

January 2007

## Comentarios a la Encíclica Dios es amor

José María Siciliani Barraza

*Universidad de La Salle, Bogotá, vacademi@lasalle.edu.co*

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/ruls>

---

### Citación recomendada

Siciliani Barraza, J. M. (2007). Comentarios a la Encíclica Dios es amor. Revista de la Universidad de La Salle, (44), 114-121.

This Artículo de Revista is brought to you for free and open access by the Revistas de divulgación at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Revista de la Universidad de La Salle by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact [ciencia@lasalle.edu.co](mailto:ciencia@lasalle.edu.co).

# Comentarios a la Encíclica *Dios es amor* \*

José María Siciliani Barraza<sup>1</sup>

## ALGUNOS DATOS DE LA VIDA DE JOSEPH RATZINGER

Nació en Baviera en abril de 1927.

Ordenado sacerdote en 1951 en la diócesis de Munich.

Obtuvo su doctorado en teología en 1953 con una tesis sobre san Agustín. Su teología toma su fuente del pensamiento de este Padre de la Iglesia.

En 1957 hizo una tesis sobre la teología de la historia de san Buenaventura.

Llevó siempre una vida universitaria. Ocupó los puestos de profesor de teología dogmática en las universidades de Bonn (1959), Münster (1963), Tübingen (1966), Ratisbona (1969). Allí se encuentra con Küng, Kasper, Moltmann y Jüngel.

Tomó parte como experto en el concilio Vaticano II a la edad de 34 años, como teólogo del cardenal Frings, quien jugó allí un papel de avanzada junto con los cardenales Liénart, Doepfner, Suenens.

En 1964 colaboró con los teólogos Congar, Rahner, Küng, Schillebeeckx, Metz en la fundación de la revista teológica *Concilium*.

Como teólogo se preocupa por la historia y la desarrolla en su estudio sobre san Buenaventura (*La teología de la historia de san Buenaventura*, 1988).

Es un interlocutor eminente en los grandes debates sociales de hoy. Así lo muestran sus conferencias teológicas tituladas *La muerte, el más allá*, de 1977.

Fue ordenado obispo de Munich en 1977 e inmediatamente fue hecho cardenal.

Afirma que el mundo está paganizado y secularizado y es post-cristiano. En su libro *Fe cristiana ayer y hoy* (1968) asume que la fe del cristiano está amenazada y carcomida por la duda. Pero afirma la fe como una forma de acercarse a la realidad: ella permite ver lo invisible más real que sostiene todo. Esta actitud supone una conversión del espíritu que supera la simple visión positiva de los hechos. La fe es un salto aventurado ya que asume el riesgo de aceptar la palabra de otro, invisible. La fe nace de la escucha de una palabra que viene del exterior. Ella transforma la humanidad que no vive más para sí sino para los demás.

\* Ponencia presentada el 10 de Abril de 2007 a los profesores del Área de Cultura Religiosa.

<sup>1</sup> Profesor del Departamento de Formación Lasallista y de la Facultad de Educación, Universidad de La Salle



En su colección de artículos *Los principios de la teología católica. Esbozo et materiales* (1982) J. Ratzinger muestra los ejes de su pensamiento. Allí se muestra atento a la originalidad del saber teológico en la arquitectura del saber. Allí sobrepasa la teología eclesiológica de la contrarreforma con la eclesiológica de comunión.

Desde 1981 hasta 2005 ejerció el cargo de Prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe. Esta responsabilidad es incompatible con una carrera de autor, ya que le obliga a una palabra oficial y por lo mismo a una cierta reserva con respecto a la búsqueda personal.

## ALGUNAS OBRAS PUBLICADAS EN ESPAÑOL<sup>2</sup>

- La fraternidad cristiana*, Madrid, 1962.
- El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Madrid, 1962.
- Episcopado y primado* (Con K. Rahner), Barcelona, 1965.
- Ser cristiano*, Salamanca, 1965.
- Introducción al cristianismo*, Salamanca, 1970.
- ¿Democracia en la Iglesia?*, Madrid, 1971.
- Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*, Salamanca, 1972.
- Unidad de las naciones*, Madrid, 1972.
- El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiológica*, Barcelona, 1972.
- Palabra en la Iglesia*, Salamanca, 1976.
- El Dios de Jesucristo: meditaciones sobre Dios uno y trino*, Salamanca, 1979.

*El rostro de Dios: meditaciones sobre el año litúrgico*, Salamanca, 1983.

*Informe sobre la fe* (con V. Messori), Madrid, 1985.

*Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona, 1985.

*Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, Madrid, 1987.

*El camino pascual*, Madrid, 1990.

*Cooperadores de la verdad. Reflexiones para cada día del año*, Madrid, 1991.

*La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, Madrid, 1992.

*Introducción al catecismo de la Iglesia*, Madrid, 1994.

*Ser cristiano en la era neopagana*, Madrid, 1995.

*Mi vida: recuerdos (1927-1977)*, Madrid, 1997.

*La fe como camino*, Barcelona, 1997.

*La sal de la tierra: cristianismo e iglesia católica ante el nuevo milenio*, Madrid, 1997.

*María Iglesia naciente*. (con H. U von Balthasar), Madrid, 1999.

*Un canto nuevo para el Señor. La fe de Jesucristo y la liturgia hoy*, Salamanca, 1999.

