las iglesias locales y la Iglesia universal. Esta inflexión ha sido valorada de modos diversos, ya que para unos se trata de la evolución de un teólogo progresista que se convirtió en gran inquisidor en Roma (H. Küng); para otros es un mito (H. Verweyen), y para otros, en realidad, se trata de la fidelidad a unas convicciones que adquieren una mayor explicitación cuando se imponen posiciones radicales o rupturistas (P. Pottmeier).

Al respecto, se han utilizado los conceptos de *evolución*, *involución* y *restauración*. Para establecer un juicio preciso, hay que tener en cuenta la complejidad de la situación y el abanico de posturas que fue generando la recepción del Vaticano II, algunas de ellas radicales y extremas.

En medio de ellas, el teólogo Ratzinger desempeñó diversas funciones dentro de la Iglesia, por ejemplo, teólogo, arzobispo, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y papa. Nos interesa subrayar que, desde los orígenes de su teología, se encontraban los criterios que después adquirieron relevancia al expresarse en otros juegos lingüísticos, porque son otras las circunstancias de la Iglesia.

Tales circunstancias hacen comprensible que *communio*³⁹ fuera el término utilizado como título de una revista teológica, concebida para ofrecer una palabra en el seno de los conflictos y tensiones de la Iglesia posconciliar (era clara la intención polémica respecto a los objetivos de *Concilium*), cuyos fundadores fueron Von Balthasar y de Lubac. En 1972, ya desde el primer número, se planteó *Communio* como programa de la actividad teológica y pastoral, a la luz del Vaticano II. Desde una mirada retrospectiva, veinte años después, Ratzinger explicita que se había confirmado el sentido y la necesidad de aquella iniciativa, porque la lógica de los acontecimientos condujo a una desnaturalización de la idea de comunión.

Cuando la revista comenzó su andadura, aún no había sido descubierta esa categoría por la teología progresista, focalizada en Pueblo de Dios, donde veían la auténtica innovación del Vaticano II. Posteriormente, la utilizaría para entender, de modo análogo, a Pueblo de Dios, en sentido horizontal y expresar la igualdad de todos y el derecho a decidir democráticamente, además de promover como idea sustancial una eclesiología fundada sobre la iglesia local. El Vaticano II habría superado la eclesiología jerárquica del Vaticano I sustituyéndola por una eclesiología de comunión, pero concibiendo a la Iglesia como una asociación de grupos que, en cuanto tales, son anteriores al todo y por ello deben encontrar su comunión mediante la formación de un consenso. Como se puede constatar, se desdibuja el carácter sacramental de la comunión y la anterioridad de la iniciativa divina.

En el fondo, lo que se mantiene constante es lo que ha sido el hilo conductor de nuestra exposición: una eclesiología eucarística de comunión

³⁹ *Communio como programa*, JRGS 7/2, 1112 y ss.

tiene sus exigencias intrínsecas, que no pueden ser olvidadas o relegadas. Señalaremos la doble coordenada que consideramos fundamental: la dimensión teológica (o teocéntrica) y la identidad sacramental de la Eucaristía. En virtud de la primera, el dato teológico no debe ser sacrificado a los datos o preferencias sociológicas. En virtud de la segunda, el carácter sacramental de la Eucaristía no debe ser sacrificado en aras de las iniciativas o de las urgencias humanas.

La actividad teológica de J. Ratzinger estuvo en íntima vinculación con su servicio en la Congregación de la Fe y con algunas intervenciones magisteriales de Juan Pablo II. Una referencia fundamental fue el sínodo extraordinario de los Obispos de 1985, convocado para celebrar y verificar la recepción del Vaticano II, a los veinte años de su clausura. Como resultado más visible, podemos señalar la afirmación de la comunión como categoría central del Vaticano II. No era la primera vez que se hacía tal afirmación⁴⁰ y, desde el punto de vista historiográfico, resulta cuestionable una afirmación tajante al respecto. Pero es claro el objetivo: equilibrar la unilateralidad otorgada a *Pueblo de Dios*, destacar la dimensión teológica de la Iglesia y recordar que la hermenéutica adecuada del Vaticano II requiere la lectura conjunta de las cuatro constituciones conciliares (de modo que *Gaudium et Spes* no pueda determinar la comprensión de *Lumen Gentium* al margen de *Sacrosanctum Concilium* y *Dei Verbum*).

El *Informe sobre la fe*, producto de un diálogo con V. Messori, recoge y sintetiza los focos problemáticos, conectados con nuestro tema, los cuales el cardenal Ratzinger detecta en el escenario eclesial; su juicio global tiene acentos desalentadores cuando afirma que los resultados del Concilio no habían sido los esperados.⁴¹ La raíz de la crisis la ve en la idea de Iglesia, especialmente, cuando no se percibe el Misterio que se encuentra dentro o detrás de la fachada externa.⁴² A continuación, mencionaremos los focos problemáticos para enumerar posteriormente los correctivos: *a)* respecto a la Eucaristía, no ver más que el banquete fraterno; *b)* respecto a las iglesias locales, consideradas como entidades autónomas o autosuficientes, de modo que la Iglesia universal sea entendida como federación de iglesias; *c)* respecto a las conferencias episcopales, niega que tengan un fundamento teológico que las capacite para una función magisterial; *d)* respecto a los

⁴⁰ Ángel Antón, secretario especial del Sínodo de los Obispos de 1969, escribió: “La innovación del Vaticano II de mayor transcendencia para la Eclesiología y para la vida de la Iglesia ha sido el haber centrado la teología del misterio de la Iglesia sobre la noción de comunión”: “Primado y colegialidad en la discusión del sínodo”, *Estudios eclesiásticos*, Madrid, vol. 45, 1970, p. 34.

⁴¹ JRGS 13/1, 49 y ss.

⁴² JRGS 13/1, 65 y ss.

obispos, el organigrama de las Conferencias puede disminuir su impulso misionero desde el seno de su diócesis.

Para contrarrestar estas derivaciones, se desarrollan otros criterios teológicos, de los cuales subrayamos los siguientes: *a)* ya desde muy pronto se opone a la postura de Küng, que consideraba *concilio* como definición de la Iglesia y a cada iglesia; Ratzinger arguye que la Iglesia no es una asamblea deliberativa; es más bien la asamblea que se reúne en torno a la Palabra y al Señor hecho alimento, la participación anticipada del banquete de las bodas de Dios;⁴³ *b)* se propone la anterioridad, ontológica y cronológica, de la Iglesia universal respecto a las iglesias concretas, lo cual significa que no es pensable la existencia autónoma de las iglesias particulares (*Comunionis notio*); *c)* con base en ello, *Apostolos Suos* niega la comprensión de las conferencias episcopales como instancia intermedia entre la sede apostólica y las diócesis,⁴⁴ por lo que no pueden absorber el papel de los obispos ni pretender capacidad magisterial;⁴⁵ *d)* la colegialidad episcopal implica no sólo la comunión sacramental, sino también la comunión jerárquica, tal como lo había expresado el Vaticano II; *e)* la reafirmación del único sujeto Iglesia a través de todas las renovaciones o reformas que experimenta a lo largo de la historia, de modo que se excluya cualquier tipo de ruptura, como si pudiera hablar de una Iglesia preconiliar y de otra Iglesia posconiliar.

En estas cuestiones se condensan los grandes debates del proceso de recepción del Vaticano II. En sus tomas de postura, como reacción, J. Ratzinger subraya un aspecto ya presente en sus primeros escritos, pero que adquieren más relieve en un nuevo contexto polémico. Este aspecto se refiere directamente al sentido y a la función de la Eucaristía, la cual permitía desarrollos más amplios y matizados, como hemos visto. Ahora se desarrolla sobre todo una dimensión de la Eucaristía (que también corre el riesgo de ser unilateral): “La Eucaristía es para cada iglesia local el lugar de la incorporación en el único Cristo, la unidad de todos los que comulgan en la *Communio* universal. La Eucaristía no surge de la iglesia local ni finaliza en ella. Indica siempre de nuevo que Cristo Jesús llega a nosotros desde fuera atravesando nuestras puertas cerradas; viene continuamente desde fuera, desde el Cuerpo de Cristo uno y total, llegando hasta nosotros y conduciéndonos a su interior”.⁴⁶

⁴³ JRGS 7/1, 99 y ss.

⁴⁴ E. Bueno de la Fuente, “Las conferencias episcopales en el pensamiento de Francisco, en Jacinto Núñez y Gonzalo Tejerina (eds.), *Conferencias episcopales: orígenes, presente y perspectivas. A los 50 años de la creación de la conferencia episcopal española*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2017, p. 226.

⁴⁵ Cfr. J. Ratzinger, “Presentación de *Apostolos Suos*”, *L'Osservatore Romano*, 24 de julio de 1998, 6.

⁴⁶ *Die Ekklesiologie*, JRGS 8, 1578.

Referencias

- Aboín, Gregorio, “La causalidad eucarística de la Iglesia”, *Dissertationes Theologicae*, Madrid, vol. 19, 2016.
- Antón, Ángel, “Primado y colegialidad en la discusión del sínodo”, *Estudios Eclesiásticos*, Madrid, vol. 45, 1970.
- Bueno de la Fuente, Eloy, “Logos y ágape, origen y contenido de la ‘Koinonía’”, en Javier Palos y Carlos Cremades, *Diálogos de Teología* 8, Valencia, Edicep, 2006.
- “Logos y ágape: una propuesta de filosofía primera”, *Communio. Revista católica internacional*, Madrid, Nueva época, 2, 2006.
- “Las conferencias episcopales en el pensamiento de Francisco”, en Jacinto Núñez y Gonzalo Tejerina (eds.), *Conferencias episcopales: orígenes, presente y perspectivas. A los 50 años de la creación de la conferencia episcopal española*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2017.
- Blanco, Pablo, “Mysterium, communio et sacramentum. La eclesiología eucarística de Joseph Ratzinger”, *Annales Theologici*, Roma, vol. 25, núm. 2, 14, 2011.
- *Benedicto XVI y el Concilio Vaticano II. De la historia a la hermenéutica*, Pamplona, EUNSA, 2022.
- De Lubac, Henri, *Corpus Mysticum. L’Eucharistie et l’Église au Moyen Age*, París, Aubier, 1949.
- Madrigal, Santiago, “Pueblo de Dios y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia”, *Estudios Eclesiásticos*, Madrid, vol. 88, núm. 346, 2016.
- Ratzinger, Joseph, *El nuevo Pueblo de Dios*, Barcelona, Herder, 1972.
- *Theologische Prinzipienlehre*, Múnich, E. Wewel, Verlag, 1982.
- “Wesens und Seinstheologie”, *Theologische Prinzipienlehre*, California, Ignatius Press, 1989.
- “Presentación de Apostolos Suos”, *L’Osservatore Romano*, 24 de julio de 1998, 6.
- Schaller, Christian, “La eclesiología del Concilio Vaticano II en los escritos de Joseph Ratzinger”, *Scripta Theologica*, vol. 46, 2014.
- Weiler Thomas, *Volk Gottes-Leib Christi: Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluss auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Maguncia, Grünewald, 1997.



Benedicto XVI, misionero de la universidad

Gabriel González Nares*

Resumen

Joseph Aloisius Ratzinger fue obispo, pontífice y profesor la mayor parte de su vida. Como escolar germánico y agustiniano, llevó su marca filosófica al pontificado, por lo que se le puede pensar como un misionero universitario. La universidad es uno de los campos de misión más difíciles, pero también más fructíferos, razón por la cual Ratzinger se desempeñó de maravilla como un misionero de la universidad, pues supo tener la mentalidad adecuada, las herramientas necesarias y los propios planes para prosperar.

Este artículo propone cuatro aspectos fundamentales para reconocer a Ratzinger como un misionero de la universidad: *a)* el reconocimiento de la universidad como territorio de misión; *b)* la consideración de la universidad como el lugar de la diversidad; *c)* el encuentro con la verdad que no se intercambia por discursos culturales, y *d)* la apertura al diálogo a la luz de la verdad.

PALABRAS CLAVE

Misión, universidad, diálogo, verdad, Benedicto XVI.

Abstract

Joseph Aloisius Ratzinger was bishop and pontiff. Above everything else, he was a professor, most of his life.. As a German and augustinian scholar he took his philosophic personal mark to his pontificate. He can be thought of as a missionary of the university. The university is one of the most difficult mission terrains, and one of the most fruitful. Ratzinger was a wonderful uni-

* Universidad Panamericana, México.

versity missionary. He had the adequate mindset, the necessary tools and the proper plans to give fruits. This paper proposes four foundational aspects to recognize Ratzinger as missionary of the university: the acknowledgement of the university as a mission terrain, the consideration of university as the place of diversity, the encounter with the truth that is not exchanged for cultural speeches, and the openness to dialogue in the light of the truth.

KEYWORDS

Mission, university, dialogue, truth, Benedixt XVI

Joseph Ratzinger fue obispo, pontífice y profesor la mayor parte de su vida. El balance entre la vida académica y el servicio pastoral sólo se da en individuos contados; sin duda, Ratzinger perteneció a ellos. Cuando llegó su tiempo de servir como obispo de Roma, lo hizo desde su tradición académica. Como escolar germánico y agustiniano, llevó su marca filosófica personal al pontificado.

Muchas veces se piensa en Ratzinger como el académico brillante impartiendo clases en Tubinga o Ratisbona; no obstante, durante ese tiempo, Ratzinger no viajó mucho fuera de Europa, así que sería difícil pensarlo como un misionero, si por misionero se entiende a un sacerdote en sotana blanca, en medio de junglas y fieras llevando el Evangelio a naciones diversas. El mandato de Jesús es claro: “Vayan y anuncien la Buena nueva a todas las naciones” (Mc, 16, 15). El Señor Jesús no tiene en mente un estereotipo de misionero. Todos los cristianos son misioneros, por definición, pues todos son enviados a dar testimonio de Cristo en todos los ámbitos de la existencia humana; Ratzinger, naturalmente, no fue la excepción. Como mencionamos, él fue un misionero universitario, ya que cada cristiano es enviado en su propio ámbito a dar testimonio de Cristo, y, en consecuencia, cada ámbito de trabajo es campo de misión. La universidad es uno de los campos de misión más difíciles, pero también más fructíferos, y Ratzinger se desempeñó de maravilla como un misionero de la universidad.

Pasemos de lleno a cada uno de los aspectos para identificar por qué Ratzinger fue un misionero de la universidad.

La universidad es territorio de misión

Joseph Ratzinger (1927-2022) primero estudió en el seminario de Traunstein y en el de Frisinga, en Baviera. Para alcanzar el grado de doctor, en la Universidad Ludwig-Maximilian en 1951, hizo la tesis de “El Pueblo y la casa de Dios en la doctrina de la Iglesia de San Agustín” (*Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*). Luego de su tesis de habilitación, dedicada a la teología política de San Buenaventura en 1957, comenzó a impartir clases de teología en la Universidad de Bonn, en 1959. Con estas bases, pasó

al Concilio Vaticano II como *peritus* del cardenal Frings, de 1962 a 1965. En el contexto intenso del Concilio, y en la conmoción cultural de los sesenta, Ratzinger tuvo la capacidad de dialogar con las novedades filosóficas y sociales estando firme en sus convicciones y en los fundamentos cristianos. Por ello, estuvo en contacto con teólogos tan diversos como Karl Rahner, Yves Congar, Dietrich von Hildebrand y el polémico Hans Küng.

En 1968, Ratzinger publicó su obra quizá más famosa: *Introducción al cristianismo (Einführung in das Christentum)*, una síntesis de las verdades fundamentales que el cristianismo profesa en el credo de los apóstoles. Posteriormente, regresó a Alemania a impartir clases a la Universidad de Ratisbona en 1969, junto con su ministerio sacerdotal, hasta que fue consagrado obispo de Múnich-Frisinga, en 1977. San Juan Pablo II lo constituyó como prefecto de la Sagrada Congregación para la doctrina de la Fe en 1981, cargo que sostuvo hasta 2005, año en que fue elegido como Papa con el nombre de Benedicto XVI.

Así, con vastos años de reflexión y docencia universitaria, Ratzinger llegó a ocupar un alto puesto en la administración de la Iglesia, incluso si su vocación tuvo una inclinación contemplativa y docente. Independientemente de su trabajo en la curia romana, Ratzinger fue profesor universitario; por eso, siempre pensó que la universidad es el lugar propio para discutir en buscar la verdad. No en vano su lema episcopal fue *Cooperatores veritatis*, “colaboradores de la verdad”; incluso, en su escudo llevó el espíritu universitario de la búsqueda de la verdad.

Ya como Papa, tuvo varios encuentros con académicos de diversas universidades; por ejemplo, el diálogo que Benedicto XVI preparó para los alumnos de la Sapienza de Roma en 2008 —que tuvo que ser cancelado— y en varias universidades españolas en 2011.

