

PREMISAS DE LA CRISTOLOGIA FRENTE AL TEISMO ANTROPOCENTRICO

GERMAN ROVIRA-TARAZONA

La doctrina del segundo concilio ecuménico de Constantinopla sobre la divinidad del Espíritu Santo¹, y, como consecuencia, el reconocimiento de una tercera Persona en la Santísima Trinidad, nos permite preguntarnos, si no es necesario insistir también en nuestros días, 1.600 años después de aquel concilio, y quizás con los mismos argumentos de los Santos Padres de aquella época, sobre sus enseñanzas, para valorar debidamente determinados errores teológicos actuales.

La condena en cúmulo del Apolinarismo², aunque no permite discernir exactamente cuáles son los puntos determinados, que un católico no puede sostener como principios de sus especulaciones

1. Canon V. Cfr. MANSI III, p. 559, así como C. F. VON HEFELE, Conciliengeschichte II, Freiburg 1875, p. 20.

2. Cfr. DENZ-SCHM. 151 y HEFELE a.c. p. 15. No es difícil establecer comparaciones entre la época del segundo Concilio Ecuménico y la nuestra. Se podrían aludir, por ejemplo, la gran confusión de aquellos años, en los que los fieles realmente no tenían nada fácil orientarse sobre el contenido adecuado de la fe y los pastores estaban desunidos entre sí. Recuérdese por ejemplo la situación en Antioquía, en donde en los momentos del concilio el obispo Enzoius representaba a los arrianos, a quien sucedió luego Dorotheus; Meletius sostenía la fe ortodoxa de Nicea, pero sin utilizar primero la palabra 'homoousios', mientras Paulinos, erigido como representante del 'homoousios' y, apoyado al principio por los Luciferanos, fue posteriormente abandonado por éstos, por haber firmado el documento alejandrino de concordia con Meletius, de modo que los luciferanos se constituyeron en una nueva comunidad, y por último los apolinaristas, de los que Vitalis era su cabeza. Es decir, seis comunidades que reclamaban todas para sí la fidelidad a la doctrina de Jesucristo. Y si se desea continuar la comparación téngase también presente que en aquella época los antimarianistas, a quienes Epifanio consideraba partidarios de los ebónitas proclamaban un origen de procreación natural para Cristo, del mismo modo que los partidarios de Helvidius, de quienes surgieron las sectas de los jovinianos y bonosianos, que negaban la virginidad de María después del parto, aludiendo a los 'hermanos' de Jesús, citados en el Evangelio. Todas éstas son de facto las mismas herejías antimarianas de nuestros días. Pero junto a ellos se pueden citar todavía

teológicas, también nos permite establecer comparaciones entre las doctrinas equivocadas de aquella época y algunas de la nuestra. Todavía se puede ser más explícito, sin embargo, si se tienen además en cuenta los cánones del sínodo romano del año 382³.

Concretando y limitando un poco más estas comparaciones, quisiera subrayar únicamente unos cuantos puntos, de los que se podrán sacar algunas conclusiones posteriormente⁴. La doctrina de los Pneumatomacos afirmaba del Espíritu ser una criatura, un ángel de un rango supremo, un intérprete de Dios; y séame permitido, ya desde ahora, relacionar esta concepción con todas aquellas, que hablan de un espíritu de la historia, así como de un espíritu humano de transcendencia superior al espíritu individual de cada hombre. La tricotomía platónica utilizada por Apollinaris en la exposición de sus enseñanzas (noûs, psyché y sarx) también volvemos a encontrarlas en términos muy semejantes en muchas filosofías modernas de caracteres racionalistas. El Logos es aquí la componente eternal —extratemporal— de la personificación divina de un individuo humano. Esta teoría puede relacionarse también con la 'idea espiritual de la personalidad' en contraposición con la 'concepción mitológica' (antropomorfística) de la personalidad, que permite con bastante frecuencia hablar de Dios como de la 'absoluta potencia' (no omnipotencia)⁵, y sobre esta base de un 'ser y hacerse' de Dios, de forma que sólo en la historia, en

a los filomarianistas o coliriadinas, que atribuían a María propiedades divinas y pro-pugnaban un sacerdocio de las mujeres, como hoy, argumentando del mismo modo que lo hacen algunos grupos, como los grupos feministas en USA de los que habla R. LAURENTIN en su artículo *María en algunas publicaciones*, en «Theologie der Gegenwart» 1976/19, pp. 221-231, o las teorías, en parte de mal gusto de H. Wölberg, que reclama una teología en la que se hable de los «atributos femeninos» de Dios (cfr. *Evangelische Kommentare* 1979/4, p. 220 ss. Y, por último, pensando a veces en los lamentos sobre pastores que, fieles a las verdades de nuestra fe, que defienden con valentía en sus enseñanzas y escritos, no actúan, sin embargo, y según el parecer particular de algunos a la hora de decidir sobre medidas disciplinarias, se podría pensar en el bondadoso y genial San Gregorio Nacienceno, que tuvo que soportar las críticas, incluso de sus partidarios, que le acusaban de débil. Sus enseñanzas, por ejemplo de la Carta 101 se recogieron, sin embargo, casi literalmente en Efeso y Calcedonia. Sobre esto cfr. MANSI III, *Historia del Concilio*, pp. 521-530, así como J. ORTIZ DE URBINA, *Nizaa und Konstantinopel*, Mainz 1964, p. 155 ss., y P. BARDENHEWER, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, Freiburg 1912, p. 183.