*La fiesta de la fe. Ensayo de teología litúrgica*, Bilbao, 1999.

*En el principio creó Dios: consecuencias de la fe en la creación*, Valencia, 2001.

*El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Madrid, 2001.

*La eucaristía centro de la vida*, Valencia, 2003.

## ALGUNAS NOTAS SOBRE *DEUS CARITAS EST* DESDE EL CONTEXTO SOCIAL Y ECLESIAL COLOMBIANO

*Deseo hablar del amor de Dios* (nº 1)

La encíclica señala claramente en la introducción que el problema que aborda es el centro de la fe cristiana, ya que se trata de pensar a Dios, de nombrarlo, ese es “el corazón de la fe cristiana: la imagen cristiana de Dios y también la consiguiente imagen del hombre y de su camino” (nº 1). Además, recuerda la encíclica, que “una fórmula sintética de la fe cristiana” es esta: “Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él” (nº 1) (1Jn 4, 16).

La encíclica utiliza la categoría moral de “opción fundamental” (nº 1) para denominar esta fe en el amor de Dios. Y señala que allí está la especificidad del ser cristiano: este no consiste ni comienza con una decisión ética ni con una gran idea sino “con el encuentro con un acontecimiento, con un Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva” (nº 1).

<sup>2</sup> Tomado del BOSCH J, OP, *Diccionario de Teólogos/as contemporáneos*, Burgos, Monte Carmelo, 2004: 802.

Hay que subrayar con fuerza aquí la palabra “acontecimiento”<sup>3</sup> que seguidamente la encíclica define con las palabras del evangelista Juan: “Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que todos los que creen en él tengan vida eterna” (Jn 3, 16). Seguidamente la encíclica plantea la fe cristiana como una respuesta humana al don del amor (nº 1).

Viene luego la propuesta del plan de la encíclica, en coherencia con estas líneas preliminares:

1. El amor de Dios y su relación intrínseca con la realidad del amor humano (nº 1).
2. Cómo cumplir de manera eclesial el mandamiento del amor al prójimo (nº 1).

El Papa indica que su “propósito no es ofrecer un tratado exhaustivo. Mi deseo es insistir sobre algunos elementos fundamentales...” (nº 1). Esta observación es importante porque es una guía a la lectura del texto; las observaciones hechas aquí tendrán en cuenta este carácter no exhaustivo de la encíclica, sabiendo que lo señalado es lo que la encíclica considera como “fundamental” a la hora de “hablar del amor de Dios”.

La introducción da la tonalidad a la encíclica y de ella vale la pena destacar la presentación de la vida cristiana como un camino de respuesta a un amor primero que se ha hecho acontecimiento en el Hijo, enviado por el Padre, que nos ha amado hasta el extremo. La pregunta clave que queda ahora por dilucidar es esta: “¿Cómo presenta la encíclica el conocimiento de ese amor de Dios, revelado en Jesucristo?”<sup>4</sup> ¿Qué vías de “acceso a Jesucristo” presenta la encíclica? La afirmación general de la fe como “confianza” en el amor primero que Dios nos ha dado es teológicamente muy valiosa, pero al mismo tiempo insuficiente, mientras no se hayan respondido más específicamente estas preguntas.<sup>5</sup>

Estas anotaciones a la encíclica tampoco pretenden ser exhaustivas.

## PRIMERA PARTE

### La unidad del amor en la creación y en la historia de la salvación

La encíclica analiza el significado que tiene la palabra amor en “las diversas culturas y en el lenguaje actual” (nº 2). Allí retoma la crítica de Nietzsche sobre el cristianismo como destructor del eros: “el cristianismo habría dado de beber al eros un veneno, el cual, aunque no le llevó a la muerte le hizo degenerar en vicio” (nº 3).

Luego analiza lo que significaba el eros en la cultura griega: “era celebrado como fuerza divina, como comunión con la divinidad”, que el Antiguo Testamento no rechaza como tal, sino como “falsa divinización” que lo deshumaniza privándole su propia dignidad divina (nº 4). Puesto que las prostitutas sa-

gradas no eran en realidad diosas sino personas abusadas, “el eros ebrio e indisciplinado no es elevación, “éxtasis” hacia lo divino, sino caída, degradación del hombre” (nº 4). Por eso es “evidente” que el eros necesita “disciplina y purificación, para dar al hombre no el placer de un instante, sino un modo de hacerle degustar en cierta manera lo más alto de su existencia, esa felicidad a la que tiende todo nuestro ser” (nº 4).<sup>6</sup>

La encíclica vuelve a insistir en esa necesidad del eros de madurar, de no dejarse dominar por el instinto (nº 5). Y para eso argumenta con una antropología unitaria de cuerpo y alma: “El hombre es realmente él mismo cuando cuerpo y alma forman una unidad íntima: “el desafío del eros puede considerarse superado cuando se logra esta unificación” (nº 5). No se puede repudiar ni el cuerpo ni el espíritu: “... ni la carne ni el espíritu aman, es el hombre, la persona, la que ama como criatura unitaria, de la cual forman parte el cuerpo y el alma” (nº 5).<sup>7</sup> “Sólo cuando ambos se funden verdaderamente en una unidad, el hombre es plenamente él mismo. Únicamente de este modo el amor –el eros– puede madurar hasta su verdadera grandeza” (nº 5).