En el primer discurso, Benedicto XVI afirma: “el verdadero origen de la universidad está en el afán de conocimiento propio del hombre. Naturalmente, el hombre quiere saber qué es todo aquello que le rodea, quiere la verdad.”¹ En estas líneas, se hacía una remembranza de cómo la Sapienza había sido fundada por el papa Bonifacio VIII en la Edad Media como una universidad pontificia. Pero en la Modernidad ya secularizada, la Sapienza no debe renunciar a su vocación por la búsqueda de la verdad y su compartimiento:

Es cierto que en otros tiempos la “Sapienza” era la universidad del Papa, pero hoy es una universidad laica, con la autonomía que, sobre la base de su mismo concepto fundacional, siempre ha formado parte de su naturaleza de universidad, la cual debe estar vinculada exclusivamente a la autoridad

¹ Delegación de pastoral universitaria de Madrid, 2011, p. 8.

de la verdad. En su libertad frente a autoridades políticas y eclesiásticas, la universidad encuentra su función particular, precisamente también para la sociedad moderna, que necesita una institución de este tipo.²

En esta aclaración sobre la universidad, sobresalen dos nociones, verdad y libertad: la universidad es el lugar donde se busca la verdad con libertad. Una vez encontrada, ella es la que tiene la autoridad para guiar, con la razón, las discusiones, el diálogo y el estilo de vida de estudiantes y profesores. De tal modo que la sociedad puede tener una guía gracias a la labor universitaria, en verdad y con libertad.

Sabemos que la búsqueda racional de la verdad comenzó en la Grecia clásica con la filosofía, personificándose con Sócrates —el buscador de la verdad—, pero después llegó el encuentro de la razón natural humana con la razón divina creadora. El monoteísmo que razona propició este encuentro; primero, a manos de los judíos helenistas; luego, a manos de las primeras comunidades cristianas que habían conocido a Cristo, quien se presentó como el logos divino hecho hombre. Si bien el ámbito clásico dio pie a la vida contemplativa y a la vida activa, el cristianismo dio la posibilidad de construir una civilización de bien y de la verdad, gracias al encuentro con la encarnación de Cristo, lo que implica un compromiso existencial. Por eso Benedicto XVI comenta:

Es necesario dar un paso más. El hombre quiere conocer, quiere encontrar la verdad. La verdad es ante todo algo del ver, del comprender, de la *theoria*, como la llama la tradición griega. Pero la verdad nunca es sólo teórica [...] Pero la verdad significa algo más que el saber: el conocimiento de la verdad tiene como finalidad el conocimiento del bien. Éste es también el sentido de la interrogante socrática: ¿Cuál es el bien que nos hace verdaderos? La verdad nos hace buenos, y la bondad es verdadera: éste es el optimismo que reina en la fe cristiana, porque a ella se le concedió la visión del *Logos*, de la razón creadora que, en la encarnación de Dios, se reveló al mismo tiempo como el Bien, como la Bondad misma.³

El encuentro entre fe y razón de la cultura cristiana y mediterránea propició la fundación de la universidad medieval, como la Sapienza, con cuatro facultades y métodos didácticos. La razón y la fe se encontraron en

² Discurso preparado por el santo padre Benedicto XVI para el encuentro con la universidad de Roma "la Sapienza" [en línea], 2008, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza.html

³ *Idem.*

el ámbito de la sabiduría humana como dos disciplinas complementarias. Decía Benedicto XVI —citando al rey Alfonso X, el Sabio—: la universidad medieval nació así como “ese ayuntamiento de maestros y escolares con voluntad y entendimiento de aprender los saberes”.⁴ Desde su origen, la universidad ha sido un lugar de misión porque es el lugar del diálogo para buscar la verdad. Como en el Areópago, que visitó san Pablo en Atenas, la universidad es un lugar de muchas opciones y opiniones que buscan la rectoría de la verdad. El encuentro con la verdad trascendente y el logos Cristo permite la entrada a la felicidad definitiva y al sentido de esta búsqueda humana.

Por su parte —como ya mencionamos—, la misión de la universidad es estar abierta a la verdad y manifestar al mundo en sus diferentes ciencias y facultades; pero, como campo de misión cristiana, también corre el riesgo de desnaturalizarse si se pierde el diálogo entre fe y razón. Por eso, Benedicto XVI mencionaba lo siguiente: “Hoy, el peligro del mundo occidental —por hablar sólo de éste— es que el hombre, precisamente teniendo en cuenta la grandeza de su saber y de su poder, se rinda ante la cuestión de la verdad. Y eso significa al mismo tiempo que la razón, al final, se dobla ante la presión de los intereses y ante el atractivo de la utilidad, y se ve forzada a reconocerla como criterio último.”⁵

De este modo, la universidad surge como lugar del encuentro entre fe y razón, y por ello, desde sus orígenes, es un campo de misión. El punto importante es no permitir que el campo de misión se desnaturalice ni quedarse con ideas y prácticas del pasado. Hace falta mantener el campo universitario de misión con su propia vitalidad, cosa que Ratzinger siempre supo bien.

Multiculturalidad y diversidad

El segundo aspecto a reflexionar sobre el Ratzinger misionero es el de la multiculturalidad y la diversidad. Así como la universidad es la casa donde se busca y se enseña la verdad, también es la casa con muchos habitantes que la investigan mediante diferentes métodos y ciencias. Ratzinger siempre fue un apoyo de las ciencias particulares y naturales.

En 1978, se convirtió en miembro de número de la Pontificia Academia de las Ciencias. Durante su pontificado abrió varias sesiones plenarias en esta prestigiosa academia. En la sesión de apertura de 2008, Benedicto

⁴ Discurso en la Basílica de San Lorenzo del Escorial, [en línea], 2011 https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20110819_docenti-el-escorial.html

⁵ Discurso preparado por el santo padre Benedicto XVI para el encuentro con la universidad de Roma “la Sapienza” [en línea], 2008.

XVI agradeció a los académicos y los invitó a reflexionar sobre el origen del cosmos y de las ciencias, desde la perspectiva ontológica, ya que las ciencias naturales estudian aspectos concretos y fenómenos naturales; pero todas ellas tienen sentido, porque todas las entidades tienen una causa fundamental. Esta causa y principio ontológico hace que las cosas contingentes sean, y puedan ser razonables y ordenadas:

El mundo, lejos de tener su origen en el caos, se parece a un libro ordenado: es un cosmos. A pesar de algunos elementos irracionales, caóticos y destructores en los largos procesos de cambio en el cosmos, la materia como tal se puede “leer”. Tiene una “matemática” ínsita. Por tanto, la mente humana no sólo puede dedicarse a una “cosmografía” que estudia los fenómenos mensurables, sino también a una “cosmología” que discierne la lógica interna y visible del cosmos.⁶

De esta propuesta, se sigue la posibilidad de poner orden en la diversidad de las ciencias. En tanto haya un fundamento ontológico principal, puede haber jerarquía, así como independencia de cada una de ellas. La armonía entre las ciencias que se estudian en la universidad habla de la existencia de Dios como un fundamento principal que no impide la formación independiente de cada ciencia. Benedicto XVI lo explicaba así:

Al principio tal vez no somos capaces de ver la armonía tanto del todo como de las relaciones entre las partes individuales o su relación con el todo. Sin embargo, siempre hay una amplia gama de acontecimientos inteligibles, y el proceso es racional en la medida que revela un orden de correspondencias evidentes y finalidades innegables: en el mundo inorgánico, entre microestructuras y macroestructuras; en el mundo orgánico y animal, entre estructura y función; y en el mundo espiritual, entre el conocimiento de la verdad y la aspiración a la libertad. La investigación experimental y filosófica descubre gradualmente estos órdenes; percibe que actúan para mantenerse en el ser, defendiéndose de los desequilibrios y superando los obstáculos. Y, gracias a las ciencias naturales, hemos ampliado mucho nuestra comprensión del lugar único que ocupa la humanidad en el cosmos.⁷

Esta comprensión de la diversidad e independencia de las ciencias permitió a Benedicto XVI considerar que en la universidad se vive el diálogo mediante la diversidad. El pilar es la búsqueda de la verdad, sobre todo, en sus orígenes más profundos y en el sentido de la existencia humana.

⁶ *Idem.*

⁷ *Idem.*

Este sentido ha de encontrarse más allá del mundo, pero comenzando en él. Por ello se ve en el mundo, pero a partir de una fuente trascendente, de la que el ser humano es capaz.

Búsqueda de la verdad, no del discurso

Como casa donde se busca y se estudia la verdad, la universidad está llamada a dar un estilo de vida íntegro a sus miembros. Vivir para la verdad implica dejar atrás todas las hipótesis que fuesen falsas y optar por las posibilidades de vivir al margen de ésta. En consecuencia, la vida universitaria es la experiencia de un profundo compromiso con la verdad, así como el gozo de su asombro. Esta experiencia es la vivencia de la libertad en el seno de la verdad. Sólo puede vivir en libertad quien se compromete con la verdad, no el que vive en el seno de la falsedad. El encuentro con el logos-Cristo permite esta posibilidad de vida: “La verdad nos hace buenos y la bondad es verdadera: éste es el optimismo que reina en la fe cristiana, porque a ella se le concedió la visión del logos, de la Razón creadora que, en la encarnación de Dios, se reveló al mismo tiempo como el Bien, como la Bondad misma. Así pues, en el origen de la universidad están tanto la búsqueda de la verdad por medio de la razón como la alegría de la fe que revela la bondad intrínseca de toda verdad.”⁸

En estas líneas se puede ver cómo el bien, la verdad y la libertad van de la mano. Quien busca la verdad busca el bien; la encuentra con libertad y la vive en la felicidad. En este sentido, la vocación universitaria, como campo de misión, se convierte en una referencia para la sociedad en general. De modo que la vida universitaria no es un lugar apartado donde no hay problemas ni una “torre de marfil”, donde los académicos enajenados viven de espaldas a la sociedad del mundo con sus problemas. Y es ahí donde aparece uno de los aspectos más valiosos de la filosofía de la educación ratzingeriana. Por una parte, queda claro que la universidad es la casa donde se busca y se enseña la verdad. Es campo de misión donde se puede encontrar al logos-Cristo y su propuesta de vida. Por ello la universidad no puede convertirse en el lugar de la educación tecnocrática, como un mero ambiente profesionalizante. Ante tal situación, el Papa aclaraba el siguiente punto en el que la educación profesionalizante es vista como insuficiente por sí misma. El conocimiento y el ejercicio de la profesión es un instrumento. Ella no es una finalidad por sí misma, sino uno de los aspectos que tiene la vida humana entre lo familiar, lo afectivo, lo religioso, lo estético y demás. Es bueno que las universidades formen a profesionales competentes, pero lo mejor es que formen personas capaces de conocer la verdad y

⁸ Delegación de pastoral universitaria de Madrid, *Claves del pensamiento de Benedicto XVI sobre la Universidad*, Madrid, 2011, p. 9

amarla con consecuencias existenciales. El profesor universitario debe ser el ejemplo de tal estilo de vida:

Pero ¿dónde encontrarán los jóvenes esos puntos de referencia en una sociedad quebradiza e inestable? A veces se piensa que la misión de un profesor universitario sea hoy exclusivamente la de formar profesionales competentes y eficaces que satisfagan la demanda laboral en cada preciso momento. También se dice que lo único que se debe privilegiar en la presente coyuntura es la mera capacitación técnica. Ciertamente, cunde en la actualidad esa visión utilitarista de la educación, también la universitaria, difundida especialmente desde ámbitos extrauniversitarios. Sin embargo, vosotros que habéis vivido como yo la Universidad, y que la vivís ahora como docentes, sentís sin duda el anhelo de algo más elevado que corresponda a todas las dimensiones que constituyen al hombre. Sabemos que cuando la sola utilidad y el pragmatismo inmediato se erigen como criterio principal, las pérdidas pueden ser dramáticas: desde los abusos de una ciencia sin límites, más allá de ella misma, hasta el totalitarismo político que se aviva fácilmente cuando se elimina toda referencia superior al mero cálculo de poder. En cambio, la genuina idea de Universidad es precisamente lo que nos preserva de esa visión reduccionista y sesgada de lo humano.⁹

Este pensamiento sintetiza de modo muy claro la primacía que la contemplación de la verdad teórica tiene sobre el uso de la verdad técnica. La primera es el fundamento de la segunda, pero esto no significa que la universidad sea el templo de la inoperancia. Al contrario, ella está llamada a ser el sitio donde se armonice la contemplación con la práctica y con la creatividad. La triple armonía está guiada por el respeto a la verdad, pues en la universidad, como casa de la verdad, se ha de vivir según la verdad, con sus consecuencias. No es consecuente vivir a espaldas de la verdad en la universidad, ni intercambiar su lugar primordial por el de los discursos, cualesquiera que sean. Por eso, en el mismo encuentro con universitarios, decía el Papa:

En efecto, la Universidad ha sido, y está llamada a ser siempre, la casa donde se busca la verdad propia de la persona humana. Por ello, no es casualidad que fuera la Iglesia quien promoviera la institución universitaria, pues la fe cristiana nos habla de Cristo como el Logos por quien todo fue hecho (*cfr. Jn 1,3*), y del ser humano creado a imagen y semejanza de Dios. Esta buena noticia descubre una racionalidad en todo lo creado y contempla al hombre como una criatura que participa y puede llegar a reconocer esa racionalidad.

⁹ Discurso en la Basílica de San Lorenzo del Escorial, [en línea], 2011.

La Universidad encarna, pues, un ideal que no debe desvirtuarse ni por ideologías cerradas al diálogo racional, ni por servilismos a una lógica utilitarista de simple mercado, que ve al hombre como mero consumidor.¹⁰

Apertura al diálogo

En último lugar, aparece la capacidad de tener apertura al diálogo como elemento fundamental de la vida universitaria. En la casa donde se estudia la verdad, se necesita hablar el lenguaje del diálogo, el cual pide que se reconozca al interlocutor como un ser valioso con algo importante que decir. Es por eso que aparece la hermenéutica como herramienta principal para hacer diálogo. Aplica la hermenéutica quien quiere entender las intenciones y el mensaje de su interlocutor. Y, siguiendo el pensamiento de H. G. Gadamer sobre el principio hermenéutico de caridad para asumir que el interlocutor es valioso, Ratzinger asume que la vida universitaria necesita apertura al diálogo. En esta línea germánica, en la tradición de Gadamer y de Heidegger, el diálogo entre Ratzinger y Habermas dio el fruto de la comprensión del diálogo como una forma razonable de usar la palabra. La fe, abierta a la razonabilidad como *fides quaerens intellectum*, también puede participar en el diálogo de las diferentes ciencias. Ratzinger retomó esta reflexión de Habermas, pero al respecto del diálogo político, que es semejante al universitario:

Respecto a esta “forma razonable”, afirma que no puede ser sólo una lucha por mayorías aritméticas, sino que debe caracterizarse como un “proceso de argumentación sensible a la verdad” (*wahrheitssensibles Argumentationsverfahren*) [...] La sensibilidad por la verdad se ve siempre arrollada de nuevo por la sensibilidad por los intereses. Yo considero significativo el hecho de que Habermas hable de la sensibilidad por la verdad como un elemento necesario en el proceso de argumentación política, volviendo a insertar así el concepto de verdad en el debate filosófico y en el político.¹¹

Establecer la capacidad del diálogo es abrirse a ser corregido. De este modo, puede triunfar la verdad sobre la apariencia; para que esto suceda, debe prevalecer la humildad, así como la independencia de las perspectivas de los interlocutores que dialogan. Si ella no subsiste, no puede haber posibilidad de complementación. Los dos interlocutores tienen autoridades distintas, según sus intereses y estudios; por ejemplo, el médico sabe de medicina, el ingeniero de ingeniería y así, por lo que uno puede corregir al

¹⁰ *Idem.*

¹¹ Discurso preparado por el santo padre Benedicto XVI para el encuentro con la universidad de Roma “la Sapienza” [en línea], 2008.

otro si se equivoca y puede existir un mutuo crecimiento de horizontes de la verdad. Ratzinger recordaba esta dinámica en el ámbito medieval de las facultades universitarias de filosofía y de teología:

Se podría decir que éste es el sentido permanente y verdadero de ambas facultades: ser guardianes de la sensibilidad por la verdad, no permitir que el hombre se aparte de la búsqueda de la verdad. Pero ¿cómo pueden dichas facultades cumplir esa tarea? Esta pregunta exige un esfuerzo permanente y nunca se plantea ni se resuelve de manera definitiva. En este punto, pues, tampoco yo puedo dar propiamente una respuesta. Sólo puedo hacer una invitación a mantenerse en camino con esta pregunta, en camino con los grandes que a lo largo de toda la historia han luchado y buscado, con sus respuestas y con su inquietud por la verdad, que remite continuamente más allá de cualquier respuesta particular.¹²

En este sentido, las diversas profesiones y ciencias, como las diversas facultades universitarias medievales, tienen la capacidad de establecer un diálogo entre ellas. En ese diálogo, se presupone un encuentro con la verdad, de modo que todos los horizontes compartidos por las ciencias crezcan y se ayuden mutuamente.