3. DENZ-SCHM., 159.

4. Sobre los puntos señalados a continuación cfr. J. P. KIRSCH, *Kirchengeschichte* I, Freiburg 1930, p. 412 s.; esta historia no es sino una reedición (en estos textos literal) del *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte* I, de J. HERGENRÖTHER, Freiburg 1911, 5.^a (cfr. p. 420 s.). Sobre las ideas correlativas en algunas de las especulaciones filosóficas modernas cfr. TH. STEINMANN, *Die Frage nach Gott*, Tübingen 1915, así como TH. STEINBÜCHEL, *Das Grundproblem der hegelischen Philosophie* I, Bonn 1933.

5. Cfr. TH. STEINMANN, a.c., p. 307.

donde tan sólo puede realizarse la libertad del hombre, es donde también debe buscarse la representación de la personalidad de Dios ⁶.

Con respecto a las enseñanzas del sexto concilio ecuménico del año 681 voy a subrayar también, tan sólo, la importancia de la doctrina de las dos naturalezas, la divina y la humana, en la Persona de Jesucristo, para compararla con aquellas otras teorías, que consideran únicamente posible concebir la esencialidad personal de Dios (persönliche Wesenhaftigkeit), en la total independencia de Dios con respecto a los sucesos en el mundo ⁷. Y saltemos ahora, sin más preámbulos, a exponer a grandes rasgos —y ruego me sean perdonadas por ello las posibles generalizaciones, llenas por lo mismo de no pocas inexactitudes, que son por otra parte inevitables si deben tratarse estas cuestiones brevemente— algunos de los elementos teológicos de autores de actualidad. La enumeración y el análisis —lo repito: sumamente breves— de esos elementos y autores no pueden ser, ni lo pretenden, exhaustivos; casi exclusivamente me referiré a autores de la cultura alemana, aunque necesariamente, o a veces casi inadvertidamente, nombre a otros emparentados espiritualmente con éstos.

El individualismo colectivista y la absolutización de lo humano

De nuevo debo presentar mis excusas, por tener que recurrir a un lugar común, para hacer una cesura en la historia, y recordar la gran dificultad de esta empresa, al querer determinar las características de una época. Pero como estas explicaciones se encuentran en cualquier manual de historia, al tratar de dividir los sucesos de los tiempos pasados, pienso no hacer algo ilegítimo, si me atrevo a hacer a Spinoza cabeza de muchos de los enfoques tergiversados de la era contemporánea. Para hacerle justicia, sin embargo, debe notificarse la gama tan variada de juicios emitidos sobre su filosofía. Mientras para unos Spinoza es el arquetipo del ateísmo, del fatalismo e incluso del materialismo (o bien del panteísmo, aunque sea difícil aquí decidirse entre el adjetivo de materialista o determinista si bien es posible optar por ambos), para otros, sin embargo, y en concreto para algunos de los corifeos de la ilustración en Alemania, debe con-

6. Cfr. TH. STEINBÜCHEL, a.c., p. 93.

7. Cfr. TH. STEINMANN, p. 6 s.

siderársele como 'el representante de un nuevo sentimiento religioso del mundo'⁸.

Esos dos dictámenes no son proposiciones contradictorias, ya que sería una gran simplificación considerar a Spinoza como al único progenitor del determinismo. En general sí cabe la afirmación, según la cual, los sistemas constructivistas del siglo XVII —por utilizar una expresión tan peculiar en Popper, que ya quedó insinuada en varios tratados de historia de la filosofía, como el de Überweg— pueden calificarse de deterministas, e incluso con frecuencia de un determinismo de carácter naturalista. En este último modo de denominar esos sistemas, se acentúa casi siempre que ellos transmutan la omnipotencia y omnisciencia de Dios en un poder absoluto de la naturaleza y en la omnisabiduría de la ciencia⁹.

Me parece, con todo, más importante subrayar la gran influencia de la crítica de la religión y la moral de Spinoza en el spinozismo de la posterioridad, pues es pieza clave en Helvetius, en von Holbach, en Feuerbach y, a través de éste, en Marx, y de un modo especial en Nietzsche¹⁰. En esta crítica es algo común el privar al mundo de su ser propio —creado y amado por su creador—, para sustituirlo por un 'teleodinamismo', en el que sólo es transcendental el proceso creativo de la razón o del espíritu humano; los individuos sólo interesan en su totalidad, en cuanto el conjunto de los mismos nos proporciona la panorámica de las estructuras temporales del mundo, en un determinado momento de este proceso. La personalidad de estos individuos —cuando se utiliza este concepto, como pieza plenamente intercambiable del proceso colectivo— no es nada esencial, es tan sólo la expresión interpretativa y subjetiva de este proceso¹¹.

Esto no quiere decir que se nieguen los atributos divinos; al contrario, ellos son en realidad lo único captable y relevante para la filosofía. Lo que se niega es el sujeto de esos atributos, o mejor dicho, se le convierte en una abstracción vacía, en la totalización de

8. Cfr. p.e. M. FRISCHHEISEN-M. MOOG, *Die Philosophie der Neuzeit...*, en F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie III*, Berlin 1924, p. 295 ss.