La encíclica reconoce, no muy abiertamente, que el cristianismo ha sido adversario de la corporeidad “... de hecho, siempre se han dado tendencias de ese tipo...” (nº 5) y cuestiona la exaltación falsa de la corporeidad en la cultura contemporánea: “El eros, degradado a puro sexo, se convierte en mercancía, en simple “objeto” que se puede comprar o vender; más aún el hombre mismo se transforma en mercancía” (nº 5).

En estos cuatro numerales encontramos una doble degradación: la primera diviniza al eros reduciéndolo a puro sexo, la segunda no integra al cuerpo humano “en el conjunto de la libertad humana de nuestra existencia, ni es expresión viva de la totalidad de nuestro ser, sino que es relegado a lo puramente biológico” (nº 5).

Ante estos primeros planteamientos cabe la siguiente afirmación: pareciera que a pesar de la llamada apremiante a la integración de lo corporal y lo espiritual, hubiera en la encíclica

<sup>3</sup> Volveremos más adelante sobre este asunto.

<sup>4</sup> En el nº 12 el Papa habla de “un realismo inaudito en la figura misma de Cristo que da carne y sangre a los conceptos”.

<sup>5</sup> El Papa plantea algunas preguntas que están relacionadas con las que se formulan aquí: “¿Es verdaderamente posible amar a Dios aún no viéndolo?” ¿Se puede exigir el amor? (nº 16).

<sup>6</sup> Ciertamente, el eros quiere remontarnos “en éxtasis” hacia lo divino, llevarnos más allá de nosotros mismos, pero precisamente por eso necesita seguir un camino de ascesis, renuncia, purificación y recuperación” (nº 5).

<sup>7</sup> “La fe cristiana... ha considerado siempre al hombre como uno en cuerpo y alma, en cual espíritu y materia se comenстран recíprocamente, adquiriendo ambos, precisamente así, una nueva nobleza” (nº 5).

una prevención contra el *eros* humano.<sup>8</sup> En este sentido hay que observar que ni la exaltación griega del *eros*, ni la incontestable degradación pornográfica del cuerpo en mercancía en el mundo de hoy se pueden identificar con el *eros* tal como lo valora la antropología y la teología contemporáneas. El instinto, el disfrute sexual apasionado y la revaloración de la dimensión corporal en los estudios antropológicos contemporáneos no coinciden con la descripción de la Encíclica. La antropología actual no está promoviendo una exacerbación de los instintos ni de la genitalidad, sino una liberación de los procesos de culpabilización que se han dado y se siguen dando en la Iglesia<sup>9</sup> por una aún no clara reconciliación de la espiritualidad cristiana con la corporeidad.

Si se habla de integración entre cuerpo y alma,<sup>10</sup> si se habla de no separación de lo corporal con lo espiritual, si se habla de “compenetración recíproca” entre las dos dimensiones del amor, habría que darle una mayor claridad a las palabras “ascesis, renuncia, purificación” y explicar más exactamente su sentido, en particular el de la palabra “renuncia”; no se ve claro cómo compaginar una antropología unitaria defendida en la encíclica con este término que indicaría justamente no integración sino más bien abandono.

Esto a pesar de que la encíclica afirme contundentemente que el *eros* y el *agapé* no se pueden oponer: “Si se llevara al extremo este antagonismo, la esencia del cristianismo quedaría desvinculada de las relaciones vitales fundamentales de la existencia humana y constituiría un mundo del todo singular, que tal vez podría considerarse admirable, pero netamente apartado del conjunto de la vida humana. En realidad, *eros* y *agapé* –amor ascendente y amor descendente– nunca llegan a separarse completamente” (nº 7).<sup>11</sup>

Cabe resaltar justamente que en la línea de esta observación están las características dadas al camino que debe vivir el amor. Dice la encíclica que dicho camino debe ser:

- De elevación.
- De purificación
- De ascesis
- De renuncia
- De recuperación. (nº 5 – nº 6).

Concluimos que queda aún un camino teórico y práctico por recorrer, al que ciertamente la encíclica incita valerosamente, pero del que ella da indicaciones que requieren aún mayores explicitaciones.

Seguidamente la encíclica se dedica a responder a esta pregunta: ¿Cómo se debe vivir el amor para que realice plenamente su promesa humana y divina? (nº 6). Como respuesta se plantea la novedad de la experiencia bíblica, en dos dimensiones: su imagen de Dios y su imagen de hombre.

En cuanto a la primera, la encíclica afirma que la novedad de la fe bíblica radica en el *Shemá* (Ex 6, 4), dentro del cual

hay dos “puntualizaciones” que distinguen la experiencia de la Biblia: “que realmente todos los otros dioses no son Dios y que toda la realidad en la que vivimos se remite a Dios, es creación suya” (nº 9).

La encíclica contrasta con certeza la experiencia de un Dios amante (cuyo amor “puede ser calificado sin duda como *eros* que, no obstante, es también totalmente *agapé*”, nº 9) con la experiencia aristotélica que a través de la reflexión llega a la conclusión de la existencia de una “potencia divina” que “no necesita nada y no ama, sólo es amada” (nº 9).

La encíclica habla igualmente de la “historia de amor de Dios con Israel”. Esta “consiste en el fondo, en que (Dios) le da la *Torah*, es decir, abre los ojos de Israel sobre la verdadera naturaleza del hombre y le indica el camino del verdadero humanismo. Esta historia consiste en que el hombre, viviendo en fidelidad al único Dios, se experimenta a sí mismo como quien es amado por Dios y descubre la alegría en la verdad y en la justicia; la alegría en Dios se convierte en su felicidad esencia: “No te tengo a ti en el cielo; y contigo, “¿qué me importa la tierra? ... Para mí lo bueno es estar junto a Dios” (Sal 73[72], 25. 28) (nº 9).