Conclusión

Así, Benedicto XVI, como el papa misionero universitario en los cuatro aspectos fundamentales mencionados, siempre vio la universidad como territorio de misión, donde se puede encontrar al logos-Cristo. Igualmente porque reconoció a la universidad como el lugar de encuentro de muchas culturas, ciencias, profesiones y perspectivas. De ahí surge la capacidad de encontrar la verdad sin intercambiarla por discursos culturales. Al final, Benedicto XVI tuvo la capacidad de tener apertura al diálogo, que sólo es posible gracias al encuentro con la verdad, que el cristiano encuentra en Cristo.

¹² *Idem.*

Referencias

- Delegación de pastoral universitaria de Madrid, *Claves del pensamiento de Benedicto XVI sobre la Universidad*, Madrid, 2011.
- Discurso preparado por el santo padre Benedicto XVI para el encuentro con la universidad de Roma “la Sapienza” [en línea], https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza.html, 2008.
- Discurso en la Basílica de San Lorenzo del Escorial [en línea], https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20110819_docenti-el-escorial.html, 2011.
- Discurso del Santo Padre Benedicto XVI, a la asamblea plenaria de la Academia Pontificia de Ciencias [en línea], https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081031_academy-sciences.html, 2011.



Acompañamiento espiritual y los aportes de la psicología humanista-existencial

Baltazar Santillán Muñoz, Sch. P.*

Resumen

A continuación, presentaré de forma sintética mi trabajo de tesis cuyo tema es el acompañamiento espiritual y las aportaciones de la psicología humanista-existencial. El objetivo es exponer y analizar cómo tal corriente psicológica puede enriquecer desde su visión del hombre y sus técnicas en la práctica terapéutica al ministerio eclesial del acompañamiento espiritual. El hilo conductor gira en torno a la riqueza que puede tener la interdisciplinariedad de estos dos saberes para el crecimiento íntegro del hombre. Aclaro que no deben confundirse ni perderse uno en el otro, pues sus finalidades son distintas: en el acompañamiento espiritual, la finalidad es el crecimiento de la persona en el seguimiento de Cristo; en la terapia psicológica, se busca la salud mental y el crecimiento cognoscitivo del hombre.

PALABRAS CLAVE

Acompañamiento espiritual, psicología humanista-existencial, ministerio, iglesia, interdisciplinariedad

* Universidad Intercontinental, México.

Abstract

In this article I present in a synthetic way my thesis work that has as its theme Spiritual Accompaniment and the contributions of Humanist-Existential Psychology, my objective will be to analyze and expose how the aforementioned current of psychology can enrich from its vision of man and his techniques in therapeutic practice to the ecclesial ministry of Spiritual Accompaniment. The common thread revolves around the richness that the interdisciplinarity of these two types of knowledge can have for the integral growth of man himself. I clarify that they should not be confused or lost in each other, since their purposes are different: in Spiritual Accompaniment the purpose is the growth of the person in the following of Christ; in psychological therapy the mental health and cognitive growth of man are sought.

KEYWORDS

Accompaniment spiritual, Psychology humanistic-existential, ministry, church, interdisciplinarity

En el primer apartado, titulado “Fundamento teológico y pastoral del acompañamiento espiritual”, presentaré en qué consiste el ministerio de la Iglesia. Comenzaré por exponer su fundamento en las Sagradas Escrituras: desde el Antiguo Testamento, con la presencia de Yahvé junto al pueblo de Israel, hasta el Nuevo Testamento, cuando Jesús camina, cura y confronta a sus discípulos. También muestro qué se entiende por *acompañamiento espiritual*, un encuentro entre hermanos, donde el Espíritu Santo busca que quien sea acompañado crezca en el seguimiento de Cristo.

Por otra parte, explico cómo el acompañamiento espiritual ha pasado por crisis tanto a nivel conceptual como pastoral, y por qué he optado por el término *acompañamiento* en lugar de *dirección espiritual*. Posteriormente, hablaré de los participantes en este conducir: acompañante, acompañado y Espíritu Santo.

En el segundo apartado, hago una exposición de la corriente humanista-existencial, donde presentaré a dos autores emblemáticos: Carl Rogers y Viktor Frankl. De cada uno, expondré en qué consiste su práctica terapéutica, algunos conceptos básicos y actitudes que piden a los terapeutas para su ejercicio profesional, pues desde Rogers es la terapia centrada en el cliente y desde Viktor Frankl es la logoterapia.

En el tercer apartado, que concierne a los aportes de la psicología al acompañamiento espiritual, comenzaré por presentar y analizar cuáles pueden ser las contribuciones de Carl Rogers, Viktor Frankl y Robert Car-khuff aplicados al acompañamiento espiritual. Lo anterior se refiere a las actitudes que desde esta corriente se pide a los terapeutas y las herramien-

tas que éstos utilizan en sus procesos de acompañamiento psicológico, lo cual veremos más a fondo.

Fundamento teológico y pastoral del acompañamiento espiritual. Antiguo Testamento: Dios acompaña a su pueblo

Dios acompaña a su creación; no la abandona. Se manifiesta con su Palabra, con los acontecimientos de la historia y con la mediación de hombres y mujeres. Dios se revela en *Ex 3, 14* con el nombre de *Yahvé* que en las traducciones más tradicionales se traduce como “Yo soy el que soy”, lo cual no resulta del todo comprensible. No obstante, *Ex 3, 15* nos da un poco de claridad cuando menciona que estuvo junto a los padres en sus caminos. Esto nos lleva a pensar que Dios no sólo revela su nombre, sino su identidad; por lo tanto, lo propio de *Yahvé* es su presencia, el constante acompañamiento de su pueblo. Entonces, la revelación de sí mismo que hace *Yahvé* es más fiel si se traduce como “Yo soy el que estoy”.¹

Dios acompaña a su pueblo por el desierto y su presencia se da por múltiples signos: la columna de fuego, la nube, las codornices y el maná. La tienda del Encuentro es un signo de la presencia del Dios que está con su pueblo hasta llegar a la tierra prometida. El gran amor que muestra la figura de Moisés sirve de modelo al acompañante espiritual para caminar al ritmo de quien acompaña.

En el Nuevo Testamento: Jesús maestro

En el Nuevo Testamento, todos están llamados a la conversación íntima con Dios, para ser dirigido por el Espíritu Santo. Durante la vida de Jesús, todas sus acciones son acompañadas por el Padre, y Él a su vez acompaña a sus discípulos, a quienes después mandará a misionar para ser acompañantes de otros.

Jesús no sólo acompaña a sus discípulos, sino también a hombres y mujeres, ricos y pobres en sus procesos de conversión, sin interesarle la condición de éstos, aunque privilegie a unos. Lo importante es la búsqueda de una vida nueva; por ejemplo, en el Evangelio de Juan, encontramos a Nicodemo (*Jn 3, 1-21*), quien busca el consejo de Jesús para poder renacer del Espíritu; busca pasar de las tinieblas a la luz mediante un diálogo confrontante.

Debo resaltar que el Espíritu Santo es el protagonista y quien precede el movimiento hacia una vida nueva. El mismo Jesús muestra esta dinámica, pues como modelo de acompañante, antes de ser acompañante se ha

¹ Pablo Andiñach, *Introducción hermenéutica al Antiguo Testamento*, Navarra, Verbo Divino, 2012.

dejado acompañar por el Padre.² Considero que esto es muy importante, porque antes de acompañar, quien ejerza este ministerio debe ser acompañado por el Espíritu o la comunidad, más específicamente, un hermano, en el cual se manifiestan los dos anteriores.

Jesús formó una comunidad de discípulos que experimentaron su acompañamiento, es decir, el amor, la cercanía y la sanación, donde el pastor va delante de sus ovejas y ellas escuchan su voz (*Jn 1, 10*). El relato bíblico de los discípulos de Emaús (*Lc 24, 13-35*) nos presenta la pedagogía de Jesús: “Sale al encuentro de los discípulos y se pone a caminar junto a ellos, acompañando el paso de sus vidas, iluminándolas con la luz de su Palabra y con su presencia que se hace Pan que se parte y se comparte”.³

En su primera carta, san Juan dirá que la intimidad con el Padre y con su Hijo es característica de la vocación cristiana, y todos estamos llamados a esa comunión (*1Jn 1, 3*), la cual lleva al conocimiento personal y mutuo.⁴

Concepto de acompañamiento espiritual

El término de *acompañamiento* viene del latín *compania* que se compone de dos palabras: *cum* y *panis*, las cuales significan la acción de comer de un mismo pan; esto nos manifiesta un vínculo entre dos o más personas. También la palabra *compañero* está dividida en dos partes: a) el sufijo *-con*, y b) *pañero*, que alude al pan. En este caso, el acompañado sería a quien se le comparte el pan de la experiencia, y el modelo de este compartir es la Eucaristía, donde los discípulos partían el pan, primero con Jesús y después en sus casas.⁵

Cabe destacar que este tipo de acompañamiento es un ministerio de ayuda en el discernimiento espiritual de una relación interpersonal, donde el acompañante camina junto al acompañado para su crecimiento espiritual. Tal proceso de acompañamiento se realiza mediante una conversación que capacita al acompañado para que pueda clarificar, comprender y articular su experiencia de Dios.

Por otra parte, durante los setenta, el concepto y la práctica pastoral de *dirección espiritual* sufrieron una crisis. Esto se debió en gran parte a la aparición de la pedagogía de la “no directividad” psicológica. En algunos ambientes, se rechazó la dirección espiritual por ser considerada como directivista y controladora de conciencias. La problemática conceptual

² Cfr. Inés Ordóñez de Lanús, *Acompañamiento espiritual*, Buenos Aires, Camino al Corazón, 2010.

³ *Idem*.

⁴ Luis María Mendizábal, *Dirección espiritual. Teoría y práctica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.

⁵ Cfr. I. Ordóñez de Lanús, *op. cit.*

giraba en torno a que el dirigido podría depositar toda su confianza y su responsabilidad en quien lo “dirigía”, obedeciendo órdenes y no tomando decisiones.⁶

En algunas ocasiones, a quienes ejercían el ministerio de la “dirección” les habían dado la denominación de *padre/madre*, lo cual da un sentido de intermediario de la gracia de Dios y la acción eclesial. A mi parecer, esto tiene un sentido paternalista, ya que los términos *director* y *guía* pueden ser entendidos con carácter de seguimiento y superioridad sobre los dirigidos.

El concepto de *maestro* puede ser entendido como “enseñante” — transmisor de una sabiduría— o “acompañante”, el cual he elegido como el más idóneo, puesto que insiste en la libertad del acompañado, en la dimensión fraterna de este ministerio de ayuda y en el papel que el testimonio tiene en este servicio.

El acompañante espiritual

Para comenzar este apartado, quiero mencionar que el verdadero acompañante es el Espíritu Santo y el ministro⁷ o cualquier creyente con apertura a colaborar con él es solamente su instrumento, pues procura el crecimiento cristiano de las personas para asemejarse cada vez más a Jesús.

Aunque el término *acompañamiento* va unido al adjetivo espiritual no se preste a alguna mala interpretación, por ejemplo, la de alguien que se interesa poco en la realidad material o histórica, o que el acompañamiento es una charla sobre “temas espirituales” que no tiene nada que ver con la vida cotidiana.⁸ De manera que la espiritualidad cristiana sí es la vida cotidiana del hombre guiada por el Espíritu, pero no una espiritualidad desencarnada.

Por su parte, el acompañante ayuda a quien acompaña a descubrir su identidad espiritual y humana, a ser capaz de entregarse a sí mismo e integrar su propia historia: su pasado con todo lo bueno y malo, es decir, lo que puede aceptar y lo que no.⁹

Para que el acompañado crezca en esto, el acompañante lo alentará a hablar siempre en primera persona, hablar de sí mismo; de manera que pueda escuchar sus propias palabras para confrontar sus sentimientos y así poder actuar, ya que todos necesitamos verbalizar aquello que sucede en nuestras experiencias y pensamientos más profundos.¹⁰

⁶ Ángel González-Alorda, *Acompañamiento diálogo espiritual*, Lima, Centro de Espiritualidad Ignaciana, 1993.

⁷ Salvador Carrillo, *El verdadero acompañante es el Espíritu Santo y el ministro es solamente su instrumento*, México, Instituto de Pastoral Bíblica, 2011.

⁸ Cfr. I. Ordóñez de Lanús, *op. cit.*

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Idem.*

El acompañado

El acompañado debe tener el deseo de orar y ponerse en camino. Quien pide este tipo de ayuda debe estar dispuesto a ser transparente ante quien lo acompañará, ya que se trata de decir siempre la verdad. Asimismo, debe tener apertura y rectitud de corazón, es decir, estar abierto a las mociones del Espíritu Santo, lo cual requiere disposición y humildad para dejarse acompañar.¹¹

Dentro del acompañamiento espiritual, el acompañado asume dos realidades que parecen ser contrarias: ser acompañado por un hermano en la vida cristiana, y estar solo para dejar que el Espíritu Santo le guíe, sobre todo, porque el acompañado debe tomar sus propias decisiones.

Un principio básico de este proceso es que el acompañado tiene que enfrentarse a su meta y a su toma de decisiones, lo cual él mismo va construyendo, porque se asume como su propio explorador. Es necesario comprender que ser acompañado significa tomar las riendas de la propia vida, para que ésta pueda ser guiada por el Espíritu Santo.

La entrevista

Es el momento en el que se da el encuentro de ayuda, y sucede cuando una persona acude a buscar el apoyo de otra. En el proceso de acompañamiento espiritual, la entrevista es esencial; es un presupuesto *sine qua non* la persona llega a clarificar su vida, pues busca compartirla y ser comprendida.

La entrevista es conveniente cuando se obtiene un verdadero impulso para seguir al Señor, incluso cuando no hubiera alguna cuestión urgente. Por el contrario, se vuelve inútil si se busca por moda o vanidad.

En el encuentro, podemos hablar de tres presencias que actúan: acompañante, acompañado y el verdadero acompañante, que es el Espíritu Santo. Por ello, se habla de una relación triangular.¹²

Aportes de la psicología humanista-existencial al acompañamiento espiritual

Desde la interdisciplinariedad, considero que la psicología, específicamente desde la rama humanista-existencial, tiene herramientas aplicables en la entrevista —que, como hemos visto, es el lugar privilegiado para el acompañamiento espiritual—, además de una serie de actitudes que se pide a los terapeutas de esta corriente, lo cual puede ser de gran ayuda para el ministerio ya mencionado y que a continuación presentaré.

¹¹ L. M. Mendizábal, *op. cit.*

¹² Tomás Rodríguez, *La dirección espiritual. Pastoral del acompañamiento espiritual*, Asunción, Paraguay, San Pablo, 1995.

Principios básicos de la Psicología humanista

Al enfoque humanista-existencial le preocupa englobar las experiencias subjetivas de la persona, es decir, lo que sucede en su mundo interior. La premisa de este enfoque psicológico es que el ser humano no puede escapar de su libertad, y, a su vez, libertad y responsabilidad van de la mano.

Esta perspectiva concentra su atención en el individuo y su experiencia como característica principal para conocer al ser humano, ponderando las cualidades elección, creatividad y autorrealización. También existe un interés fundamental por la dignidad de la persona y porque desarrolle todo su potencial. Esto, en contraposición a entender al hombre como una máquina predeterminada.

Desde la perspectiva de Rogers, el hombre encuentra la fuerza de cambio de conducta en sí mismo. Por otra parte, desde la postura de Viktor Frankl el hombre está abierto a la autotranscendencia,¹³ que es la apertura de servicio al otro. Para él, la conciencia tiene como fin último a Dios, y puede encontrar sentido en cada experiencia particular, incluso de dolor.¹⁴

Cualidades psicológicas del acompañante espiritual desde la propuesta de Carl Rogers

A continuación, explicitaré brevemente las disposiciones que el acompañante espiritual debe fomentar en sí mismo, las cuales son las siguientes: autenticidad, actitud positiva o aceptación incondicional y empatía.