9. Cfr. p.e. K. R. POPPER, *Prognose und Propheetie in der Sozialwissenschaften*, en E. TOPITSCH, *Logik der Sozialwissenschaften*, Köln 1971, p. 124 s.

10. Cfr. F. INCIARTE, *Moralphilosophie und Ideologiekritik*, Manuscrito de su «Vorlesung im SS 1977» Münster, p. 14 ss.

11. Cfr. p.e., G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952, pp. 283 ss. y 345 s., así como *Vorlesung über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hamburg 1955, p. 32. También L. KOLAKOWSKI, *Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft*, München 1967, p. 153 ss., y B. LAKEBRINK, *Klassische Metaphysik*, Freiburg 1967, p. 13. De un modo explicitísimo se encuentran estos pensamientos, como un resumen, en HEGEL, *Anrede bei der Eröffnung seiner Vorlesungen*, en Berlin (22-10-1918) recogido por F. HEER, HEGEL, Hamburg 1955, p. 65 ss.

los conocimientos, como productos de la razón, que sólo es un proceso. Es en parte lógico, por tanto, que una gran parte de estos autores, como por ejemplo Feuerbach¹², no se consideren, ni sean considerados por otros autores de ellos dependientes, ateístas, precisamente por eso por no negar los atributos divinos, para ellos el único y genuino contenido de la religión y, por tanto, de la teología. Hegel se revolvía contra la 'insulsez y frivolidad —Plattheit und Seichtigkeit— de un saber, que se denominaba a sí mismo ilustración', porque no entendió el valor de la religión, para conocer el espíritu de la historia, y afirmar no poderse decir nada sobre lo 'eterno y lo divino'. Para ambos lo divino es, en realidad, 'hominismo' o la absolutización ideal de lo humano. La esencia de la religión, y más en concreto, la esencia del cristianismo es el amor, la sabiduría, la justicia, el derecho, 'las potencias del espíritu como fuerzas de la vida del pueblo y del estado'¹³.

El salto de estas posiciones a la personificación de estos ideales en diferentes abstractos colectivos, como raza, pueblo, proletariado, etcétera, es una consecuencia ideológica, ya implicada en esta crítica de la moral y la religión, que congénitamente encierra una componente pedagógica, la necesidad de reeducar a los individuos, para que se liberen de subjetividades contrarias al desarrollo adecuado del espíritu, de subtratos, y cooperen a una mejora de las concreciones temporales del irrevocable proceso de la historia. Pero ya volveremos enseguida sobre esto.

Consideradas así las cosas, la consecuencia más lógica del determinismo sería la del mismo Spinoza, de hecho formulada de nuevo por Nietzsche, buscar una moral 'más allá del bien y del mal', pues 'la regularidad total e incondicionada de las leyes, que rigen el mundo, no permiten la más mínima valoración ética e intelectual de las mismas'. Bueno y malo son prejuicios, igual que los conceptos de pecado o mérito, culpa y responsabilidad, y la tarea de la filosofía es, precisamente, superar estas quimeras¹⁴.

Ante estas consecuencias, según las premisas de esos sistemas plenamente lógicas, pero anonadadoras para la moral, el hombre no-antirreligioso o no-ateísta (sin que se les pueda llamar propiamente

12. Cfr. L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentum*, Leipzig 1909; pp. VII, XII., 27s., 76s., etc.

13. Cfr. HEGEL, *Vorlesung...*, a.c., p. 32, y la recopilación de HEER, a.c. p. 65.

14. F. NIETZSCHE, DAVID STRAUSS, *Der Bekenner und Schriftsteller*, en «Unzeitgemässe Betrachtungen, München 1964, p. 37, así como B. SPINOZA, *Ethica geometrico more demonstrata*, nota a la tesis 9, de la III parte, así como nota 2 a la tesis 33 de la I parte, y nota a la tesis 10 de la V parte.

religiosos o teístas), que desea salvaguardar la existencia de Dios e incluso fundamentar en Él categóricamente la moral, pero sin dejar de utilizar los axiomas de aquella crítica, se ve obligado a recurrir al concepto de Dios axiomáticamente. De la esencia de este artificio racional, de lo absoluto, no se atreven a afirmar nada, pues continúa siendo hueca y no la reviste ninguna cáscara, de hecho es el 'epékeina noû kaí ousías' de los griegos, cuando se empeñan en superar sus dioses míticos, pero no se atreven a identificar el logos con el noûs¹⁵.