La encíclica afirma al final (después de haber pasado por los profetas que con imágenes audaces describieron el amor de Dios - nº 9- y de haber mostrado que ese amor de Dios se hace perdón - nº 9-): “El aspecto filosófico e histórico-religioso que se ha de subrayar en esta visión de la Biblia es que, por un lado, nos encontramos ante una imagen estrictamente metafísica de Dios: Dios es en absoluto la fuente originaria de cada ser; pero este principio creativo de todas las cosas – el *Logos*, la razón primordial – es al mismo tiempo un amante con toda la pasión de un verdadero amor” (nº 10).<sup>12</sup>

Está presente aquí el viejo debate sobre las dificultades y las ventajas que supone expresar la revelación judeo-cristiana

<sup>8</sup> “Si bien el *eros* inicialmente es sobre todo vehemente, ascendente, – fascinación por la gran promesa de felicidad – al aproximarse la persona al otro se planteará cada vez menos cuestiones sobre sí misma, para buscar cada vez más la felicidad del otro... deseará “ser para”... (nº 7).

<sup>9</sup> Los trabajos antropológico-teológicos son innumerables. Citamos, sólo a manera de ilustración, una reciente obra que indica hasta que punto el problema sigue vigente. Se trata del libro de De la Figuera, M. *¿Acarició Jesús de Nazaret?* Estella, Verbo Divino, 2006.

<sup>10</sup> “Hemos encontrado, pues, una primera respuesta, todavía más bien genérica, a las dos preguntas formuladas antes: en el fondo, el “amor” es una única realidad, si bien con diversas dimensiones; según los casos, una u otra puede destacar más. Pero cuando las dos dimensiones se separan completamente una de otra, se produce una caricatura o, en todo caso, una forma mermada del amor” (8). (Las dos preguntas aludidas están al comienzo del nº 6).

<sup>11</sup> Nótese aquí la expresión adverbial “hasta el extremo” que deja traslucir cierta oposición.

<sup>12</sup> El subrayado es del autor del presente artículo.



en las categorías de la metafísica griega. Este problema ha sido planteado de muchas formas hoy<sup>13</sup> y el consenso entre los teólogos contemporáneos parece apuntar al hecho de que para nuestro mundo actual es absolutamente problemático dicho intento. El paso de la metafísica a la historia se considera en efecto como una de las adquisiciones más importantes de la teología.

Es aquí donde se concentran las observaciones más importantes este artículo ya que las anteriores citaciones dan la tonalidad teológica que caracteriza a toda la encíclica. Por eso conviene explicitar esta tonalidad para captar mejor el horizonte de comprensión en el que sitúa la encíclica al lector; esta explicitación permitirá comprender por qué, desde Colombia, la lectura de la encíclica provoca interrogantes ante los cuales hay que seguir buscando y, al mismo tiempo, esperando nuevas orientaciones.

En primer lugar, los estudios bíblicos y la teología contemporánea muestran que la novedad bíblica sobre Dios no es principalmente haber roto con la imagen politeísta, ni haber descubierto a un Dios creador, ni haber conocido la unicidad de Dios. Sobre este último punto se sabe hoy por los estudios bíblicos que el descubrimiento de la unicidad de Dios no llegó a la conciencia del pueblo de Israel de forma neta sino con la experiencia del exilio en Babilonia, es decir, de forma más bien tardía.<sup>14</sup>

En segundo cabe preguntar por qué la encíclica, al hablar sobre la especificidad de la experiencia bíblica de Dios, no hace ninguna alusión al Éxodo como acontecimiento central de la “historia de salvación” y como pivote vertebrador de la fe del Pueblo de Israel. Y eso resulta tanto más extraño cuando la encíclica, para titular su primera parte, incluye la categoría de “historia de salvación” en dicho título.<sup>15</sup>

En tercer lugar no deja de sorprender que la encíclica afirme categóricamente lo siguiente al hablar del Dios de la fe bíblica: “Nos encontramos ante una imagen estrictamente metafísica de Dios...” (nº 10). La pregunta no deja de sorprender dado los cuestionamientos que ha recibido la me-

tafísica desde la modernidad hasta hoy, pasando por Kant, Heidegger, la escuela de Viena y la hermenéutica. Dichos cuestionamientos han tenido una gran repercusión a nivel teológico en la crítica que ha sufrido la neo-escolástica en su fundamentación metafísica. Veamos todo esto con más detenimiento.