Autenticidad

El acompañante espiritual habrá de vivir esta actitud, primero, de frente a sí mismo, para aceptarse y presentarse tal cual es, pues si el acompañante es auténtico podrá establecer relaciones plenas consigo mismo, con quien acompaña y con Dios. Esta actitud es fundamental para quien ejerce este ministerio, ya que siendo auténtico posibilitará un espacio para el acompañamiento profundo, donde ambos —acompañante y acompañado— podrán conquistar su libertad y confiar en sí mismos y en Dios.¹⁵ El acompañante espiritual logrará ser auténtico en la medida en que se conozca y se acepte a sí mismo.

Ser auténtico no implica compartir todos los estados de ánimo que le van surgiendo a quien acompaña, sino evitar fingir algún sentimiento.

¹³ Entiéndase este término como la capacidad que el hombre tiene de salir de sí mismo para encontrarse con el otro, ya que sin éste no puede llevarse a cabo la existencia. El encuentro con alguien distinto de sí es lo que lo hace ser humano.

¹⁴ Bruno Giordani, *La relación de ayuda: de Rogers a Carkhuff*, Bilbao, Desclée de Brower, 1997.

¹⁵ *Idem.*

Un acompañante que logra ser auténtico podrá crear un ambiente de confianza mutua durante la entrevista, pues el acompañado podrá percibirlo como alguien digno de confianza, lo que llevará a este último a liberarse de mecanismos de defensa y admitir sus límites. La autenticidad da espacio a la acción de Jesús, que dice “la verdad les hará libres” (Jn 8, 32).

Aceptación incondicional

La consideración positiva se refiere a la actitud del acompañante respecto de las necesidades del acompañado de ser escuchado y amado. Esto implica que el acompañante se sumerja en el mundo del otro, para que pueda comprender sus comportamientos y motivos, aunque en muchas ocasiones no sean moralmente aceptables.¹⁶

Gracias a esta disposición, el acompañado se sentirá motivado a interiorizar, lo que permite un estado de serenidad, particularmente en las situaciones de tensión y ansiedad, resultado de la confianza que él ha ganado de sí mismo. El amor que muestre el acompañante impulsa al segundo a amarse a sí mismo.¹⁷

Cuando el acompañante da testimonio de aprecio por el individuo, despertará en él sentimientos de satisfacción, autoconfianza y compromiso.¹⁸

Empatía

Esta disposición es fundamental para que el acompañante espiritual pueda comprender el contenido material de la comunicación y el estado de ánimo que el acompañado tiene en determinadas situaciones. Para lograr tal comprensión, el acompañante debe observar y escuchar a la persona, para entrar en su mundo, lo cual implica una sensibilidad *heterocéntrica*.

Cabe mencionar que al entrar de lleno en el mundo del otro, el acompañante puede verse envuelto emocionalmente en la situación vivida, hasta hacer propios los sentimientos del otro, lo que podría impedir que el acompañante lo ayude a comprender su entorno. Por ello, quien acompaña debe mantener una justa distancia psicológica, la cual consiste en participar sincera y profundamente en los estados de ánimo del otro como si fueran propios, pero sin olvidar volver a la realidad, es decir, siendo consciente de que esos sentimientos no le pertenecen.¹⁹

¹⁶ B. Giordani, *Encuentro de ayuda espiritual. Adaptación del método R. R. Carkhuff*, Madrid, Sociedad de Educación de Atenas, 1985.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Idem.*

Adoptar el método de la Psicología Humanista

La Reformulación o Reflejo de Rogers

Los verbos *reformular* y *reflejar* significan devolver al acompañado (cliente desde la terapia y desde el enfoque de Rogers) el mensaje que él había comunicado al acompañante a través del lenguaje verbal y no verbal. Esto implica la reformulación clara y precisa por parte del acompañante de aquello que el acompañado realmente intenta comunicar, sin pretender incorporar algún tipo de interpretación. Es decir, en este punto, se trata de ser fiel al contenido expresado²⁰ y dar prueba de haber comprendido lo que el acompañado trata de comunicar.

La reiteración

Hace referencia al contenido evidente de la comunicación recibida. Generalmente es breve y se utiliza cuando la narración es clara y sin problemáticas personales. La reiteración asegura que el acompañado está siendo escuchado y entendido.

La reiteración puede consistir en un gesto de asentimiento con base en cualquier monosílabo o repetir las últimas palabras de una frase. Cuando la narración se hace más personal y profunda, el acompañante resumirá brevemente los hechos sobresalientes, utilizando términos claros y concretos.²¹

La dilucidación

Consiste en formular elementos que tal vez no fueron explicitados y de los cuales el acompañado puede no tener conciencia. Por su parte, el acompañante deduce aspectos que el acompañado pudiera haber omitido o no mirado, y el primero complementa el diálogo. Para ello, se requiere orientar en una dirección apropiada, por lo cual es conveniente intercalar alguna palabra que revele el valor subjetivo de la reformulación. Por ejemplo: “Si he entendido bien...”, “quizá intentas decirme...”.²²

Las frases que se utilizan facilitan la corrección o el rechazo de la intervención y demuestran el principio de la corriente de Rogers en la que se quiere permanecer fiel a la percepción del acompañado y no al propio.²³

²⁰ B. Giordani, *La relación de ayuda...*

²¹ *Idem.*

²² *Idem.*

²³ *Idem.*

El método de Carkhuff

Mencionaré algunas aportaciones que Robert Carkhuff, discípulo de Rogers y psicólogo reconocido por algunos jesuitas, puede hacer desde su método al acompañamiento espiritual.

La especificación

El acompañante espiritual puede aplicar esta técnica cuando quien es acompañado tiende a divagar o a centrarse en detalles sin importancia. Dicha técnica es adecuada para puntualizar aspectos que el acompañante considere importantes ante la experiencia expresada por el acompañado. Así, frases como ¿quién?, ¿qué cosa?, ¿dónde?, ¿cómo?, ¿cuándo?, ¿por qué?, pueden servir para profundizar en la entrevista.²⁴

La observación

El acompañante conocerá mucho más si presta atención a lo que capta con los ojos que si sólo lo hace con los oídos, ya que los estados de ánimo pasan por el lenguaje no verbal y para él es de gran importancia conocer el estado de ánimo del acompañado. Esta observación abarca a toda la persona: aspecto físico, modo de expresión, gesticulación, autocuidado, aspecto intelectual, intensidad de sentimientos, mímica y la sensación de inhibición o libertad, con el lenguaje corporal y con el modo de establecer el vínculo entre ambos.²⁵

La logoterapia

Intención paradójica

En el acompañamiento espiritual, la intención paradójica puede utilizarse para que el acompañado aprenda a tomar distancia de sí mismo ante aquello que le produce temor o angustia, para que así pueda confrontar la situación con el fin de reducir los sentimientos negativos.²⁶

Método socrático

Toma su nombre del método de introspección para encontrar el conocimiento usado en la filosofía griega, aunque no se identifica con él. Mediante este diálogo se pretende que el hombre reconozca cuáles valores son importantes para sí. Así que este método consiste en educar desde la experiencia para que la persona sea responsable de sí misma. Para desvelar

²⁴ B. Giordani, *Encuentro de ayuda espiritual...*

²⁵ *Idem.*

²⁶ María Ángeles Noblejas de la Flor, "Logoterapia: fundamentos, principios y aplicación. Una experiencia de evaluación del 'logro interior de sentido'", tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, España, 1994.

contenidos de sentido que permanecen inconscientes, se sirve de técnicas que tienen como base recordar experiencias pasadas proyectadas a acciones futuras.

Conclusiones

El acompañamiento espiritual es un ministerio en la Iglesia ejercido por un cristiano que camina con su hermano, para que éste pueda descubrir la acción de Dios en su vida y fortalecer el vínculo con él, consigo, con el Espíritu y, en consecuencia, con su entorno.

Se da mediante un proceso de entrevistas periódicas donde tanto el acompañante como el acompañado comparten el pan de sus propias vidas, y, aunque se busca principalmente el crecimiento de quien es acompañado, este vínculo también ayuda a que el acompañante crezca en su caminar como seguidor de Cristo.

Para finalizar, quiero recalcar que la visión del hombre y las técnicas de la psicología humanista-existencial son herramientas de apoyo para el acompañamiento espiritual, pero sin sustituir la visión teológica del hombre como seguidor de Cristo e imagen de Dios. Por otra parte, la psicología no ha de perder su objetivo de sanar al psiquismo del hombre, lo que implica que éste escuche su conciencia y decida salir de sí para entrar en contacto con el otro, pero sin caer en pseudoespiritualismos.

Concluyo que la interdisciplinariedad de la teología y la psicología humanista-existencial puede proporcionar una mejor formación de los agentes de pastoral, ya sean laicos, sacerdotes o religiosos, tanto para el autoconocimiento como para el seguimiento de Cristo con mayor libertad. Asimismo, actualmente desemboca en una pastoral que responde de forma más profunda a las exigencias del hombre como individuo y como sociedad.

Referencias

- Andiñach, Pablo, *Introducción hermenéutica al Antiguo Testamento*, Navarra, Verbo Divino, 2012.
- Carrillo, Salvador, *El verdadero Acompañante es el Espíritu Santo y el ministro es solamente su instrumento*, México, Instituto de Pastoral Bíblica, 2011.
- García, Luis María, *El libro del discípulo. El acompañamiento espiritual*, Bilbao, Sal Terrae-Mensajero, 2011.
- Giordani, Bruno, *Encuentro de ayuda espiritual. Adaptación del método R. R. Carkhuff*, Madrid, Sociedad de Educación de Atenas, 1985.
- *La relación de ayuda: de Rogers a Carkhuff*, Bilbao, Desclée de Brower, 1997.
- González-Alorda, Ángel, *Acompañamiento espiritual: aportes psicológicos al diálogo espiritual*, Lima, Centro de Espiritualidad Ignaciana, 1993.
- González, Ana María, *El enfoque centrado en la persona. Aplicaciones a la educación*, México, Trillas, 1991.
- Mendizábal, Luis María, *Dirección espiritual. Teoría y práctica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.
- Noblejas de la Flor, María Ángeles, “Logoterapia: fundamentos, principios y aplicación. Una experiencia de evaluación del ‘logro interior de sentido’”, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, España, 1994.
- Ordóñez de Lanús, Inés, *Acompañamiento espiritual*, Buenos Aires, Camino al Corazón, 2010.
- Rodríguez, Tomás, *La dirección espiritual. Pastoral del acompañamiento espiritual*, Asunción, Paraguay, San Pablo, 1995.



El pentecostés mistagógico de Ambrosio de Milán

José Alberto Hernández Ibáñez*

Resumen

Este análisis muestra las incidencias literarias y conceptuales que llevan a descubrir el origen de la fiesta litúrgica de pentecostés en la praxis cristiana católica, a través de la lectura de algunos tratados de Ambrosio, obispo de Milán, vistos desde su contexto doctrinal. Las ideas en torno al Espíritu Santo muestran el énfasis del autor en trasladar el tema dogmático hacia el misterio trinitario para profundizar las definiciones dogmáticas en la vida de los fieles, constituyendo una mistagogia de la fe que explica los misterios.

Palabras clave

Pentecostés, mistagogia, Espíritu Santo, Ambrosio de Milán, controversias teológicas, sacramentos, dogmas

* Instituto Intercontinental de Misionología, México.

Abstract

The present analysis shows the literary and conceptual incidences that lead to discovering the origin of the liturgical feast of Pentecost in Catholic Christian praxis, through the reading of some treatises by Ambrose bishop of Milan, in their doctrinal context. The ideas around the Holy Spirit show the author's emphasis on moving the dogmatic theme towards the deepening of the Trinitarian mystery for the greater depth of the dogmatic definitions in the life of the faithful, constituting a mystagogy of faith that explains the mysteries.

KEYWORDS

Pentecost mystagogy, Holy Spirit, Ambrose of Milan, theological controversies, sacraments, dogma.

Las controversias teológicas del cristianismo durante los siglos IV y V contribuyeron a solidificar la fórmula trinitaria de la fe. Respecto al tema del Espíritu Santo, es básico reconocer la fulgurante aportación de Basilio de Cesarea con su tratado *Sobre el Espíritu Santo*, la consistente exposición teológica de Gregorio de Nacianzo durante el concilio de Constantinopla I del 381, así como la participación de otros teólogos orientales y occidentales, que, a la postre, asumieron tales conclusiones, preparando con ello la divulgación de una doctrina en torno a la persona del Espíritu Santo, que si bien no se presentaba sencilla comenzó a ser cada vez más unánime y segura.

Uno de estos herederos de la confirmación pneumatológica fue Ambrosio de Milán, quien aprovechó la doctrina de Basilio y la adaptó a su propio tratado *Sobre el Espíritu Santo*.¹ Es sabido que el propósito de la transmisión dogmática de Ambrosio era, precisamente eso, informar, educar e inculcar la fe definida, dedicándola, tanto al más humilde catecúmeno en su deseo por alcanzar la salvación, como al emperador dispuesto a ilustrarse en las ideas cristianas para tener claridad sobre el problema arriano. Por este motivo, Ambrosio escribió la exposición *Sobre la fe* a Graciano, en cuyos libros se percibe un irrenunciable estilo homilético, por lo que se descubre en la intención pedagógica del autor una actitud pragmática por transmitir las conclusiones de los concilios anteriores al 381, fecha en la cual Ambrosio concluyó su tratado del Espíritu Santo.

A pesar del intenso trabajo que realizaron Atanasio, los padres capadocios, Hilario de Poitiers, Ambrosio y otros, para eliminar el error y la influencia arriana subyacente sobre la administración imperial y sobre las conciencias cristianas, el motivo principal fue fortalecer la instrucción cristiana

¹ Jerónimo de Estridón nunca miró con agrado la manera como Ambrosio se apropiaba de la doctrina de otros autores.

desde la base. En efecto, aunque Ambrosio no es original en su propuesta pneumatológica, su objetivo fue el de aplicar las doctrinas definidas a la recta fe del creyente. Por tanto, conviene mencionar otros dos tratados catequéticos ambrosianos que fueron de mayor beneficio pastoral, a saber, *Los sacramentos* y *Los misterios*, ambos escritos hacia el 390, los cuales muestran un estilo literario desordenado, pero con una dedicación didáctica encomiable para aplicar la doctrina trinitaria a través de la catequesis.

Ambrosio dedicó sus esfuerzos pastorales a desarticular los vestigios de arrianismo en Milán aprovechando el fervor y piedad popular² para atraer la atención de los fieles a una catequesis consistente, expresada en términos sencillos y breves, pero concentrados en la Sagrada Escritura y en la sana reflexión teológica. Había que fijar la doctrina en la memoria del pueblo, ya que el proceso del debate teológico y del conflicto eclesial había sido lento y penoso, por tanto, aún no se daba el desarrollo sacramental y litúrgico para expresar el misterio a través de signos, ritos y fiestas. La Pascua era el centro de toda la actividad celebrativa de la Iglesia; el bautismo y la eucaristía estaban en el vértice de la preocupación fundamental de la comunidad cristiana, sin excluir algunas otras conmemoraciones en torno a Cristo, a la Madre de Dios, y en la celebración de la memoria de santos y mártires que coloreaban la actividad religiosa.

A propósito de la conformación litúrgica respecto a los dogmas, ya desde la época de Justino de Roma se conocía el tiempo pospascual como el “espacio de la gran alegría” (*laetissimum spatium*) por la gracia recibida en el bautismo, el cual podía durar 50 días, pero la fiesta de Pentecostés no tenía tanta relevancia, y casi iba a la par con aquella de la Ascensión del Señor.³ Por tanto, lo relevante de la contribución de estos autores protagonistas fue la construcción dogmática de la formulación trinitaria y de las operaciones de las personas divinas, plasmadas en lenguaje sacramental práctico.

La contribución de Ambrosio ante este desarrollo es de carácter mistagógico. La profundización de los saberes místéricos de la fe estaba concentrada en la explicación de los ritos que precedían al bautismo, expues-

² Otra acción pastoral que encendió la religiosidad del pueblo fue la recuperación de los restos de los mártires Gervasio y Protasio, cuya veneración integró más la identidad de la comunidad católica de Milán; *cfr.* Ambrosio, *Epístola* 22, PL 16, 1020; Paulino de Milán, *Vida de Ambrosio*, 14.