Todas las críticas, incluso las anteriores al Spinozismo, que coinciden en la evolución del 'pensamiento moderno', al tratar de entroncarse en la cultura de la antigüedad clásica, al verse obligadas a rechazar el antropomorfismo mitológico, se olvidan, en sus reflexiones sobre los atributos divinos, de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. El mito de Prometeo tampoco lo ha restaurado Marx para fundamentar la libertad humana. El error de ese 'pensamiento moderno' es no vislumbrar detrás de las máscaras —de las personas— de las tragedias clásicas griegas o de Séneca, y de los héroes de las epopeyas de Homero y Virgilio, la hermenéutica cristiana, que, a la luz de los primeros concilios, ve personas, que en lo humano son iguales al Hijo de Dios hecho hombre y en su ser poseen la potencia obediencial de poder ser llamados hijos de Dios y entonces serlo realmente (1 Jn. 3,1). Esa miopía intelectual, sobre todo cuando vuelve las espaldas a la luz de la revelación, no puede captar la posibilidad de comunicación entre lo divino y lo humano, incluso 'idiomática', plena en Jesucristo y analógica en los demás hombres. Por eso, y no reconociendo esa realidad necesariamente, ven en la teología basada en la revelación antropomorfismos ilícitos, irreverentes, absurdos, absolutamente subjetivos. Su ideal teológico sería la 'teología negativa', citando preferentemente al Pseudo-Dionisio, y apelando con mucho gusto al 'id quo maius cogitari nequit' de San Anselmo, para reducirlo de facto a un 'id quod cogitari nequit, sed tantum enuntiarí'. Quizás convenga observar también, por ejemplo, que en este 'pensamiento', pocas veces se cita a Dante, y no es exagerado decir que este gran renacentista se sirvió de los clásicos para llegar a ser el poeta de la antropología cristiana, de la imagen personal del hombre como imagen de Dios como persona¹⁶.

Resumiendo se puede decir que en el racionalismo nos encontra-

15. TH. STEINMANN, a.c., p. 310 s.

16. Cfr. M. SCHLÜTER-HERMKES, *Künder des Abendlandes*, Düsseldorf 1949, p. 57 ss.

mos con dos actitudes, surgidas de haber asentado axiomáticamente, junto a otros principios muy cuestionables, un fundamento de la verdad, cuya validez óptica, como lo entendió San Anselmo, es aceptable, pero no absolutamente si se utiliza ontológicamente: 'veritas rerum rectitudo'¹⁷. La primera postura se ve obligada a rechazar todo tipo de deísmo y teísmo —también el panteísmo, aunque se les denomine panteístas—, pues en su lógica no cabe el concepto de Dios, aunque se le utilice para negarlo. La otra posición, los teístas del racionalismo —inicialmente identificables con el deísmo racionalista de la ilustración— afirman la existencia de Dios, pero niegan —y de nuevo hay que decir que, desde sus premisas, lógicamente— la posibilidad de la teodicea. Toda concreción del concepto de Dios tiene que ser, para ellos, una determinación particular que nada dice sobre lo absoluto y, por tanto, únicamente válida en cuanto hipótesis para superar aquello que la razón todavía no puede transcender. Este teísmo se considera a sí mismo monoteísmo religioso, pues venera lo que para ellos es lo auténticamente divino, los atributos de la divinidad, y es la única forma de superar el 'monoteísmo pedagógico', para ellos de origen griego, con el sincretismo de otros subjetivismos. Solamente con su monoteísmo podrá liberarse a la religión de lo irracional, de las fantasías subjetivas de los individuos afilosóficos, para establecer una religión que esté por encima de todas las religiones. Un ejemplo típico de esta postura lo modeló Lessing con su 'Nathan, el sabio'. No es necesario demostrar que 'lo que estas teorías racionalistas denominan perfeccionabilidad de la religión revelada no es otra cosa, sino la negación de toda revelación, para abrogar el carácter absoluto de toda posible imagen de Dios, substituyéndola por lo subjetivo y relativo'¹⁸.

Permítaseme ahora una nueva simplificación, para concluir con este resumen de lo anterior y asentar premisas para los corolarios ulteriores. Las doctrinas basadas en estos preámbulos expresan ideas, y en estas ideas buscan la realidad, para configurar propiamente de acuerdo con ellas la realidad. La realidad hombre no es personal, es la idea de un individuo como expresión de la idea hombre. Su felicidad, sus necesidades y sus ansiedades no son previsibles, son subjetivas, privadas, y de ahí debe buscarse el ámbito de su libertad, que sólo la conseguirán, cuando perciban, en el 'aperçu' de la poesía, para

17. ANSELMO DE CANTERBURY, *De Veritate* VII.

18. J. VON KUHN, *Einleitung in die katholische Dogmatik*, Tübingen 1859, p. 121.

expresarlo con Goethe, que son una parte del proceso del espíritu de lo infinito:

«Willst du ins Unendliche schreiten,
geh nur im Endlichen nach allen Seiten;
willst du dich am Ganzen erquicken,
so muß du das Ganze im Kleinsten erblicken»¹⁹.

En este modo de entender la realidad y en los esfuerzos por ayudar a los individuos a superar sus quimeras —y esto es en concreto lo que consideran respeto a la dignidad de la persona, entendida como 'dignitas' y nunca en su 'maiestas'— debe evitarse toda violencia sobre las personas, pues toda imposición no haría, sino crear nuevos prejuicios. Este respeto de la conciencia individual, para que el individuo cobre conciencia de su realidad, sólo es posible, si se reconoce la autonomía moral de los individuos, pues son determinaciones necesarias del proceso de la razón, aunque de hecho esa autonomía sea una ficción, pero una ilusión a la que tienen derecho los individuos, pues si no, no pueden realizarse como hombres. Y una última insinuación. De ahí también brota una concepción del derecho y de la justicia, según la cual justo sólo es lo que determinan las leyes 'razonables', que sobre todo deben ser dictadas a fin de asegurar la falta de violencia entre los individuos e impedirles que puedan imponerse unos a otros las generalizaciones inadecuadas de lo subjetivo, a la par que aseguran el proceso triunfal del espíritu de la historia.