De los puntos anteriormente mencionados, merece la pena concentrarse sobre todo en el segundo, relacionado con la ausencia de la mención del Éxodo y su importancia en la encíclica.<sup>16</sup> En efecto, la experiencia de la fe bíblica no es primariamente naturalista (Dios descubierto a partir de la naturaleza), ni sacralizadora (de una realidad específica como la fertilidad o la fecundidad) ni filosófica (Dios al final de un razonamiento especulativo). La experiencia de Dios para el pueblo de Israel es histórica: Dios se hace conocer a través de un acontecimiento de salvación por el cual Israel deja de ser esclavo en Egipto y se convierte en un pueblo libre. Israel confesó siempre que Dios era el autor de dicha salvación o liberación, ejecutor de ese éxodo hacia la libertad (Dt, 26, 5-10).<sup>17</sup>

Ahora bien, este acontecimiento no tiene sólo dimensiones religiosas, sino que, por su carácter histórico, tiene ineluctablemente implicaciones políticas, como lo afirma muy bien la *Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación* de 1985: “El acontecimiento mayor y fundador del Éxodo tiene pues una significación a la vez religiosa y política” (nº 44). Y ese Dios que se revela en la acción histórica, sin que por ello se confunda con ella, sigue actuado en favor de su pueblo en situaciones posteriores del tal forma que Israel entiende que lo sucedido en el Éxodo es la clave de lectura de algunos acontecimientos posteriores decisivos como el regreso del exilio Babilonia. Así, Dios es conocido por Israel no por una reflexión sobre el ser del mundo sino por la experiencia de salvación concreta de condiciones de esclavitud. Sólo de esa manera Dios crea, porque liberar al hombre es ponerlo en condiciones reales de ejercer su capacidad creadora: de construir realmente una historia con Dios. Por lo tanto, desconocer esas condiciones históricas en las que el Pueblo de

<sup>13</sup> Por ejemplo a través del debate entre religión y fe formulado por K. Barth y D. Bonhoeffer. El primero denunciando la religión como un proyecto de auto-justificación y el segundo cuestionando la religión como una salida ante lo inexplicable del mundo (Dios tapa-agujeros de la religión) y como compensación de la debilidad humana que conduce al individualismo: el hombre busca en la religión su salvación personal.

<sup>14</sup> Evidentemente estas experiencias son parte de la visión bíblica de Dios. Aquí subrayamos solo que no constituyen el punto original de dicha fe bíblica.

<sup>15</sup> El título de la primera parte de la encíclica es “La unidad del amor en la creación y en la historia de la salvación”.

<sup>16</sup> Para este párrafo y el siguiente seguimos casi literalmente a Rollet J. *Le cardinal Ratzinger et la théologie contemporaine*. París: Cerf, 1987: 99 y siguientes.

<sup>17</sup> Yahvé nos hizo salir de la casa de la esclavitud.

Israel conoció las maravillas de Dios es perder todo el significado real que puede tener la fe de Israel en Dios.<sup>18</sup>

Por estas razones resulta inexplicable la ausencia de esta dimensión en la encíclica. Sin esa contextualización en la historia del Pueblo de Israel, el amor de Dios, aunque sea descrito como *eros* y como *agapé*, difícilmente es visto desde su efectividad histórica. Si el Dios invisible se ha hecho historia, se ha hecho visible, como gusta remarcar la encíclica (nº 12: hablando de realismo inaudito, nº 17: Dios se ha hecho visible), hay que añadir que dicha “visibilidad” es una de las condiciones que hoy debe presentar la acción amorosa de Dios para un pueblo azotado por la violencia, la injusticia, la pobreza, la violencia, la corrupción y el desempleo, entre otros.

No se debe aceptar con rapidez la crítica que afirma que esto es reduccionismo: identificación de la historia humana con la historia divina. Se trata de señalar más bien la sacramentalidad de la historia, como lugar privilegiado de la manifestación del transformante y salvador amor de Dios. Así como la encíclica afirma que no se puede separar al *agapé* del *eros* porque haría del primero una caricatura del segundo (nº 7), así se insiste aquí en la no separación de las dos historias, porque separarlas sería ir contra toda la lógica de la encarnación y contra el principio cristológico de Calcedonia que va en esa misma lógica de la unidad de lo humano y lo divino sin confundirlos.

La encíclica enfatiza esta dimensión histórica de la revelación judeo-cristiana y esta postura marca su talante teológico general. Esto se puede constatar en los siguientes puntos:

- Al hablar de Jesucristo como el “amor de Dios encarnado” (nº 12), la encíclica en los numerales 12-15 presenta una cristología que no resalta el contexto histórico en que se operó la Encarnación del Verbo. El conocimiento de dicho contexto permite a los creyentes de hoy comprender mejor el amor de Dios manifestado plenamente en los hechos y acciones de Jesús, y destacados por la *Dei Verbum* (nº 4). Este ha sido indudablemente uno de los mejores aportes de la búsqueda sobre el “Jesús de la historia” en sus tres etapas. En efecto, los innumerables estudios cristológicos realizados por los eruditos han suministrado una mejor información sobre el alcance que pudieron tener en su contexto las palabras y las obras de Jesús, su muerte y su resurrección y su proclamación como Dios hecho hombre por la comunidad primitiva. Y aunque esto haya podido conducir a reduccionismos cristológicos (recuérdese la *Jesusología*<sup>19</sup>), en general ha sido más bien beneficioso para la teología que hoy no puede prescindir de dichas avances.<sup>20</sup> A la pregunta que nos hacíamos al principio: ¿Qué caminos de acceso a Jesús propone la encíclica? podemos responder que vemos en ella un sendero que invita a contemplar el “rea-

lismo inaudito” del Verbo que “da carne y sangre a los conceptos” (nº 12), pero que no alienta una comprensión hermenéutico-contextual de ese Verbo encarnado, comprensión que constituye hoy un medio privilegiado para adentrarnos en la insondable riqueza de Cristo y de su impacto en nuestro contexto colombiano.