³ Encontramos las primeras menciones de la preparación de la vigilia de Pentecostés en el *Sacramentario veronés*, probablemente escrito en tiempos del papa Juan III (561-574), pero el ejemplar más antiguo está catalogado entre 600 y 625. *Cfr.* V. Saxer - S. Heid, *Pentecoste*, en DPAC 4028-4029 (versión italiana). Las fiestas principales que se celebraban entre los siglos IV y V, tanto en Oriente como en Occidente eran Anunciación, Navidad, Epifanía, Pascua, Ascensión y Pentecostés, esta última con muy pocos datos históricos.

tos con lujo de detalle y simbolismo y los cuales hacían gala de la *brevitas* como elocuencia didáctica, tal como se ve en el siguiente pasaje: “

Así, pues, aquel sirio se sumergió siete veces en la Ley; tú, en cambio, fuiste bautizado en el nombre de la Trinidad. Confesaste al Padre, confesaste al Hijo, confesaste al Espíritu Santo: recuerda lo que hiciste. Observa el orden de los hechos en esta confesión. Has muerto para el mundo y resucitaste para Dios, y, en cierto modo, fuiste sepultado en este elemento del mundo y, muerto para el pecado, resucitaste para la vida eterna”.⁴

La simplicidad de esta descripción ritual, acompañada con la fuerza de la definición dogmática en la confesión trinitaria, remata con la promulgación de la eficacia salvífica del sacramento. El cristiano ha de vivir el compromiso espiritual de su fe dentro de ese misterio que va más allá de las manifestaciones externas. Es un kerigma de la fe y a la vez mistagogia;⁵ formulación esencial y contemplación de la divinidad. Ambrosio siempre procede así en la catequesis para afianzar la exposición de la fe; no se estaciona tampoco en la praxis del rito, sino que da la suficiente importancia de la densidad transformadora de las verdades. Con esto podríamos afirmar que nuestro autor preparaba a la comunidad eclesial a tener una conciencia más profunda de la dinamicidad del Espíritu. El cristianismo de esta época todavía no alcanzaba a comprender conceptos sofisticados, como aquel de la gracia divina, desarrollada posteriormente por Agustín de Hipona; aún no se entendían las acciones específicas del Espíritu Santo como dones y carismas, tal como se entienden en la actualidad. Por lo tanto, la idea de un Pentecostés litúrgico-espiritual o la praxis de la administración del sacramento de la confirmación —entendido como nueva unción que proporciona renovadas gracias divinas— no existía, sino que se otorga-

⁴ Ambrosio de Milán, “Los misterios, iv”, *Los sacramentos y Los misterios*, Buenos Aires, Lumen, 2005.

⁵ El kerigma es anuncio, enseñanza y forma de comunicación de lo sagrado. Las formas cristianas de evangelización después del periodo apostólico asumen el kerigma dentro de toda forma de predicación. Formas como profecía, tradición, consolación y exhortación están contenidas en el anuncio expreso de la predicación cristiana. El anuncio de Cristo para nuestra salvación tiene muchas manifestaciones espirituales que no quedan sólo en el contenido del kerigma, sino en la fuerza sobrenatural del mensaje. Esto es lo que hace del kerigma un hecho teológico porque su elocuencia no radica en la elocuencia de palabras humanas, sino en la sabiduría de Dios y en la fuerza de su Palabra. Cfr. J. I. H. McDonald, *Kerygma and Didache. The Articulation and Structure of the Earliest Christian Message*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004. M. G. Mara, *Kerygma*, en DPAC 2719-2720 (versión italiana).

ba durante la exposición mistagógica posbautismal, tal como Ambrosio lo menciona:

Oye otra cosa. Después de la muerte de nuestro Señor Jesucristo, los apóstoles estaban reunidos y oraban el día de Pentecostés, y de repente sintióse un gran ruido como si un viento soplase con gran fuerza, y se vieron como lenguas de fuego que se separaban (*cfr. He 2, 1-3*). ¿Qué significa esto sino el descenso del Espíritu Santo, que quiso mostrarse a los incrédulos también en forma corpórea, es decir, bajo forma corpórea mediante el signo, de manera espiritual mediante el sacramento? Es, pues, un testimonio manifiesto de su venida; pero a nosotros se nos ofrece el privilegio de la fe, porque al principio se hacían signos para los incrédulos, mientras que nosotros que ya estamos en la plenitud de la Iglesia debemos abrazar la verdad, no por el signo, sino por la fe.⁶

Abrazar la verdad no por el signo, sino por la fe. En efecto, para los padres de esta época, la confirmación en las verdades de fe era una prioridad catequético-apologética. Ambrosio lo expone claramente en el *Tratado sobre los sacramentos* (IV, 2), reiterando que la recepción de los dones sobrenaturales se alcanza en la plena comprensión de la verdad trinitaria, en eso consiste el acto de abrazar con la fe. Los autores del siglo III tenían la plena convicción de que la fe se da en el más alto grado de la confesión y contemplación del misterio de la salvación, sobre todo en épocas de persecución (Tertuliano, Cipriano, Clemente, Orígenes); por tanto, la fe cristiana es una acción racional, espiritual, inmanente: “Recibiste, pues, los sacramentos, conociste todo plenísimamente, porque fuiste bautizado en el nombre de la Trinidad. En todo lo que hemos hecho se ha guardado el misterio de la Trinidad. En todo se encontraron el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, una operación, una santificación, aunque algunas cosas parezcan ser, en cierto modo, especiales”.⁷

Constatamos con esto que Ambrosio parte de la tradición apostólica que proclama la regla de fe, integrada en la fórmula trinitaria; las tres personas divinas ejercen, entonces, una operación especial en el alma del creyente: la santificación. Como se ve, ésta no es una función exclusiva del Espíritu, sino del poder simultáneo junto con el Padre y el Hijo, remarcando la consustancialidad y la operación. En un principio, el don es un signo de identidad y de participación de la fuerza divina, como ya lo había advertido Basilio de Cesarea:

⁶ *Los sacramentos*, II, 5.

⁷ *Idem*.

¿Quién, habiendo oído los nombres que se dan al Espíritu, no siente levantado su ánimo y no eleva su pensamiento hacia la naturaleza divina?, ya que es llamado Espíritu de Dios y Espíritu de verdad que procede del Padre; Espíritu firme, Espíritu generoso, Espíritu Santo son sus apelativos propios y peculiares. Así, el Espíritu Santo está presente en cada hombre capaz de recibirlo, como si sólo él existiera y, no obstante, distribuye a todos gracia abundante y completa; todos disfrutan de él en la medida en que lo requiere la naturaleza de la criatura, pero no en la proporción con que él podría darse.⁸

El signo es de Cristo, quien nos asocia en la filiación divina, además de ser llamados a reconstruir su imagen y con ello recibir también el sello del Espíritu: “De modo, pues, que Dios te ungió, Cristo te señaló. ¿Cómo? Porque fuiste signado con la señal de la cruz, con la señal de su pasión: recibiste su signo para que te asemejes a Él, para que a su imagen resucites, para que vivas a semejanza de Aquel que fue crucificado para el pecado y vive para Dios. Y el hombre viejo que eras, sumergido en la fuente, fue crucificado para el pecado, pero resucitó para Dios”.⁹

“Dios es quien te ungió y el Señor es quien te señaló y puso el Espíritu Santo en tu corazón. Recibiste, pues, el Espíritu Santo en tu corazón. Aquí tienes otra cosa: como tienes el Espíritu Santo en tu corazón, así también tienes a Cristo. ¿Cómo? Esto hallas en el Cantar de los Cantares: a Cristo que dice a la Iglesia: *Ponme como sello en tu corazón, como sello en tus brazos*” (Ct 8, 6).

Este sello no es una simple marca, sino un don operativo de la fuerza que viene de Dios.¹⁰ Sin embargo, estos dones todavía requieren un discernimiento en cuanto al otorgamiento de los carismas específicos; por tanto, se demanda interpretar aquello que la teología paulina distinguió como gracias directas del Espíritu:

¿Qué te dijo el Apóstol, como hemos leído? *Hay diversidad de gracias, mas el Espíritu es uno mismo: diversidad de ministerios, mas el Señor es uno mismo; diversidad de operaciones, mas el mismo Dios es el que las obra todas ellas en todos* (1 Cor 12, 4-6). Dice que todas las obra Dios: *Es un mismo Espíritu que reparte a cada uno como quiere* (1 Cor 12, 11). Oye a la Escritura, que dice que el Espíritu reparte según su voluntad y no por obediencia. Por tanto, os ha repartido la gracia como quiere, no como si se le hubiera ordenado. Y, sobre todo, el Es-

⁸ Sobre el Espíritu Santo, IX, 22-23.

⁹ Los sacramentos, II, 5.

¹⁰ Hilario de Poitiers definirá la acción del Espíritu Santo con la expresión: *usus in munere*; el don en la operación. Cfr. *La Trinidad*, 2,1.

píritu de Dios es el Espíritu de Cristo. También retened esto: Él es el Espíritu Santo, el Espíritu de Dios, el Espíritu de Cristo, el Espíritu Paráclito.¹¹

El bautizado recibió la paternidad, la filiación y las gracias espirituales como don del único Dios, pero cada gracia está presidida específicamente por alguna de las personas divinas en orden a la operación. Las funciones que realiza el Espíritu Santo son aquellas de mantener la presencia de Dios en el alma del creyente, porque es el Espíritu del Padre y del Hijo; sin embargo, se distingue por ser el Paráclito: “Los arrianos se imaginan que es rebajar al Espíritu Santo llamarle *Espíritu Paráclito*. ¿Qué es Paráclito, si no Consolador? Como si no se hubiese escrito también respecto del Padre que es *Dios de Consolación* (2 Cor 1, 3). Ves, pues, que se imaginan que se rebaja al Espíritu Santo con aquello mismo con que se proclama, con piadoso afecto, el poder del eterno Padre”.¹²

La consolatoria cristiana era una práctica de instrucción basada en la proclamación de textos bíblicos para la edificación del creyente, sobre todo en momentos de peligro, cuya función era animar e inspirar.¹³ El Espíritu es consolador en el plano sobrenatural que incide en el corazón de los fieles, quienes gozan de virtudes especiales permitiéndoles vivir la fe de manera exultante. El consuelo que otorga el Espíritu de Dios es un Pentecostés espiritual permanente, porque instruye el interior de la mente, da la certeza de la participación con Cristo, fortalece ante las pruebas, brinda los carismas, abraza con su fuego y perfecciona nuestros sentidos para la visión eterna.

Otro testimonio menos comprobable de la autoría de Ambrosio, pero que completa la idea de este pentecostés espiritual y mistagógico es el himno *Nunc, Sancte, nobis, Spiritus*, perteneciente a la tradición poética ambrosiana.¹⁴

¹¹ *Los sacramentos*, II, 5.

¹² *Idem*.

¹³ En la tradición evangelizadora, el término *paráclisis* es otro sinónimo de kerigma, pero con una semántica más versátil: llamar, convocar, invocar, solicitar, incitar, exhortar, dar consuelo o bienestar, pedir indulgencia y perdón. Y mientras que el kerigma se dirige hacia la fe, la *paráclisis* reclama la esperanza del creyente en una forma actuante. La forma de la predicación es la misma —puede ser litúrgica, pública, ocasional—, pero en la *paráclisis* el vínculo que se establece en el sistema de la comunicación es más humano y de contacto, lo cual permitía la relación con el otro; es decir, el arte de invocar a Dios y hacerlo presente para el favor de los hombres.

¹⁴ En efecto, este himno no aparece dentro de los cuatro indudables ni en el análisis de los críticos contemporáneos, pero no podemos descartarlo de la lírica litúrgica de la iglesia de Milán. Cfr. M. G. Mara y Ambrosio de Milán, *Patrología III*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1981, pp. 206-207.

Oh, Santo Espíritu que con el Padre
 Y el Hijo eres un solo Dios eterno.
 Dígnate ya bajar hasta nosotros
 y entrar y derramarte en nuestros pechos.
 Que la mente, la lengua y el sentido
 den testimonio de tu nombre excelso,
 y que las llamas del amor despunten
 y que al prójimo abrasen con su fuego.
 Escúchanos, oh, Padre piadosísimo,
 y haz que se cumpla nuestro buen deseo.
 Tú que reinas sin tiempo con tu Hijo
 Jesucristo y el Santo Paráclito.¹⁵

Puntualizando el tema mistagógico en Ambrosio, éste responde también a la voluntad del oyente en su deseo por profundizar tanto en la fe como en el misterio, para así alcanzar las gracias más sublimes, las cuales se reflejan en el entusiasmo creyente a partir del bautismo y al profesar la fe trinitaria de manera más ilustrada. Fundamentalmente, esto se debe al resultado de la relación catequética que el obispo sostuvo con su discípulo, el emperador Graciano, colocándose como paradigma de una praxis mistagógica, tal como se muestra en la petición que el neófito solicita:

1. Así pues, apresúrate a venir a mí, venerable obispo de Dios, para que le enseñes la doctrina verdadera a un creyente, y no porque vaya a dedicarme a las disputas o porque pretenda comprender a Dios más con las palabras que con el corazón, sino para que la revelación de la divinidad penetre aún más en mi abierto pecho.
2. Me enseñará, pues, aquel que no niego, aquel que confieso ser mi Dios y Señor, sin objetarle la criatura que veo en mí. Reconozco que no puedo añadirle nada a Cristo, pero me gustaría hacerlo para recomendarme también al Padre exaltando al Hijo.¹⁶

El emperador pide aclarar todo aquello que lo lleve a comprender la divinidad del Espíritu Santo, lo que pareciera, a primera vista, una simple solicitud doctrinal que sorteará las incertidumbres causadas por el arrianismo que aún no había sido superado, y, en consecuencia, la emergente corriente pneumatológica,¹⁷ que negaba abiertamente la existencia y con-

¹⁵ PL 17, 1222-1223.

¹⁶ Ambrosio de Milán, "Carta de Graciano a Ambrosio 1-2", *El Espíritu Santo*, Madrid, Biblioteca de Patrística, 1998, pp. 27-28.

¹⁷ Corriente iniciada por Eunomio de Cízico y refutada por Basilio de Cesarea y

sustancialidad del Espíritu Santo respecto al Padre y al Hijo, bajo el argumento del subordinacionismo aplicado a la segunda persona. De ahí que Graciano insista:

3. Te ruego que me des el mismo tratado que me habías dado: añadiéndole allí una disertación conforme a la fe sobre el Espíritu Santo, y con argumentos de Escritura y de razón convénceme de que es Dios.¹⁸

Éste sería el motivo central para proponer un tratado sobre el Espíritu Santo por parte de Ambrosio, reactualizado en lengua latina y calcado de aquel de Basilio de Cesarea, donde la mistagogia se convierte en exposición exegética. Ambrosio utiliza una interpretación deductiva, aprovechando el silencio capcioso de la Sagrada Escritura respecto a la mención intermitente de las tres personas, porque cuando se habla de una o de otra, se omite la mención de alguna, pero, en la lógica de la Revelación, se puede sobre entender la concomitancia divina:

40. ¿Acaso cuando se proclama la gracia del Espíritu, se niega la de Dios Padre o la del Hijo Unigénito? Por supuesto que no, porque como el Padre está en el Hijo y el Hijo está en el Padre, así también *se ha derramado, dijo, el amor de Dios en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo, que nos ha sido dado*. Y como el que es bendecido en Cristo es bendecido en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, porque sólo hay un único nombre, una única potestad, así también donde se indica alguna obra divina o del Padre o del Hijo o del Espíritu, no sólo se refiere al Espíritu Santo, sino también al Padre, y no sólo se refiere al Padre, sino también al Hijo y al Espíritu.¹⁹

La pregunta de Graciano es la misma que hizo Pablo a los Corintios: “¿Recibisteis el Espíritu Santo cuando abrazasteis la fe?” Ellos contestaron: “Pero si nosotros no hemos oído decir siquiera que exista el Espíritu Santo” (He 19, 2). En efecto, el conocimiento acerca de la tercera persona divina no es un supuesto de la fe bautismal. La inteligencia buscará aclarar por qué el bautismo de Juan es diferente del de Jesús; la efusión del Espíritu en el bautismo de Cristo fue el primer pentecostés experimentado por los bautizados, porque es el momento del cumplimiento de la promesa de Cristo quien enviará su Espíritu sobre el alma de los fieles, y no sólo de manera simbólica, pues ambos están asociados en operación y en substancia:

Gregorio de Nisa.

¹⁸ Ambrosio de Milán, “Carta de Graciano a Ambrosio 1-2”, p. 28.

¹⁹ Ambrosio de Milán, *El Espíritu Santo*, pp. 51-52.