El eco de esta crítica en algunas doctrinas teológicas

La cesura establecida con Spinoza también podría haberse fijado mucho antes, por lo menos en la conjunción de la escolástica con los comienzos del renacimiento. Sería inexacto, a mi parecer, sin embargo, estableciendo aquí un paralelismo cronológico, por lo demás quizás algo anacrónico, entre la explosión de las reformas protestantes y el inicio de la edad moderna, trazar ese límite de los comienzos de un 'pensamiento moderno'. Sería inexacto, entre otras razones, porque el Concilio Vaticano I no quiso expresamente establecer una relación de causalidad del racionalismo, y todos los errores de él derivados. Es cierta, por otra parte, la posibilidad de señalar coinci-

19. Estos versos están citados en TH. STEINBÜCHEL, a.c. p. 73.

dencia entre determinadas doctrinas protestantes y algunas de las categorías racionalistas analizadas, como por ejemplo entre la inutilidad de las obras con respecto a la justificación y un concepto racionalista, según el cual Dios no se ocupa, ni puede ocuparse de los sucesos individuales, ajenos al proceso de realización del espíritu absoluto. Otro tanto podría decirse de la necesidad de una certeza inmovible de la salvación, consecuencia *sine qua non* de la fe fiducial y el rechazo racionalista de poder determinar el valor de esos actos humanos meramente subjetivos. Pero de hecho los errores de raigambre racionalista no los condenó explícitamente el Concilio de Trento, sino el Concilio Vaticano I, sin tener en cuenta, en este momento, anteriores documentos pontificios, como la denuncia de los errores de Bayo, Molinos, Jansenio, Fenelón, Pascasio Quesnel, Hermes, Günther, Frohschammer o todos los contenidos en el Syllabus, entre muchos otros. También es verdad que algunos padres del Concilio Vaticano I manifestaron su deseo de mostrar e incluso afirmar una relación de causalidad entre el protestantismo y los errores adyacentes al racionalismo; uno de los últimos esquemas sobre el prólogo de la Constitución 'Dei Filius' se declaraba abiertamente por esta opinión. De hecho, sin embargo, el Concilio, después de las violentas escenas en la discusión de Stroßmayer y la serena exposición del obispo de Châlons-sur-Marne, Meignan, no aprobó aquella propuesta de un tal prólogo, y la doctrina explícita de la Constitución, en cuyos cánones se condenaron los errores procedentes del racionalismo²⁰.

Y déjeseme acumular otras razones, pues me parecen necesarias antes de exponer mi punto de vista, muy personal, sobre las posibles causas de la evolución de la teología protestante dentro de este ambiente del 'pensamiento moderno'. La génesis personal de la doctrina de Lutero —y otro tanto se podría decir de Calvino, Zwinglio y otros innovadores— no parecen aconsejar —se sobreentiende que dentro de las limitadas posibilidades de hacerse un juicio plenamente válido sobre esa génesis— una tal circunscripción de la doctrina protestante dentro del esquema racionalista y ni siquiera del 'pensamiento moderno'. A esta génesis cooperaron el 'humanismo bíblico' de aquella época, que se convirtió en el llamado 'principium formale' del protestantismo, pero también diferentes corrientes místicas, entre las que se podría citar al Maestro Eckart y Savonarola, junto a las múltiples reacciones de descontentos ante los abusos de múltiples ecle-

20. Cfr. C. BUTLER, *Das Vaticanische Konzil*, München 1935, p. 215 ss., y naturalmente los parr. del Denz-Schm., en donde se citan las condenas de estos errores, en especial 3001-3003/3015-3020.

siásticos, dando por supuesto el influjo evidente de Hus, mientras que el de Wyclif quizás sea más problemático²¹. Algo semejante podría decirse del concepto de fe reflectiva en Melancton²² y del predestinacionismo de Calvino²³, por citar solamente unos ejemplos, sin querer decir con ello que en estas génesis no influyeran las corrientes filosóficas de Ockam y las teológicas de los conciliaristas. Es decir, ante una génesis tan compleja deben evitarse las simplificaciones, que poco pueden ayudar y levantar por el contrario, protestas muy justificables, nada favorecedoras para el diálogo ecumenista.

Una última razón en contra del intento de explicar los errores protestantes categorizándolos según las aberraciones racionalistas es la gran dificultad a la hora de evaluar un 'credo' protestante, que no existe. El principio 'sola fides, sola gratia, sola scriptura', que otros protestantes preferirían formularlo, sustituyendo 'sola gratia' por 'solus Christus' o añadiendo este término a los otros, es una frase vacía, si se la considera independientemente de la doctrina contenida en los diferentes Catecismos, Confesiones, Consensos, Concordancias, Cánones, etc., protestantes de los que podría entresacarse. En el ámbito del Luteranismo el libro de las Concordancias —Konkordienbuch—, cuyo cuarto centenario de su publicación coincidió con las conmemoraciones celebradas en el 450 aniversario de la Confesión Augustana, es la prueba más evidente de la dificultad de 'concordar' las disonancias doctrinales de los 7 documentos entre sí, que se reunieron en este libro y debería ser el testimonio de la fe de los luteranos, por lo menos en aquellos días. Las dificultades de 'unificar' la fe confesada por los reformados es todavía mayor, pues recurrir solamente a Calvino, sería considerarle como el creador de esas confesiones, y en realidad en cada país los padres de esta reforma acentuaron de muy diverso modo lo que podría tenerse por la quintaesencia de esas doctrinas.