## SEGUNDA PARTE

### Caritas El ejercicio del amor por parte de la Iglesia como “comunidad de amor”

- Este talante teológico es igualmente notorio en la manera en que la encíclica define a los pobres y toma postura ante ellos. En realidad la encíclica afirma que “el amor al prójimo no se reduce a una actitud genérica y abstracta, poco exigente en sí misma, sino que requiere mi compromiso práctico aquí y ahora” (nº 15). Además la encíclica evoca varias de las parábolas más explosivas de Jesús (la del rico epulón de Lc 16, 19-31; la del buen samaritano de Lc 10, 25-37 y la del juicio final de Mt 25, 31-46) para reafirmar el principio de la no separación entre fe, culto y *ethos* formulado en el nº 14. Más aún, la encíclica reconoce que “Jesús se identifica con los pobres: los hambrientos y sedientos, los forasteros, los desnudos, enfermos o encarcelados” (nº 14).

Ahora bien, la observación que hemos hecho a la encíclica de no enfatizar la dimensión histórica de la revelación judeo-cristiana aparece en esta caracterización del pobre. Las tres parábolas mencionadas muestran una ruptura en la predicación de Jesús con el sistema religioso oficializado en Jerusalén por los líderes religiosos. Una de ellas –la del buen samaritano– incluso aparece como fuertemente “anticlerical”. Ese sistema se había vuelto justificativo o legitimador y había hecho del templo una “cueva de bandidos” (Lc 19, 46). El pobre era víctima de un sistema

<sup>18</sup> Hay que resaltar otro dato fundamental de la fe bíblica en Dios. Para Israel el amor de Dios es conocido de manera privilegiada porque a Dios se le conmueven las entrañas ante el sufrimiento de sus hijos pobres y esclavizados. “Dijo Yahvé: Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado su clamor en presencia de sus opresores; pues ya conozco sus sufrimientos... el clamor de los israelitas ha llegado hasta mí y he visto además la opresión con que los egipcios los oprimen” (Ex 3, 7. 9).

<sup>19</sup> Hay que resaltar otro dato fundamental de la fe bíblica en Dios. Para Israel el amor de Dios es conocido de manera privilegiada porque a Dios se le conmueven las entrañas ante el sufrimiento de sus hijos pobres y esclavizados. “Dijo Yahvé: Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado su clamor en presencia de sus opresores; pues ya conozco sus sufrimientos... el clamor de los israelitas ha llegado hasta mí y he visto además la opresión con que los egipcios los oprimen” (Ex 3, 7. 9).

<sup>20</sup> Hay que resaltar otro dato fundamental de la fe bíblica en Dios. Para Israel el amor de Dios es conocido de manera privilegiada porque a Dios se le conmueven las entrañas ante el sufrimiento de sus hijos pobres y esclavizados. “Dijo Yahvé: Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado su clamor en presencia de sus opresores; pues ya conozco sus sufrimientos... el clamor de los israelitas ha llegado hasta mí y he visto además la opresión con que los egipcios los oprimen” (Ex 3, 7. 9).

religioso que Dios no legitima y que la muerte de Jesús denuncia vigorosamente. Insistimos que es en nombre del Dios amor que Jesús denuncia esta organización religiosa. En este contexto las parábolas mencionadas dicen que el pobre es más bien un “empobrecido” por un sistema que lo explota, y eso en nombre de Dios.<sup>21</sup>

Creemos pues que hablar del pobre en función de las parábolas, sin señalar su contexto, hace perder la fuerza profética que tienen estas parábolas. Eso explicaría al mismo tiempo el porqué la encíclica tampoco hace ninguna mención de los mecanismos de empobrecimiento de un gran sector de la población mundial actual, ampliamente detectados y ante los cuales la caridad cristiana tiene que hacerse “caridad política”.

- Justamente esta categoría de “caridad política” es una de las que más nos parece necesitarse hoy y que la encíclica no formula.

La encíclica hace ciertamente importantes y valiosas aclaraciones sobre la manera como se deben distinguir entre de una parte justicia y caridad y de otra parte Iglesia y estado: la justicia es principalmente obra del estado, la caridad principalmente obra de la Iglesia.<sup>22</sup> La encíclica se centra en demostrar el carácter imprescindible de la caridad, incluso en una sociedad justa (nº 28).

Todo eso es importante y válido pero no constituye el problema más apremiante al que se enfrenta la caridad cristiana en Colombia. Aquí nadie niega la importancia de la caridad entendida como ayuda inmediata al pobre y mucho menos como atención personalizada que no sólo da limosna sino que hace del donante alguien que se da a sí mismo con amor y humildad (nº 28º y 34). Las múltiples asociaciones católicas de caridad en Colombia y la limosna diaria que tenemos que dar en los buses y busetas los colombianos son muestras triviales y cotidianas del valor que representa la caridad como atención inmediata a la mano tendida que dice: ayúdeme a sobrevivir hoy.