43. Y no debe parecer una contradicción, porque, aunque también luego se haya silenciado al Espíritu, sin embargo, se ha creído en él, y lo que de palabra se había silenciado, se había expresado con la fe. Pues cuando se dice *en el nombre de nuestro Señor Jesucristo*, el misterio se ha llevado a cabo mediante la unidad del nombre y el Espíritu no se separa del bautismo de Cristo, porque Juan bautizó en la penitencia y Cristo *en el Espíritu*.²⁰

En respuesta directa de Ambrosio a las inquietudes del monarca, vuelve a la base del discurso bíblico para hacer la distinción entre las cosas creadas y la imposibilidad de catalogar al Espíritu Santo en el rango de éstas:

53. Pienso, clementísimo emperador, que están plenamente refutados los que se atreven a computar al Espíritu Santo entre todas las cosas. Pero para que se den cuenta de que no sólo están acorralados en virtud de los testimonios de los apóstoles, sino también de los del Señor, ¿cómo se atreven a contar al Espíritu entre las criaturas, siendo así que el mismo Señor dijo: “Al que blasfeme contra el Hijo del Hombre se le perdonará; pero al que blasfeme contra el Espíritu Santo no se le perdonará ni aquí ni en el futuro?” ¿Cómo pues, se atreve alguien a computar al Espíritu entre las criaturas? ¿Y quién, si ofende a una criatura, se va a comprometer a no pensar que se le vaya a perdonar de algún modo?²¹

También se puede visualizar un pentecostés dogmático expuesto por Ambrosio, que a diferencia de la celebración litúrgica donde se privilegia el honor a la tercera persona divina, el autor del tratado *Sobre el Espíritu Santo* prefiere vincular a las tres personas en una sola divinidad por razones apologeticas, en la atmósfera *homoousiana* de Nicea (325) y en ciernes de la celebración del concilio de Constantinopla de 481, que si bien al emperador no le hubiera agradado inmiscuirse en controversias doctrinales, el autor mira como una oportunidad acabar con las discrepancias heterodoxas:

44. Ahora consideremos si como leemos que está completo el sacramento del bautismo administrado en el nombre de Cristo, así también no falta nada para la plenitud del misterio si se menciona sólo al Espíritu Santo, y demos la razón de por qué si se nombra a uno solo, se ha indicado a la Trinidad. Si mencionas a Cristo, has nombrado no sólo a Dios Padre, por el cual ha sido ungido el Hijo, sino también al Hijo mismo, que fue ungido, y al Espíritu, con el que fue ungido. Pues está escrito: “A este Jesús de Nazaret, al que Dios

²⁰ *Idem.*

²¹ *Ibidem*, pp. 58-59.

ungió con el Espíritu Santo”. Y si nombras al Padre, has indicado igualmente a su Hijo y al Espíritu *de su boca*, si es que los unes también en tu corazón. Y si nombras al Espíritu, has mencionado no sólo a Dios Padre, del cual procede el Espíritu, sino también al Hijo, porque el Espíritu lo es también del Hijo.²²

La recepción de la doctrina sobre el Espíritu Santo por parte de Graciano tuvo un efecto mistagógico para la posteridad en la comunidad cristiana; quizás de la misma manera lo fue el tratado *Sobre la fe a Graciano*, porque estas obras fueron campo doctrinal donde el obispo de Milán ejerció su magisterio, y donde cumplió individualmente con el deseo del emperador y de cada creyente próximo a su predicación “para que la revelación de la divinidad penetre más en mi pecho”, pediría Graciano. Entonces, todo aquel que indaga en el misterio divino se convierte en aquel etíope que busca comprender las Escrituras santas y encuentra quién se las explique (*He 8, 26-38*), encontrándose a sí mismo como un nuevo caminante de Emaús que satisface espiritualmente su corazón, porque el Resucitado interpreta en el marco de los misterios (*Lc 24, 30-32*). Así pues, la mistagogia trinitaria se convierte en un pentecostés teologal porque la alabanza y toda la gloria es al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, donde la fiesta es interior y su liturgia es una praxis vivencial en la plenitud de la fe.

No existen abundantes menciones sobre la fiesta de Pentecostés en la teología de Ambrosio de Milán, pero lo que sí podemos constatar es su contribución en la difusión de la doctrina teológica sobre el Espíritu Santo, y el impulso que dio la práctica de piedad y la generación de las figuras típicas que acompañan esta celebración. Él se concentró en anunciar y profundizar las verdades dogmáticas, de modo que los fieles alcanzaran este conocimiento del misterio para que el poder divino (en el inmenso don de sus tres personas) les santificara.

La mistagogia cristiana era una práctica necesaria para la confirmación de la fe bautismal, así como una unción espiritual que renovaba las almas de los creyentes, no por los signos o la materia de los sacramentos, sino por la comprensión del misterio. Y como en la tradición mística de los siglos III y IV, el anhelo de algunos cristianos era la divinización,²³ la mejor ayuda que podían recibir para alcanzar tal propósito fue la claridad doctrinal sobre la fuerza que el Espíritu Santo podía imprimir en sus vidas.

Conclusión

Antes de la confección de la fiesta litúrgica de Pentecostés, la Iglesia vivió varias efusiones espirituales: la misionera, la sacramental mistagógica, la

²² *Ibidem*, p. 54.

²³ Cfr. Studer B., *Divinizzazione*, DPAC, 1458-1462 (versión italiana).

teológica, la dogmática y la del testimonio de todos los grandes maestros y fieles que unieron y se permitieron abrasar por el fuego del *Señor y Dador de vida, que con el Padre y el Hijo recibe la misma adoración y gloria*. Esa fue la preocupación fundamental de Ambrosio de Milán.

Referencias

- Ambrosio de Milán, *El Espíritu Santo*, Madrid, Biblioteca de Patrística, 1998.
- *Los sacramentos y Los misterios*, Buenos Aires, Lumen, 2005.
- Mara M.G., *Kerygma*, en DPAC 2719-2720 (versión italiana).
y Ambrosio de Milán, *Patrología III*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1981.
- McDonald, J. I. H., *Kerygma and Didache. The Articulation and structure of the Earliest Christian Message*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.



La misión de los laicos en la iglesia de México. Una perspectiva desde el *Nican Mopohua*

José Luis Franco Barba*

Resumen

Según las estadísticas de la Iglesia, la disminución del clero a partir del Concilio Vaticano II ha sido consistente. En la última década, el descenso en el *primer mundo* se ha incrementado. Por esa razón, uno pensaría que en América Latina el ascenso de vocaciones al presbiterado y vida religiosa tendría, al menos, los números de la década de los sesenta, pero no, ya que el descenso es evidente; lo mismo sucede en África.

Por su parte, Asia —donde el cristianismo comprende una pequeña porción de la población, a excepción de Filipinas, con un porcentaje significativo—

* Universidad Iberoamericana, México.

y México son terrenos con datos esperanzadores.¹ Prácticamente en todas las Diócesis hay un descenso en el número de ordenados para el ministerio de presbítero. En los conventos y seminarios de vida religiosa se observa la misma tendencia. El presente artículo plantea la necesidad de la participación activa del laico para colaborar en llevar adelante la identidad básica y fundamental de la iglesia: ser misionera, testigo del Evangelio de Jesucristo.

PALABRAS CLAVE

Método narrativo, personajes, escenarios, punto de vista, Virgen de Guadalupe, Juan Diego, Iglesia mexicana, misión.

Abstract

The statistics of the Catholic Church itself, the decrease in the clergy since the Second Vatican Council has been consistent. In the last decade the decline in the so-called First World is the most pronounced. One would think that in Latin America the rise in vocations to the priesthood and Religious Life would at least have the numbers of the 1960s, but no: the decline is also evident. Africa is going through a similar situation. Only Asia, where Christianity is a small portion of the population, except for the Philippines where they are a significant percentage, is where the numbers are optimistic. And Mexico is no exception. In practically all Dioceses there is a decrease in the number of ordained for the ministry of priest. And in the convents and seminaries of Religious Life the same trend is observed. This article raises the need for the active participation of the lay person to collaborate in carrying forward the basic and fundamental identity of the church: being a missionary, a witness of the Gospel of Jesus Christ.

KEYWORDS

Narrative method, characters, settings, point of view, Virgin of Guadalupe, Juan Diego, Mexican Church, mission

Según las estadísticas de la Iglesia, la disminución del clero a partir del Concilio Vaticano II ha sido consistente. En la última década, el descenso en el *primer mundo* se ha incrementado. Por esa razón, uno pensaría que en América Latina el ascenso de vocaciones al presbiterado y vida religiosa tendría, al menos, los números de la década de los sesenta, pero no, ya que el descenso es evidente; lo mismo sucede en África.

¹ Agenzia Fides. Órgano de información de las obras misionales pontificias desde 1927, Las estadísticas de la Iglesia católica 2012 [en línea], Ciudad del Vaticano, 13 de octubre de 2012 https://www.fides.org/es/news/34300-Las_Estadisticas_de_la_Iglesia_catolica_2012

Por su parte, Asia —donde el cristianismo comprende una pequeña porción de la población, a excepción de Filipinas, con un porcentaje significativo— y México son terrenos con datos esperanzadores.²

Cada generación es testigo de que la siguiente ha disminuido, ya que desgraciadamente pocas comunidades religiosas cuentan con ingresos estables. Por ejemplo, en la Ciudad de México podemos constatarlo en los centros de formación teológica, a donde cada vez acuden menos estudiantes seminaristas y religiosas, particularmente, en nuestra escuela de Teología.

Lo anterior tiene un impacto directo en las parroquias, vicarías, capellanías, centros de formación en la fe y demás, que cuentan con menos clero. Por su parte, a nivel del clero diocesano, además de las funciones tradicionales en las parroquias, se han sumado actividades que son atendidas por menos presbíteros. Parroquias con tres o más son casi una excepción, pues lo usual es que los centros parroquiales tengan uno o dos presbíteros. Lo mismo pasa con muchas comunidades religiosas, que a falta de personal están dejando a las diócesis algunos de los templos, los cuales durante mucho tiempo habían atendido diferentes necesidades pastorales.

Esta tendencia no da indicios de que los hechos mencionados se puedan revertir a corto plazo. Por parte de los laicos, tampoco se ve que el compromiso en las necesidades pastorales de la iglesia esté en ascenso. Antes del Concilio Vaticano II, según expresión adjudicada a Yves Congar, se decía que del laicado se esperaba que callara, obedeciera y diera limosna. Con Vaticano II, las cosas se replantearon radicalmente. Para empezar, dentro de las principales concepciones de iglesia está la de ser pueblo de Dios. Primero, todos somos *laos* (laicos, miembros del pueblo) y luego, viene la diversidad de carismas y ministerios.

Con base en ello, se esperaba que, con la apertura de la Iglesia a la participación de los laicos, nos comprometiéramos en alguna de las múltiples posibilidades que se abrían, y aunque algo de eso sí pasó, no fue como se esperaba. En esto último, es decir, en lo que sí pasó, hay quienes opinan que, en parte, tal situación explica el descenso del clero y vida religiosa, porque ya no es necesario ser parte del clero para tener algún tipo de protagonismo dentro de la comunidad eclesial. Yo mismo soy testigo de ello, ya que no he necesitado ser presbítero para ser docente en el área teológica o para acompañar procesos de fe en comunidades urbanas, rurales o de culturas

² Agenzia Fides. Órgano de información de las obras misionales pontificias desde 1927, Las estadísticas de la Iglesia católica 2012 [en línea], Ciudad del Vaticano, 13 de octubre de 2012 https://www.fides.org/es/news/34300-Las_Estadisticas_de_la_Iglesia_catolica_2012

originarias. No obstante, lo que sí he necesitado es una amplia formación en el ámbito de la fe en este mundo complejo y diverso.

Al respecto, quiero plantear la necesidad de la participación del laico para sacar adelante la identidad básica de la iglesia: ser misionero y testigo del Evangelio de Jesucristo —como bien plantea el doctor José Luis González Martínez—, no para reemplazar al clero, sino para replantear la función misionera del laico, la cual debe ser positiva para cubrir las necesidades pastorales de la comunidad eclesial. Esto no se refiere a una incapacidad del clero o de los laicos; más bien, se refiere a la falta de capacitación y experiencia.

Los laicos dirigen empresas y universidades; son presidentes de naciones; científicos, técnicos y demás, lo que muestra sus aptitudes, pero, en determinados casos, también la falta de experiencia y de una formación profesional en el ámbito eclesial y teológico en un mundo donde la perspectiva secularizadora de la mano de lo científico e instrumental es dominante, incluso por encima de la fe. Eso lo notamos en los valores cristianos que, aunque son bien vistos y aceptados, son interpretados secularmente, es decir, sin Jesús Cristo, sin la iglesia y sin la revelación que nos da sentido, pues su base epistemológica no es el fin último.

Como laicos, aunque necesitamos una formación sólida para aportar lo que nos toca desde la fe y no desde la secularidad, no debemos salir del mundo secularizado y secularizante.³ Esto supone un reto para crear estructuras eclesiales novedosas, donde el desaprender y reaprender sea una constante. Para ello, necesitamos estructuras eclesiales con identidad laical y no ser sólo extensiones de la identidad clerical.

Actualmente, la estructura eclesial da muchas tareas y obligaciones que el clero ya no puede cumplir, no por falta de voluntad, sino porque son demasiadas, y éstas pueden ser realizadas por laicos, pero con identidad propia.

Tengo la certeza de que muchos párrocos estarían felices de contar con personal capacitado para la mayoría de esas actividades, lo que favorecería su condición de reaprender a ser presidentes de su comunidad de fe.

Ciertamente, aquí hay un problema a superar, pues la formación teológica suele ser cara y la mayoría de los laicos no puede pagarla, por lo que habrá que ser creativos en las parroquias y en otras estructuras —desde el acompañamiento a los candidatos, soporte económico, prácticas pastorales y demás—, para poder llevar a cabo los estudios teológicos.

³ Juan Antonio Estrada en su libro *¿Qué decimos cuando hablamos de Dios? La fe en una cultura escéptica*, Madrid, Trotta, 2015, trata el tema de manera profunda, pero desde una perspectiva centroeuropea, la cual, de alguna forma, ilumina la realidad del mundo occidental.

Probablemente, ése no sea el asunto más importante por superar, porque habría que acompañar a la comunidad de fe a transitar por ese camino y que ésta permita ser acompañada en la fe por miembros que no son del clero. Imagino que una buena parte de las personas de esas comunidades difícilmente aceptarán dirección espiritual de alguien que no es presbítero o religioso, aunque esté igualmente capacitado y tenga el carisma apropiado. Es decir, no basta con que los presbíteros desaprendan y reaprendan, porque a veces el obstáculo más importante está de nuestro lado.

Estas cuestiones son un ejemplo de la problemática que hoy se nos presenta como iglesia.

Elementos básicos de la narratología para leer el *Nican Mopohua*

A continuación, presentaré a los personajes laicos del *Nican Mopohua*, quienes dan su punto de vista en orden a la misión del laico en la vida eclesial, cuya perspectiva de lectura será la narratología.

Posicionar al Nican Mopohua

Tomemos en cuenta que las manifestaciones religiosas en torno al hecho guadalupano son múltiples y complejas, lo cual es parte de nuestra identidad religiosa y nacional. Por su parte, el *Nican Mopohua*, aunque es el documento más importante, es desconocido para la mayoría del pueblo mexicano. Es como si los cristianos, seguidores de Jesús, desconociéramos los evangelios. Resulta paradójico que siendo un pueblo eminentemente guadalupano no conozca su principal fuente escrita y, aunque existen estudios sobre este documento —tanto desde la perspectiva secular como desde el religioso católico—, no han permeado en nuestra sociedad; por ejemplo, en la catequesis y en la formación teológica es un gran ausente.

Lectura narrativa del Nican Mopohua

Existen muchos métodos para analizar textos; por ejemplo, en el estudio de los textos bíblicos se han privilegiado tres. El primero es el análisis histórico-crítico que se interesa por el suceso y las condiciones en las cuales se escribió y cuyos objetivos son reconstruir la realidad a la que remite el relato y detectar la intención del autor. El segundo método es el análisis estructural o semiótico, al que le interesa el funcionamiento del lenguaje, siguiendo un principio llamado *postulado de inmanencia*: nada fuera del texto, nada salvo el texto y todo el texto; su pregunta es ¿cómo hace el texto para producir sentido? El tercero es el análisis narrativo que gira en torno al eje de la comunicación y su pregunta es ¿cómo comunica el autor su

mensaje al lector? El estudio tiene por objeto la estructuración que permite al mensaje conseguir el efecto buscado por el emisor.⁴

La lectura histórico-crítica se orienta al *autor* (por qué, cuándo, quién, dónde); la semiótica al *texto* y examina sus códigos de comunicación (qué significa, cuál es el mensaje); el análisis narrativo se orienta de forma prioritaria hacia el *lector* y considera el efecto del relato en el lector y el modo en que el texto le hace cooperar en el desciframiento del sentido. La pregunta es ¿qué quiere alcanzar el autor, en este caso del *Nican Mopohua* (NP) al entregar este relato? ¿Qué efectos quiere contagiar a sus oyentes-lectores con ese modo de contar y de organizar el relato con escenarios, personajes, tiempos y demás?

Se afirma que, mediante el texto, el emisor quiere actuar sobre el destinatario, y los narratólogos están interesados en determinar la estrategia narrativa desplegada en el relato en aras de actuar sobre el receptor.

—Elementos básicos del método narrativo

Narrador. Es quien cuenta la historia.