Admitidas todas estas reservas, es cuando me atrevo a comparar algunas expresiones de la teología protestante en su evolución a partir del idealismo alemán, aunque no sea ésta la fuente única de donde bebieron los teólogos. De esta evolución dice Elert que 'su modo de operar con la Biblia y el cristianismo de la Iglesia primitiva, así como

21. Cfr. W. H. VAN DE POHL, *Der Weltprotestantismus*, Essen 1960, pp. 30 ss. y 93 ss., y H. GRISAR, *Luther I*, Freiburg 1911, p. 64 ss.; *Luther II*, ibidem p. 727 s., así como P. HACKER, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz 1966, p. 21 ss. y 53 ss.

22. Cfr. p.e. P. HACKER, a.c., p. 347 s.

23. Cfr. W. H. VAN DE POHL, a.c. p. 139 s.

con las opiniones conceptos y sentimientos dentro de la fe cristiana, tiene las características de la investigación que podría llevar a cabo sobre estos asuntos un historiador turco o un psiquiatra judío²⁴. Förster señaló las secuelas de esta teología analítica —por llamarla de algún modo— en la que Cristo es constituido en un socialista, un ético revolucionario o en un filántropo enternecedor, deshaciendo en El y en su doctrina todo lo sobrenatural²⁵. Los resultados del estudio naturalista de la vida de Jesús y las teorías sobre el cristianismo, una síntesis entre el helenismo y el judaísmo o, según otros, entre el judaísmo y el paulinismo, desembocan en el ideal varonil de Jesús de Renán, el modelo de virtudes de Tolstoi y los naturalismos, en parte de mal gusto y siempre blasfemos, de Strauß, Schenkel o Venturini. Se resucitan todos los mitos anticristianos, ya combatidos por Justino y los apologetas de los primeros siglos y que ya los presentó Celso, como el que serviría a Rosenberg para hacer de Panthera un legionario germano y de Jesús de Nazaret un semiario²⁶.

En la teología católica también irrumpieron las tendencias kantianas y la filosofía de Hegel, pero las claras definiciones del Credo Católico, salvaguardado por el Magisterio Eclesiástico, impidieron que esas doctrinas, como las de Hermes, Günther, Frohschammer y otras semejantes se convirtieran en la opinión de la mayoría de los fieles. La reacción católica fue decidida, y no solamente por parte de la Jerarquía, sino también de los investigadores teológicos, aunque a veces las polémicas se desencadenasen, como en otros países —recordemos las luchas de los frentes Gaume y Veuillot de una parte y Dupanloup y Daniel de otra, así como los ataques a la obra de Donoso Cortés por parte de Gaduel— y no siempre sirviesen para el mejor esclarecimiento de la verdad, como las de Kuhn contra Clemens y Schäßler. Pero ese tiempo es la época de un nuevo auge teológico, incluso entre los laicos: Baader, Pilgram, Görres, entre otros pueden servirnos de ejemplo.

Aquí conviene hacer de nuevo un inciso, que es necesario para

24. Cfr. W. ELERT, *Der Kampf um das Christentum*, München 1955.

25. Cfr. F. W. FÖRSTER, *Autorität und Freiheit*, Kempten 1910, p. 68 s.

26. Cfr. E. STAUFFER, *Jesus*, Bern 1957, p. 22 ss. Por desgracia no han desaparecido todavía todas estas absurdidades y fanatismos, llenos de impiedad y de odio, como lo demuestra el panfleto de J. AUGSTEIN, del que SCHALOM BEN-CHORN comenta que trata de «inconsecuentes a quienes le han servido para la documentación de sus citas: Bultmann, Conzelmann, Käsemann para remontarse hasta Herbert Braun», pasando y encallándose plenamente en los sargazos del maremagnum decimonónico. Indignado le demuestra el teólogo judío que no se puede recurrir a conceptos y palabras hebreas, si no se conoce este idioma, señalándole más de 500 faltas en el uso de la Biblia; cfr. *Augenstein's Jesu*, Einsiedeln 1972, p. 28 ss.

comprender mejor algunas de las cuestiones todavía a tratar. Con la restauración comienza la hegemonía de Prusia y los ataques a la disciplina eclesiástica católica y el favorecimiento de movimientos en parte cismáticos, como el Febronianismo en los intentos del vicario general de Constanza, Wesel, y el apoyo del gobierno de Hermes, que terminó en los sucesos de Colonia —Kölner Ereignisse— para debilitar la autoridad del arzobispo y poder imponer las nuevas leyes sobre el matrimonio. La lucha contra la Iglesia católica, con períodos de concordia y otros de violentas persecuciones, fue respaldada frecuentemente con la polémica de teólogos protestantes al dogma católico. Esta lucha que con el Kulturkampf alcanzó su cénit, favoreció de hecho la repulsa de los influjos racionalistas en el campo católico, aunque, como ya queda dicho, también hubiera deserciones. El estado, en vías de consecución de los ideales de Hegel encontró en la teología protestante sumisos promotores. Dios se convirtió así en parte no sólo en la categoría imperativa de la moral, sino también en la bandera de un nuevo orden social, que de hecho promulgaba un nuevo cristianismo alemán. El Kulturkampf fue, sin embargo, 'un desafío a Roma y un golpe mortal a Wittenberg', un 'hincar los dientes venenosos al ultramontanismo y la ortodoxia evangélica'²⁷.