El problema que se plantea cada vez con mayor fuerza es cómo hacer que la caridad asuma un rol mucho más eficaz, que la lleve a luchar por el cambio de estructuras que generan la pobreza y la miseria.<sup>23</sup> Cada vez somos más conscientes los colombianos de los mecanismos político-económicos que nos empobrecen y nos preguntamos necesariamente: ¿en qué consiste aquí y ahora, en este contexto, la caridad cristiana? La catolicidad colombiana sabe que no basta la predicación de principios generales evangélicos. La experiencia muestra que ya no bastan los llamados a la conciencia para que los principios de la ética cristiana tengan efectividad en la vida económica. En este sentido escribe acertadamente el teólogo L. González-Carvajal (1998: 81): “... o bien nos contentamos con

lanzar <urbi et orbi> una prédica inoperante (al menos a corto plazo), o bien *hacemos de la política el instrumento de la moral*... Mi tesis es, pues, que la solidaridad requiere un cierto grado de coacción; una cierta cantidad de intervención gubernamental. Con otras palabras, que la *subordinación de la economía a la moral se realiza por mediación de lo político*. Y no hay que pensar que esta asunción de lo político sea una tentación “ideológica que pretende realizar ahora lo que, según parece, no consigue el gobierno de Dios sobre el mundo: la solución universal de todos los problemas” (nº 36); se trata más bien de una posibilidad real, no violenta y legal que buscaría fortalecer por las vías institucionales la democracia y la justicia.

- En estrecha conexión con las observaciones precedentes, resultan extrañas las siguientes afirmaciones de la encíclica. Por un lado dice que no es un “cometido inmediato” de la Iglesia luchar por un cambio estructural, por un orden justo de la sociedad. Tarea que sin embargo ella no quiere, ni ha eludido ni puede eludir hoy en su acción evangelizadora.<sup>24</sup> Por otro lado, la encíclica dice que “el deber inmediato de

<sup>21</sup> En una propuesta por hacer que el “agapé” se haga efectivo en la historia concreta, Lorenzo Álvarez afirma que “La tensión de la parábola, válida a nivel narrativo, tiene que hacer cuentas con las tensiones existentes a nivel antropológico y social... La justicia que lleva la etiqueta de “cristiana” sabe que el recurso a la abstracción y el paso de la escala individual a la social conservan siempre la cicatriz del punto de partida, es decir de la persona, que en su condición de “nueva” criatura, es testimonio vivo de la utopía del amor. Esto deberá manifestarse de modo especial en los dos ámbitos más importantes del quehacer ético en nuestros días: la política y la economía. La política es, en efecto, el “lugar teológico-pragmático” del compromiso de alteridad y solidaridad históricas (GS 36. 38), en cuyo marco puede la justicia (informada por el agapé) abrirse a la imaginación creadora. La referencia al punto referencial al punto de arranque y la introyección de la reserva utópica del agapé permitirán, tanto a la política como a la economía, salir de los estrechos límites de los “intereses creados” para proyectarse en un servicio “desinteresado”, hacia una “civilización del Amor. Ello no podrá ciertamente realizarse sin el ejercicio efectivo de aquella conciencia crítica que, desde la luz de la utopía, impulsa a valorar continuamente los diversos sistemas políticos-económicos, sin identificarse ni comprometerse con ninguno de ellos”, Álvarez, L. “Dimensión creadora de la justicia cristiana”. Rubio, M. – García, V. – Gómez, V. (eds.), *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal*, Madrid: Perpetuo Socorro, 2003: p. 156-158.

<sup>22</sup> Entre otros, la encíclica corrobora el principio de la autonomía de las realidades terrestres, que impediría a la Iglesia sustituir al Estado (nº 28).

<sup>23</sup> Se puede decir que aquí en Colombia el problema crucial es el análisis de eso que la encíclica señala en el nº 28 cuando habla de definir la justicia afirmando que esto es asunto de la razón práctica que debe ser iluminada por la fe: “En este punto, política y fe se encuentran”. ¿Cómo hacer para que en Colombia se encuentren la política y la fe, de tal manera que la primera se oriente por caminos que luchen estructuralmente por favorecer a los pobres, y cómo hacer para que la fe impulse ese trabajo y descubra que la evangelización pasa por la promoción de los derechos fundamentales del hombre, por la liberación de esclavitudes tan terribles como el hambre, el desempleo, la inseguridad sanitaria y el derecho a la educación, por no nombrar sino las más básicas? (Ver EN nº 30-31).

<sup>24</sup> Ver en especial el nº 28: “El orden justo de la sociedad y del Estado es una tarea principal de la política”; “Es propio de la estructura fundamental del cristianismo la distinción entre lo que es del César y lo que es de Dios (Mt 22, 21)”; La construcción de un orden social y estatal justo, mediante el cual se da a cada uno lo que le corresponde, es una tarea fundamental que debe afrontar de nuevo cada generación. Tratándose de un quehacer político, esto no puede ser un cometido inmediato de la Iglesia. Pero como

actuar a favor de un orden justo en la sociedad es más bien propio de los fieles laicos” (nº 29). Desde la teología del laicado, se entiende el carácter fundamentalmente secular de la vocación eclesial del laico, pero es difícil comprender cómo se puede hablar de Iglesia en estos términos, porque pareciera que esta categoría teológica fundamental quedara reducida a la Jerarquía. Los fieles no trabajan por un orden social justo sólo como “ciudadanos del Estado” (nº 29) sino que lo hacen justamente como creyentes, como miembros de la Iglesia. Habría pues en la encíclica una especie de hiato: la misión de los fieles (“...configurar rectamente la vida social, respetando su legítima autonomía... nº 29) estaría separada de la misión de la Iglesia jerárquica. En efecto, para los fieles la justicia es un deber inmediato (nº 29), para la Iglesia no es un cometido inmediato (nº 28); ¿Qué son los fieles entonces en la Iglesia?