Narratario. Alude a quien conoce lo relatado mediante la lectura o la escucha.

Autor. Es quien organiza el relato de acuerdo con el punto de vista y valores que quiere que los lectores-oyentes tengan. Aquí no es el autor histórico, sino la figura que organizó un relato para conseguir que los lectores-oyentes tengan determinados puntos de vista y se vistan con determinados valores. A veces, el autor coincide con el narrador, pero otras veces el autor inventa a un narrador y no se inmiscuye en el relato. Por ejemplo, los evangelios son retratados de manera que los escribas, fariseos, Herodes y otros personajes no nos caigan bien; al contrario de los discípulos, quienes son caracterizados para caernos bien. Los autores de los evangelios organizaron sus materiales de tal manera que logran su objetivo: que nos identifiquemos con algunos personajes y con otros no.

Lo mismo pasa en el *Nican Mopohua*, donde el autor organiza el relato para que Juan Diego y los sirvientes-domésticos del obispo Zumárraga nos caigan bien, aunque los segundos, al principio no. Esto no quiere decir que históricamente sean buenos o malos, pero en la narración su papel es hacerla de héroes o contrahéroes y eso tiene una función. Cabe mencionar

⁴ En la primera parte del libro, D. Marguerat y Y. Bourquin hablan de estos métodos, pero enfatizan en el narrativo, el cual es un texto pedagógico con ejercicios que en el mismo texto se resuelven. Algunos de los elementos presentados están aplicados al *Nican Mopohua*. Vid. Marguerat D. y Y. Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, Santander, Sal Terrae, 2000.

que en el método narrativo no se debe confundir el rol que el relato ofrece a los personajes con una interpretación histórica.

Aquí los lectores-oyentes somos cómplices que colaboramos para que se logre lo que el creador del texto desea. Le creemos o simplemente cerramos el texto. El autor supone un lector a modo, que va a sentir, a pensar y a creer en la dirección que el relato lo lleve.

El narrador tiene necesidad del narratario para el desciframiento del relato. Él guiará en esta operación. Le ayudará. Emitirá signos de comprensión. Le proporcionará cuando quiera la información que quiera, y, si hace falta, le dirá que hay pájaros que cantan de manera maravillosa, que de pronto callan; que en el risco donde estaba de pie lanzaban flechas de luz y demás.

Historia y enunciación. La historia dice las cosas tal como son percibidas, y lo central es lo que se cuenta. En cambio, en la enunciación lo importante es el cómo se comunica esa historia; por ejemplo, se pueden contar las apariciones de la Virgen de Guadalupe de muchas maneras y el cine es testigo de ello. Se puede recrear la historia y hacer que la virgen sea campesina y Juan Diego un migrante, pero en todos los casos lo que se cuenta es lo mismo y lo que cambia es la forma de contarlo; es decir, el modo o la enunciación. Para nuestro caso es muy importante el cómo se nos cuenta, porque la opción del lenguaje utilizado tiene que ver con ese cómo. No es lo mismo que te corrijan con caridad que sin ella o con un lenguaje duro o compasivo, aunque el fondo de la corrección sea el mismo.

La historia contada —es decir, los acontecimientos— tal como el narrador quiso comunicar al lector se sitúa en el plano literario, mas no en el histórico. La verificación de tipo histórico requiere una documentación exterior al relato, sobre lo cual no se pronuncia la narratología.

Por su parte, el narrador enuncia la historia desde su punto de vista. El conjunto del dispositivo adoptado por el narrador constituye una opción de retórica, o sea, una opción de significante narrativo.

Los personajes. Son quienes dan estructura al relato, es decir, a la trama, por lo que sin personajes no hay historia contada.

El rol de cada uno de los personajes con su caracterización tiene una función en el relato a nivel simbólico. Incluso, los personajes antagónicos desempeñan un papel positivo a la hora de configurar al lector ideal. De esta forma, se construyen los seguidores ideales, diseñados por el autor. Los personajes no existen por sí mismos; más bien, en relación con los protagonistas (el Dios por quien se vive, Virgen Santa María, Juan Diego y demás).

El marco-escenario. La acción de los personajes se desenvuelve dentro de un marco social determinado por los siguientes indicadores: tiempo, lugar y entorno social, los cuales pueden estar descritos al comienzo o diseminados en el relato; el marco-escenario incluye tiempo y lugar. Para nuestro caso, es muy importante el momento y el lugar donde suceden las cosas; por ejemplo, en cuanto al lugar, es básico notar que hay dos escenarios centrales; en cuanto al relato, se juegan papeles simbólicos diferentes: *a)* la cumbre del Tepeyac, un cerrito ubicado en la periferia y *b)* la casa obispal, en un centro urbano; ambos son escenarios sociorreligiosos. En un principio, ambos son antagonicos; pero, posteriormente, el autor-narrador irá integrándolos de manera distinta. El marco se refiere a un valor fáctico y a veces a uno metafórico. En este caso, el lector debe valorar en cada caso el plano de significación en el que el narrador lo invita a situarse.

En el caso específico de este escenario, es un lugar donde se dan los bienes para la reproducción de la vida, ya que habitan nopales, mezquites y hierbecillas. De hecho, la descripción de lo que ahí se da es más bien negativa, pues no es un espacio que se distinga por su riqueza y abundantes frutos, pero sí donde el canto de los pájaros lo hace hermoso. ¿Qué se puede esperar de un pueblo como Nazareth-Belén?

Misión del laico desde la perspectiva del *Nican Mopohua*⁵

Los elementos del método narrativo nos ayudan a verificar el “modito” de la comunicación en el NP y a su vez, ese modo ayuda a iluminar la forma en la cual se supone que un fiel cristiano guadalupano hace comunidad. Esto no sucede de cualquier manera, sino en cómo los personajes centrales del NP nos impregnan: con amabilidad, respeto, confianza y demás.

Leer el NP con este método continúa siendo un reto, porque hemos sido educados para leer con otros parámetros; es decir, para entender, explicar, descubrir y analizar, pero no para sentir, modelarse, convertirse, ver y tratar de otra manera. En esta ocasión, nos vamos a orientar por el método que busca calentar las fibras del corazón para actuar según el punto de vista con que los personajes del relato nos van modelando.

Un seguidor de Jesús que se deja modelar de acuerdo con el modo de santa María en el NP, como personaje positivo, con Juan Diego, como personaje positivo, pero con debilidades, y con el obispo y los criados como antagonistas y después como colaboradores, es un cristiano muy peculiar, que no dice, hace, piensa o siente de cualquier forma, sino según los valores que en el relato se quieren comunicar. Ése es el modo peculiar para hacer iglesia.

⁵ Para la interpretación de los personajes, sobre todo a nivel simbólico, me apoyo en el texto de *Kari Syreeni*, “Peter as a character and symbol in the gospel of Matthew”, en John Markley, J. R., *Peter-Apocalyptic Seer*, Tubinga, Mohr Siebeck Verlag, 2013.

De ahí la importancia de caracterizar a los personajes del NP, la función y misión que tienen, pues eso resultará modelador para nuestra propia vida y misión.

En el NM, hay tres personajes laicos, dos individuales y uno grupal. Y con uno de ellos (el personaje Juan Diego) van a interactuar el personaje central (la Virgen, Madre del verdadero Dios por quien se vive), un personaje grupal (los sirvientes de la casa obispal) y el señor Obispo de la Ciudad de México y el tío Bernardino, que interactúa con Juan Diego.

La trama y la caracterización de los personajes, escenarios y tiempos perfilan a un lector ideal, ya que se dejará modelar por los valores propuestos con todo y las dificultades que ahí se presentan.

Reitero, los personajes en narrativa no deben ser leídos como si fueran históricos, sino como modelos que nos irán conformando a un punto de vista: el de santa María.

Misión y dificultades en torno al personaje Juan Diego

Después de Santa María, Juan Diego es el personaje central que será modelado, acompañado, sostenido, rescatado y fortalecido principalmente por ella misma, pero también por los personajes que le pondrán dificultades.

—La elección de Juan Diego y su comisión

Juan Diego es presentado por el narrador como un indito,⁶ caballero y pobre, pero digno residente de Cuautitlán. El contexto data de diez años después de que terminó la violencia armada y que el pueblo nativo había sido sojuzgado, así que tal situación muestra la necesidad de exponer a los vencidos, en primer lugar. Dicho esto, uno de los derrotados será elegido para cumplir una importante misión: ser el embajador de los deseos de la Virgen María.

El narrador sitúa los hechos un sábado muy temprano, casi al alba, cuando Juan Diego se dirigía a recibir formación en la fe. Que sea temprano, cuando el sol está saliendo es importante, porque para la cultura mexicana, es cuando la vida vuelve a nacer. El lugar es un cerrito, descrito como poco importante, con hierbezuelas “sin rango”, pero trastocado por el canto de las aves.

Juan Diego dirige su mirada hacia la cumbre del Tepeyac, de donde provienen los cantos celestiales y en dirección hacia donde nace el sol. De pronto, se interrumpen esos cantos y es llamado por su nombre en diminutivo: “mi

⁶ En la cultura mexicana, las expresiones en diminutivo no tienen una connotación negativa; al contrario, son utilizadas para conceder honor, así que “indito” significaría indio muy respetable. Este lenguaje es muy empleado en los diálogos entre la Virgen María y Juan Diego, donde ambos se conceden un valor especial.

Juanito, mi Juan Dieguito”. Al contrario de los hechos y consecuencias del sojuzgamiento, Juan Diego se dirige a la cumbre del cerrito, sin miedo y rebosante de dicha; al llegar a la cumbre, se encuentra con una doncella que por amor a él lo llamaba. La doncella le pide que esté a su lado, y Juan Diego queda maravillado por sus vestiduras; su corona resplandecía como el sol, y todo el escenario y las plantas del lugar parecían del más alto rango. Ahí, escuchó el aliento, el deseo que la doncella quería comunicarle.

La virgen le dice “hijito”, el más pequeño y le pregunta a dónde va. Después, se presenta como la Virgen Santa María, madre del Dios por quien se vive, del Dios que es su mirada compasiva y que:

Ella se honra en ser madre compasiva de todos ustedes y de todos los variados linajes de hombres, mis amadores, los que a mí clamen, los que me busquen, los que me honren confiando en mi intercesión. Porque allí estaré siempre dispuesta a escuchar su llanto, su tristeza, para purificar, para curar todas sus diferentes miserias, sus penas, sus dolores. Para realizar con toda certeza lo que pretende Él, mi mirada misericordiosa, ojalá aceptes ir a al palacio del Obispo de México, y le narres cómo nada menos que yo te envío de embajador para que le manifiestes cuán grande y ardiente deseo tengo de que aquí me provea de una casa, de que me levante en el llano mi templo. Absolutamente todo, con todos sus detalles, le contarás: cuánto has visto y admirado, y lo que has oído. Y quédate seguro de que mucho te lo voy a agradecer y a pagar. Y mucho merecerás con esto que yo recompense tu cansancio, tu molestia de ir a ejecutar la embajada que te confiero.

Ya has oído, hijo mío, el más amado, mi aliento, mi palabra: ¡Ojalá aceptes ir y tengas la bondad de poner todo tu esfuerzo! E inmediatamente en su presencia se postró y respetuosamente le dijo: “Señora mía, mi niña, por supuesto que ya voy para poner por obra tu venerable aliento, tu amada palabra. Por ahora de ti me despido, yo, tu humilde servidor”.⁷

No se necesita ser un gran observador para darse cuenta del “modito” en que es llamado Juan Diego para su misión. El lenguaje es evidente: lleno de ternura, respeto, confianza, sin imposición, porque es consultado si quiere o no. El uso de diminutivos le da todavía mayor fuerza, pues Juan Diego es visto como alguien sumamente digno, a pesar de ser uno de los sojuzgados. Alguien que aparentemente no tiene importancia es elegido para una comisión muy importante.

⁷ La traducción que tomo para este texto es la del P. José Luis Guerrero, como un homenaje, dado que él fue profesor de nuestra universidad en la escuela de Teología. *Vid. Revista Voces. Diálogo Misionero Contemporáneo*, Universidad Intercontinental, México, núms. 6 y 7.

—Contenido eclesiológico de la comisión

La imagen de iglesia que aparece aquí está relacionada con el templo que solicita la virgen. Juan Diego es mediador para constituir un tipo de hacer comunidad a partir de un espacio físico. El lugar no está en un centro urbano —como hoy ya lo está—, sino en el campo-monte, pero integra el mundo urbano, porque es enviado con el obispo para que colabore con la causa. El mundo normal está puesto al revés, por lo que se le solicitará la obediencia del obispo a lo que Juan Diego le solicita como deseo de la virgen.

El templo (lugar) tiene como eje una finalidad: mostrar su mirada compasiva, que previamente en la narración está unida a la compasión del Dios por quien se vive. “Porque allí estaré siempre dispuesta a escuchar su llanto, su tristeza, para purificar, para curar todas sus diferentes miserias, sus penas, sus dolores. Y para realizar con toda certeza lo que pretende Él, mi mirada misericordiosa ”.⁸ Como se puede observar, es un espacio liberador de las diferentes miserias y la atención al necesitado, lo que es de suma relevancia para quienes acaban de ser sojuzgados. No se trata de un templo donde la virgen sea servida, sino servidora. Servir y ser consuelo es la misión que ahí se desarrollará, por lo que, en el nivel simbólico, quienes somos guadalupanos (México) estamos invitados (porque Juan Diego es consultado si quiere ser mediador de esta misión) a crear espacios —como el que solicita la Virgen— de consuelo y esperanza, para atender las diferentes miserias.

Dificultades para llevar a cabo la misión y conformación al punto de vista de la Virgen

Luego de este primer encuentro, Juan Diego es enviado con el obispo para que comunique el deseo de la virgen. Ahí, él se vuelve alguien decidido para cumplir con la misión. Al llegar a la casa del obispo, hace todo lo posible para que lo reciba. Juan Diego resiste y espera hasta que, finalmente, es atendido, pero el obispo tiene sus dudas y muy respetuosamente le dice que en otra ocasión lo atenderá con más calma. Él se tiene que regresar triste y abatido porque no logró que el aliento-deseo de la virgen se cumpliera.

El narrador nos pone como antagonistas al deseo de la virgen, a los domésticos —gente laica, sin posición privilegiada, como el propio Juan Diego— y al obispo. La diferencia es que nosotros, lectores-oyentes, ya sabemos que es verdad lo que Juan Diego dijo, pero el obispo, que lo sabe por Juan Diego, tiene sus dudas; los domésticos no saben nada. Estamos a la expectativa de si cambiarán su punto de vista, así que como lectores-oyentes es muy probable que también en la situación de los domésticos y

⁸ Syreeni, Kari, op. cit.

el obispo hubiéramos tenido nuestras reservas, por lo que esos personajes van modelando como se supone es un cristiano guadalupano.

Dentro de la cultura mexicana, es importante que la mala noticia que recibe Juan Diego sea por la tarde, cuando el sol enfila a ocultarse.

De regreso, al pasar por el Tepeyac, la virgen lo estaba esperando. Juan Diego le cuenta que, aun cuando lo atendieron bien, por el modo en que fue atendido, estima que no le creyeron, lo cual muestra que Juan Diego sabe leer e interpretar los signos que se le presentaron. Es un personaje que mira con profundidad la verdadera intención de la persona (del obispo) y crea su propio diagnóstico y se lo comunica a la virgen: como él no se considera importante, piensa que no le harán caso, así que le pide a la virgen que por favor elija de entre los muchos nobles a quien sí le pueda solicitar esa comisión.

Vemos a un Juan Diego que, ante las dificultades, quiere abandonar su misión. Este personaje tan decidido antes, ahora quiere tirar la toalla, pues es evidente el conflicto que se presenta, por lo que estamos a la expectativa de la reacción de la virgen. Nuestro personaje es consciente de ello y pide perdón, porque puede suscitar el enojo de nuestra madre. La virgen, en contra del pronóstico de Juan Diego, le responde con la misma ternura y afabilidad con que ya lo había hecho y le dice que en lo que piensa, tiene razón, pero que ella quiere que sea precisamente él y no uno de los muchos que pudiera elegir y que son “importantes” a la vista de la gente.

Ahora, Juan Diego es sostenido y modelado desde el modo afable y compasivo de la virgen y vuelve a decir que sí. Pero ya conocemos una faceta nueva de Juan Diego: también es débil, aunque inteligente (sabio). Este modito de la virgen se va constituyendo en método de acompañamiento para el cumplimiento de la misión. De nuevo aparece el drama: dice que al día siguiente irá a la casa del obispo y vendrá por la tarde a decirle qué pasó; nosotros lectores-oyentes ya sabemos que por la tarde le fue mal.