Este es uno de los factores, que después de la primera guerra mundial, también produjo una reacción en el campo protestante, aunque sus pretendidas soluciones, como vamos a ver enseguida, permanecieron afincadas en el 'pensamiento moderno' y en el inmanentismo filosófico. La reacción fue una pregunta: ¿no hemos hablado demasiado de Dios, cómo si él quisiese aquel orden causante de todas las calamidades? Esta reacción fue, en parte, impulsada también por los problemas sociales, surgidos con la industrialización. Las concepciones colectivistas no son destruidas; el ámbito de la libertad, sin embargo, queda mucho más reducido, ampliando para ello los límites de la autonomía moral del individuo, que tiene que poner en manos del nuevo concepto de estado social, tal y como lo conciben las ideologías revolucionarias, la planificación de su felicidad individual. En este sentido sí puede decirse que la concepción racionalista vuelve al determinismo spinoziano y pretende conocer por la ciencia lo bueno y lo malo para el hombre; el individuo tiene que someterse, por tanto, a las determinaciones de la ciencia, capaz de resolver todos los problemas, ya que el individuo no es algo esencialmente diferente de

27. Cfr. H. ROST, *Das Konfessionelle Schicksal Deutschlands*, Augsburg 1953, p. 70 ss.

su esencia, no es persona substancialmente, sino tan sólo psicológicamente; por eso lo 'dictum de toto' vige también como 'dictum de uno'. El estado contra el que lucha la revolución se ha apoyado en un Dios, que no existe, sino como medio para la opresión de las masas. Scheffczyk ha resumido, con la capacidad analítica y de síntesis que le caracterizan, en la figura de Kirilloff en los 'Demonios' de Dostojevski, estos argumentos²⁸; Sartre los ha llevado a los extremos: si Dios existe es la causa de los sufrimientos de los hombres; la liberación de los hombres es, por tanto, la lucha contra Dios. Mientras Iwan, el ateísta de los 'Hermanos Karamazov' de Dostojevski, todavía lucha contra la incredulidad, pues reconoce que entre los creyentes hay gente consecuentemente buena, pero ve que para conseguir la armonía debe pagarse una entrada muy cara y por eso, sin negar a Dios, le devuelve 'respetuosamente la invitación', para algunos teólogos la auténtica forma de salvar al cristianismo sólo puede ser una teología, que predique las virtudes cristianas, pero no hable de Dios.

Interpretaciones de la fe

Ya ha quedado insinuada, cuál debiera haber sido la reacción ante estos peligros: el abandono de las posturas racionalistas. La escuela de Tubinga, a quien uno se siente inclinado a considerar a Möhler a la cabeza, encontró en el siglo pasado el camino viable: volver realmente 'ad res et ad fontes', pero de forma diferente a la del humanismo bíblico, que de hecho no lo consiguió. Lovaina y la nueva escolástica también persiguieron la misma meta por otros caminos, pues son muchos los que todavía conducen a Roma, si se siguen las indicaciones del Magisterio. Migne es un símbolo de estos esfuerzos por recuperar las fuentes; frutos de estos esfuerzos son las grandes conversiones, entre las que sólo aludo a la de Newman, por parecerme típica en este interés por lo auténticamente cristiano, que debe buscarse en la doctrina de los Santos Padres y las definiciones, de acuerdo con las mismas, de los primeros concilios.

En el protestantismo también se produjeron reacciones, como las de la 'teología confesional' —Bekennntnistheologie— y del 'Nuevo Luteranismo' —Neuluthertum—. Hengstenberg, Luthardt, Vilmar, Münchmeyer son solamente unos ejemplos. Pero a pesar de todos los intentos por superar el influjo de las corrientes filosóficas de su siglo,

28. Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Gott-loser Gottesglauben?*, Regensburg 1974, p. 49 s.

estas teologías continuaron impregnadas por el realismo bíblico y el naturalismo ético, sin conseguir que su cristología se desviara de una Jesuología, en la que Jesús es siempre Jesús de Nazaret, sin más explicaciones. La 'teología conciliadora' —*Vermittlungstheologie*—, empeñada en navegar entre el Scylla del rigorismo y estrechez de la ortodoxia protestante y la Carybdis de las nuevas ideas kantianas y hegelianas tambaleó de un lado para otro y favoreció evidente y eminentemente la teología liberal, de la que Schleiermacher puede considerarse un prominente representante. Por último también cabría enumerar la 'teología del nuevo despertar' —*Erweckungstheologie*— con sus deseos de renovación ética a través del pietismo; pero el pietismo, con su repulsa de las fórmulas dogmáticas y las costumbres de las comunidades oficialmente favorecidas por el estado, favoreció el distanciamiento de los fieles del culto oficial, sin conseguir otra cosa que una religiosidad individualista y extremadamente subjetivista. Ritschl sí fue un empeño más profundo para conseguir sortear el racionalismo y el enciclopedismo. Y una vez más debemos decir: con todo, su restauración de las ideas madres del cristianismo, como los conceptos de justificación y revelación —naturalmente en la forma de interpretarlos del protestantismo— sólo condujeron a una nueva dicotomía entre la religión y la filosofía, quedando asignada a la religión la actividad puramente ética²⁹.