Desde el punto de vista pastoral, la ausencia de apoyo de la Jerarquía eclesial a los laicos perseguidos por su trabajo a favor de la justicia social, la indiferencia de los obispos y sacerdotes ante los problemas sociales en los que están embarcados los laicos, constituiría una de las experiencias más dolorosas para los laicos que son martirizados en Colombia. Esta distinción de la Encíclica deja estos interrogantes que como se ve no son sólo de orden teórico sino muy prácticos o pastorales.<sup>25</sup>

- Un último tema en el que se refleja el talante teológico de la encíclica lo constituye el recurso al derecho natural: “La doctrina social de la Iglesia argumenta desde la razón y el derecho natural, es decir, a partir de lo que es conforme a la naturaleza de todo ser humano” (nº 28). Cabe señalar aquí varios puntos. En primer lugar en relación con la Doctrina Social de la Iglesia, lo que se percibe en la evolución de las encíclicas papales de carácter social (Desde la *Rerum Novarum* hasta la *Centesimus Annus* y la *Christifideles Laici*) es un cambio en la forma de la argumentación: en las primeras encíclicas las razones son más bien de carácter filosófico, a partir de una interpretación deductiva de la ley natural; en las últimas encíclicas las razones son más bíblicas y la argumentación más inductiva. Volver al derecho natural como fuente principal de la argumentación para la doctrina social de la Iglesia<sup>26</sup> en lugar de privilegiar la Sagrada Escritura (lo que no implicó abandonar el derecho natural), no parece haber sido el camino de la Tradición magisterial en materia social. Hay pues en esta encíclica un cambio sutil de énfasis. Habrá pues que prestar atención a las próximas encíclicas estrictamente sociales para ver cómo es desarrollada esta riqueza bíblica favorecida por el Concilio Vaticano II. En segundo lugar, creemos que la misión social de la Iglesia requiere, junto con la reflexión sobre la naturaleza teológica de dicha misión,<sup>27</sup> un reconocimiento de la naturaleza hermenéutica del análisis de los problemas sociales, hermenéutica que está sujeta a desarrollo y a cambio<sup>28</sup> dada la permanente mutación de las sociedades. Esta

hermenéutica de las cuestiones sociales no es posible sin un diálogo con las ciencias sociales, sin las cuales la Doctrina Social de la Iglesia perdería agudeza concreta o correría el peligro de limitarse a formular principios generales. Este planteamiento implica sustentar la misión social de la Iglesia no tanto en una teoría de la ley natural ni en la autoridad moral de la Iglesia que hablaría a un mundo descarriado e imperfecto, sino en un Dios que habla en la historia y que invita a su Iglesia a participar en ella como levadura, nunca como existiendo a parte.

## BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, L. “Dimensión creadora de la justicia cristiana”. Rubio, M., García, V. y Gómez, V. (eds.). *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal*. Madrid: Perpetuo Socorro, 2003: 156 - 158.
- Boschj, OP, *Diccionario de Teólogos/as contemporáneos*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- González, J. I. “Jesús y Dios”. Tamayo, J (dir.). *10 palabras claves sobre Jesús de Nazaret*. Estella: Verbo Divino, 2000: 243 - 244.
- González, L. *Entre la utopía y la realidad. Curso de moral social*. Santander: Sal Terrae, 1998.
- Rollet, J. *Le cardinal Ratzinger et la théologie contemporaine*. París: Cerf, 1987

al mismo tiempo es una tarea humana primaria, la Iglesia tiene el deber de ofrecer, mediante la purificación de la razón y la formación ética, su contribución específica, para que las exigencias de la justicia sean comprensibles y políticamente realizables”.

<sup>25</sup> Añadimos a esto que la encíclica, al definir el perfil específico de la actividad caritativa de la Iglesia, (nº 31) señala que esta “ha de ser independiente de partidos e ideologías”. Pareciera así excluir la posibilidad de pensar en una caridad que asuma la política como un camino (ciertamente espinoso) posible para el creyente que quiere luchar en nombre de su fe y como ciudadano por la creación de una “civilización del amor”. La encíclica parece así cerrar la posibilidad de superar el rol de “iluminación o de purificación de la razón y de despertar de las fuerzas morales” (varias veces señalados: nº 29; 27) propio de la Iglesia. Creemos que la Iglesia tiene mucho más fuerza para desarrollar un simple asistencialismo, que por muy valioso que sea (ver nº 30) no ataca las raíces del mal, tal como lo hace el Dios de la Biblia y como en efecto la Iglesia misma lo realiza con programas de formación política para líderes cristianos a través de los secretariados de Pastoral Social de muchas conferencias episcopales nacionales.

<sup>26</sup> Juan Pablo II en la *Centesimus Annus* nº 2 hace equivalentes las palabras “doctrina”, “enseñanza” o “magisterio”. Lo cual tiene sus desventajas desde el punto de vista teológico ya que desde ese horizonte los términos no tienen el mismo peso.

<sup>27</sup> Esta base teológica se puede ver en la encíclica que al proponer a Dios como amor, muestra que Dios tiene un designio de justicia y misericordia para con todos los hombres.

<sup>28</sup> De otra forma no habría forma de explicar las posiciones encontradas de diversos papas sobre los derechos humanos o sobre el comunismo por ejemplo.