Al día siguiente, de nuevo en la madrugada, se dirige a cumplir su misión. Primero fue a misa y a la catequesis, y luego se dirigió a la casa del obispo para ser atendido; como la vez anterior, luego de una larga espera, el obispo lo recibe; esta vez, Juan Diego pone en marcha una nueva estrategia: se hinca, le ruega, llora, se pone triste, y todo para que le crea. El obispo le hace muchas preguntas, pero su corazón no quedó satisfecho del todo y le pidió una prueba para darle crédito sin reservas. Esto sucedió frente a Juan Diego, pero cuando salió, el obispo pidió a sus criados de más confianza que lo siguieran para verificar lo que el devoto dijo.

Juan Diego ignora esto, pero nosotros lectores-oyentes no, pues el obispo le dio una cara, pero en cuanto salió, mostró otra y no sabe que aparentemente la dificultad para su misión aumentó.

Los sirvientes que lo siguieron lo perdieron de vista y quedaron muy molestos; de regreso con el obispo, intentaron convencerlo de que no le creyera, porque Juan Diego estaba inventando. Por desgracia, nuestro personaje está a doble fuego, ya que ni los suyos le creen y trabajan en contra del deseo de la virgen; eso no es todo, pues confabularon para que, si regresaba, lo castigarán, de modo que no siguiera con sus mentiras.

En el escenario del Tepeyac, Juan Diego cuenta su experiencia de la segunda visita y comunica a la Virgen —quien ignora la confabulación contra su comisionado— que el obispo pide una prueba para dar crédito a su historia. La virgen le responde que está bien y que al día siguiente pase por la prueba. Nuestro narrador no toma en cuenta la confabulación, por lo que Juan Diego y la virgen siguen con el plan. En ese momento, en el Tepeyac, le va bien a Juan Diego, pero ignora que le va mal en la casa del obispo.

La cotidianidad vs. la misión

Juan Diego, quien había prometido que al día siguiente iría por la prueba para el obispo, tiene una nueva dificultad; su tío está gravemente enfermo y se le presenta un dilema: atender las necesidades del tío o atender la promesa hecha a la virgen. Juan Diego decide ir por médicos para su tío, pero, cuando ve que se trata de una enfermedad terminal, decide buscar ayuda espiritual, ya que él se dispone a bien morir.

Durante la madrugada, Juan Diego busca ayuda y se dirige a Tlatelolco; camina hacia el poniente, de espaldas hacia la salida del sol, y cuando está por pasar al lado del cerrito —por donde ya había pasado— decide tomar otro camino, porque teme no poder cumplir el encargo de su tío, que ahora está por encima de la misión que le encomendó la virgen. El asunto es grave, pues el tío está por morir, así que el lector se identifica con la urgencia de Juan Diego, quien olvida la encomienda de la virgen: un templo para sus devotos. Dadas las circunstancias, ambas situaciones se contraponen, por lo que Juan Diego no sabe integrar la vida cotidiana con la misión y la confianza en su Señora; se parece a los discípulos de Jesús que no entienden y van entendiendo poco a poco.

Al elegir otro camino, se dirige hacia el oriente, de frente al sol, pero para su sorpresa, la Virgen lo estaba viendo (según el narrador, por su amor, la Virgen siempre nos está mirando), lo intercepta y le pregunta a dónde se dirige. Juan Diego la saluda y ella le pregunta cómo está de salud. Él responde diciendo que puede que le cause una gran pena y le pide que lo entienda; le platica de la enfermedad terminal de uno de sus siervos y a qué se dirige a Tlatelolco; agrega que en cuanto cumpla ese mandato, regresará para cumplir el suyo; es decir, sólo ha cambiado las prioridades. Le pide paciencia y que lo perdone y que al día siguiente lo primero que hará es ir con ella.

La Virgen pudo recriminar su conducta, pero no lo hizo; le dijo:

Por favor, presta atención a esto, ojalá que quede muy grabado en tu corazón, hijo mío, el más querido: No es nada lo que te espantó o te afligió, que no se altere tu rostro o tu corazón. Por favor, no temas esta enfermedad ni a otra o algún dolor. ¿Acaso no estoy yo aquí, que tengo el honor de ser tu madre? ¿Acaso no estás bajo mi sombra, bajo mi amparo? ¿Acaso no soy yo la fuente de tu alegría? ¿Qué no estás en mi regazo, en el cruce de mis brazos? ¿Por ventura aún tienes necesidad de cosa otra alguna? ⁹

En el fondo, el error de nuestro personaje es que olvidó el porqué y para qué quiere un templo y, como los discípulos en Mateo, tuvo poca fe. Pero con la respuesta de la virgen, se aclara el trasfondo eclesiológico del lugar que quiere: Para ser madre y brazos que sostengan y atiendan las cuestiones, por más dolorosas que sean — como la enfermedad del tío—, quiere un lugar para dar buenas noticias en medio de penurias. Acto seguido le da la buena noticia de que su tío ya está sano.

A diferencia del obispo, Juan Diego es fortalecido en su fe y su corazón ha quedado plenamente satisfecho, así que se siente listo para ir con él y llevar la prueba. Para eso, Juan Diego toma la iniciativa y pide a la virgen que lo mande a ver al obispo. Ella le hace caso y lo manda a la cumbre del cerrito a recoger múltiples flores. Al llegar al lugar, Juan Diego se asombró de la flora tan diversa; de hecho, el narrador nos informa que en tal zona sólo se daban mezquites, arbustos y nopales.

Juan Diego junta diversas flores, las coloca en su tilma y se dirige hacia la virgen. Ella las toma en sus venerables manos, las regresa a la tilma, y le informa que ésa es la prueba y él su plenipotenciario, digno de toda su confianza. Narrativamente se observa que la virgen, quien es autoridad, da su confianza y empodera a este laico marginal al sistema, además de pedirle encarecidamente que la muestra sólo sea para el obispo. Así, Juan Diego se dirige feliz a cumplir su misión y tiene la certeza que ahora le irá bien, ignorando que, si va de nuevo, querrán castigarlo por mentiroso o soñador.

En este punto, el lector está intrigado, ya que, aunque nuestro héroe se ha fortalecido por su fe, no sabe cómo reaccionará cuando se encuentre de nuevo con los criados y las dificultades de la casa obispal. ¿De nuevo será débil y querrá hacerse a un lado? Las pruebas han mostrado que tal vez sí.

Al llegar al palacio y pedir a los otros criados que dijeran al obispo que quería verlo, no le hicieron caso; el narrador especula que tal vez porque era temprano, así que lo hicieron esperar.

El narrador nos informa de ese tipo de trato por tercera vez; sin embargo, Juan Diego resiste como en otras ocasiones. Por desgracia, tal situa-

⁹ Antonio Valeriano, *Nican Mopohua*, 1649.

ción no es ajena para la mayoría de la gente marginal, pues casi en todos los lugares los hacen esperar demasiado, y, aunque se pensaría que en los espacios religiosos no, resulta que sí; es una dificultad que también tiene que vencer Juan Diego.

Mientras él esperaba, los domésticos observaron su tristeza, pero notaron que algo traía en la tilma y querían satisfacer su curiosidad. Juan Diego, que es un buen lector de corazones, se dio cuenta e interpretó que, si nos les mostraba nada, tal vez se enojarían y lo sacarían; así, les mostró un poquito, contrariando el deseo de la virgen, quien fue enfática al pedirle que sólo mostrara las flores al obispo.

Cuando los criados vieron que eran hermosas, diversas y olorosas, de las cuales no era temporada, quisieron arrebatarlas en tres ocasiones, pero fracasaron, porque cuando lo intentaban ya no veían flores, sino pinturas, aplicaciones o bordados, por lo cual quedaron maravillados y le avisaron al obispo. Los criados son los primeros testigos y enviados a dar la noticia. En ese momento, el obispo creyó y su corazón quedó satisfecho, pues toma en cuenta que, mediante Juan Diego, la virgen logró la conversión de los sirvientes y la disposición de él mismo respecto de Juan, como principal transmisor. En consecuencia, los sirvientes se encargan de que el obispo obedezca los deseos de la virgen. Ahora son más que sirvientes: son mensajeros, sin que ellos sean conscientes de ello.

El obispo pide que lo lleven con Juan Diego, quien describe el turbulento camino que vivió para llevar la prueba y confirma que siempre tuvo plena confianza de que habría flores en la cumbre. Justo en ese momento, Juan Diego despliega la tilma, ruedan las flores y ahí mismo queda reflejada la imagen de la virgen. El narrador agrega que tal imagen está resguardada en el templo de Guadalupe, y ahora nos revela el nombre de nuestra madre compasiva.

Los sirvientes se arrodillaron y el obispo además pidió perdón a Juan Diego por no haber creído desde el principio. Por tal razón, se muestra una nueva faceta de este personaje, pues ahora es modelado por el deseo de la virgen, pero también es alguien que duda, crece y se fortalece en la fe, como le pasó a Juan Diego.

Bajo el amparo de la Virgen de Guadalupe, el mundo rural y urbano están en comunión, sin demeritar la centralidad de Juan Diego, quien, aunque pertenece al mundo marginal, vive en una zona conurbada (Cuauhtitlán).

Por su parte, el obispo tuvo la bondad de hospedar a Juan Diego. Al día siguiente, pidió que le indicara dónde la virgen quería su templo, lo que manifestó otra faceta tanto del obispo como de Juan Diego, ya que ambos se obedecen. En este punto, se considera a Juan Diego como autoridad, casi como la virgen, y orienta al obispo, quien muestra humildad.

Revelación del nombre de la virgen y misión de Juan Bernardino

Preocupado por la enfermedad de su tío, Juan Diego quiere ir a visitarlo, pero no lo dejan ir solo, así que el obispo pide que lo acompañen. Al llegar a la casa, ven que está sano, y el tío nota que quienes acompañan a Juan Diego lo tratan como alguien honorable, por lo cual se sorprende. Su tío le pregunta al respecto y Juan Diego le cuenta que, cuando iba por un sacerdote para confesarlo, la virgen lo interceptó y le dijo que ya no se preocupara, que su tío estaría sano. Entonces, Juan Bernardino confirma lo que Juan Diego ha dicho aunado a su misión: ir con el obispo, describir la situación y externar la solicitud de la virgen, la cual consiste en que a su preciosa imagen se le conozca como Virgen Santa María de Guadalupe.

La virgen revela el nombre con el que desea ser reconocida, y bajo su aliento, el obispo recibe a Juan Bernardino acompañado de Juan Diego. El narrador hace referencia al nuevo gesto del obispo, quien los hospeda durante el tiempo de la construcción del templo.

El obispo sacó la imagen de la virgen del oratorio y la trasladó a la iglesia mayor, para que toda la ciudad pudiera asistir y admirarla.

Conclusión

Sólo el lenguaje que el narrador pone en boca de María de Guadalupe o Juan Diego es modelador, pues el que parte de la virgen es de manera autoritaria y el del segundo es como servidor. Esa forma tan tierna, respetuosa y afable, a pesar de las dificultades, hace sentir la vida y anima a vivirla de otra manera.

¿Cómo ha de ser el cristiano fiel guadalupano? El personaje obispo configura a un lector oyente que, pese a sus dudas, poco a poco empieza a ceder ante la voluntad de la madre de Dios. Juan Diego configura a un lector oyente que, aunque es fuerte, a veces se siente débil. Pero, eso sí, siempre fiel. Lo contrastante es con el personaje de los criados, porque hay lectores oyentes que, a pesar de ser de la misma condición socioeconómica de Juan Diego, se oponen; sin embargo, al final también son elegidos para cumplir una misión que ayude a su conversión y del obispo.

Así como le pasó a Jesús con el llamado a seguirlo, en la que unos privilegiaron sus bienes como enterrar a sus padres o, en general, las cuestiones de la vida cotidiana, pasa a Juan Diego, quien tiene una gran preocupación que pondera sobre su compromiso con la virgen.

Como a Pedro, que había perdido el camino durante los eventos de la pasión y Jesús le da un abrazo de paz en el cenáculo —lo que hace que Pedro vuelva a su verdadero camino—, así pasa a Juan Diego, quien, a pesar de haber hecho su voluntad, es recibido con ternura y compasión por la virgen para que cumpla su misión. El narrador nos da a entender que la virgen

da libre albedrío a Juan Diego, para que éste decida sin sentirse obligado a cumplir lo que le solicita.

Aunque la virgen pudo imponerse, no lo hace, pues sostiene, anima, y confía. Esa confianza se la otorga a Juan Diego y a su tío, que son marginados, y sostiene al obispo para constituirlo servidor. En resumen, simbólicamente, los laicos somos dignos de confianza y capaces de misiones importantes.

Referencias

- Agenzia Fides. Órgano de información de las obras misionales pontificias desde 1927, *Las estadísticas de la Iglesia católica 2012* [en línea], Ciudad del Vaticano, 13 de octubre de 2012 https://www.fides.org/es/news/34300-Las_Estadisticas_de_la_Iglesia_catolica_2012
- Estrada, Juan Antonio, *¿Qué decimos cuando hablamos de Dios? La fe en una cultura escéptica*, Madrid, Trotta, 2015.
- Guerrero, José Luis, *Revista Voces. Diálogo Misionero Contemporáneo*, Universidad Intercontinental, México, núms. 6 y 7.
- Marguerat D. y Y. Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, Santander, Sal Terrae, 2000.
- Syreeni, Kari, "Peter as a character and symbol in the gospel of Matthew", en John Markley, J. R., *Peter-Apocalyptic Seer*, Tubinga, Mohr Siebeck Verlag, 2013.

Semblanza de autores

Brenda Mariana Méndez Gallardo

Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus áreas de investigación son principalmente la Filosofía Patrística y Medieval; Filosofía de la Religión, del Arte y la Estética. La editorial Herder publicó su libro *Teoría de la imagen en la Expositio Fidei* de Juan Damasceno. Actualmente, es profesora y directora del Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, así como Investigadora SNI nivel 1 en el Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara.

P. Eloy Bueno de la Fuente

Es director de la Maestría en Misionología del Instituto Intercontinental de Misionología de la Universidad Intercontinental. Es doctor en Misionología por la Universidad Urbaniana de Roma y doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Imparte Teología Dogmática, Cristología y Antropología Filosófica en la Facultad de Teología de Burgos. Actualmente, es director de la Biblioteca de la Facultad y de la Sección de Licenciatura Dogmática. Es miembro de la Comisión Teológica del Sínodo de los Obispos, del Comité Científico de las revistas teológicas *Estudios Eclesiásticos*, *Corintios XIII* y *Lumen*, y del Consejo de Redacción de las revistas *Burgense*, *Pastoral Ecueménica* y *Misiones Extranjeras*. Es sacerdote de la Diócesis de Burgos.

Gabriel González Nares

Es maestro en Filosofía Antigua por la Universidad Panamericana, México. Sus líneas de investigación son Filosofía de la Educación, Metafísica y Dialéctica medieval. Es miembro de la Asociación Filosófica de México, columnista en la Cátedra Carlos Llano UP-IPADE y profesor investigador de tiempo completo en la escuela de Pedagogía de la Universidad Panamericana. Actualmente, estudia el doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México.

P. Baltazar Santillán Muñoz, Sch. P.

Es sacerdote de la Orden de los Escolapios; licenciado en Teología por la Universidad Intercontinental; licenciado en Literatura por la Universidad Marista y licenciado en Psicología por la Universidad Latinoamericana. Ha sido docente de preparatoria, secundaria y director de primaria. Actualmente, es formador de Juniores Escolapios y estudia la Maestría en Psicología Clínica en la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

P. José Alberto Hernández Ibáñez

Es sacerdote de la Arquidiócesis de México. Especialista en Teología y Ciencias Patrísticas por el Instituto Patrístico Agustinianum de Roma, Italia. Es profesor e investigador en la Pontificia Universidad de México, en la Universidad Intercontinental y en la Universidad Nacional Autónoma de México. Algunas de sus publicaciones son: "Sociedad y cristianismo en los Padres de la Iglesia", "Judas Tadeo, historia, doctrina y espiritualidad de un santo amado pero desconocido", "Patrología didáctica" y artículos teológicos en diversas publicaciones. Es fundador del Instituto Patrístico de México, A.C. y miembro de la Asociación Internacional de Estudios Patrísticos.

José Luis Franco Barba

Cursó estudios de Teología en el Instituto Teológico de Estudios Superiores de la Ciudad de México, de Filosofía en el Seminario Conciliar de la misma ciudad y de Historia en la Universidad Nacional Autónoma de México. Es maestro en Teología por la Universidad Iberoamericana. Ha sido profesor en diversos centros de formación teológica y religiosa. También es autor de varios artículos, cuadernos y otros escritos de índole teológico. Colaboró como docente e investigador en la Universidad Intercontinental y fue director de la escuela de Teología de la misma durante varios años.