Se podrían ahora trazar dos coordenadas para proyectar las tendencias actuales de la teología no-teísta (en el sentido antes expresado) y poder así conocer sus vectores, a fin de evitar el foco de donde pudiesen proceder muchos de los errores en la teología actual. Una coordenada sería la reacción ante el ateísmo, para impulsar los valores cristianos, pero sin tratar de Dios, por abrigar la convicción de que la teología anterior ha desprestigiado este concepto. La otra coordenada sería el enfoque de la filosofía, que algo inexactamente se podría designar como neo-positivismo o empirismo moderno, entroncándola en las ideas de Carnap, Schlick, Wittgenstein, etc.³⁰. Junto a algunos frutos digeribles de este árbol de la filosofía analítica, muchos otros han producido empachos teológicos. El principal

29. Sobre estos movimientos sirven también el estudio de la obra de L. SCHEFFCZYK, *Theologie in Aufbruch und Weiderstreit*, Bremen 1965, y A. KOLPING, *Katholische Theologie gestern und heute*, Bremen 1964, por lo que se refiere al campo católico. En el ámbito del protestantismo cfr. W. H. VAN DE POHL, a.c., y su otra obra *Das Zeugnis der Reformation*, Essen 1963, así como F. H. RYSEL, *Protestantismus heute*, Frankfurt 1959, y H. ROST, a.c.

30. Cfr. W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart 1960, pp. 346 ss.

es creer, o continuar creyendo, que Dios no puede ocuparse de las cosas de este mundo y si lo hace desconocemos el cómo, pudiendo tener únicamente la esperanza escatológica de conocerlos al final de la historia. El fundamento de esta aberración, si se sigue el método de este empirismo, es el convencimiento de que sobre 'lo absoluto', 'el verdadero ser' y 'la nada' o 'el fundamento del mundo' no se puede elucubrar; son palabras como el 'babig' de Carnap³¹.

En el campo católico estas premisas pueden conducir a afirmaciones como las de Schillebeeckx, para quien el nombre de Dios debe hacerse 'cognitivo-significante', si se olvida precisamente las enseñanzas de los primeros concilios sobre la Trinidad y la Persona de Jesucristo, fundamento de las enseñanzas del Vaticano II sobre el actuar de Dios en la historia y en la vida de cada hombre³². No vale la pena pensar sobre lo que la expresión de Schillebeeckx quiere decir, pues esto es lo que él parece querer ocultarnos, aunque de su lectura parece desprenderse, que lo que él entiende por significativo no denota el concepto tradicional cristiano de Dios como referente, sino más bien el significado u objeto mental, que él puede tener en la exposición de la doctrina cristiana con referencia al bienestar del hombre en este mundo. Su remisión a Bonhoeffer y la interpretación de éste del cristianismo, como religión para este mundo, parecen confirmar esta suposición. Sin utilizar los términos lógicos, a los que teólogos más profundos recurren, la teología de la liberación, por lo menos en algunos de sus representantes alemanes, opera en el mismo campo y consideran al cristianismo como la fuerza liberadora del hombre para realizarse en este mundo, esperando la suerte que la liberación eterna sea una realidad, que puede sernos regalada³³.

Cerremos la panorámica haciendo alusión a las tendencias protestantes que desde Ritschl y más en concreto desde la 'Carta a los Romanos' de Karl Barth tratan de desarrollar una teología no-teísta, de la que la teología de Dios-muerto de Robinson es un ejemplo entre tantos otros. Barth, Bultmann, Tillich, Braun, etc., fraguan una y

31. Cfr. *ibidem* p. 383.

32. Cfr. SCHILLEBEECKX, *Gott, die Zukunft des Menschen*, Mainz 1969, p. 85/54, y L. SCHEFFCZYK, *Gott-loser...*, a.c., p. 39, s.; 169/207. Además Conc. Vat. II, Constitución «Gaudium et spes», párr. 1, 10, etc., y el Decreto «Christus Dominus» párr. 12 y 13 entre muchos otros.

33. Cfr. p.e. L. DEWART, *Die Zukunft des Glaubens*, Einsiedeln 1968, así como J. B. METZ, *Die Zukunft des Glaubens in einer hominierten Welt*, en *Weltverständnis im Glauben*, editado por Metz, Mainz 1966, pp. 45-62; H. KESSEL, *Erlösung als Befreiung*, Dülseldorf 1972 (aunque el autor es protestante es también de interés por opinar en el mismo sentido L. RAGAZ, *Die Gleichnisse Jesu*, Hamburg 1971), y G. MUSCHALEK, *Tal Gottes y Selbstverwirklichung des Menschen*, Freiburg 1974.

otra vez nuevos instrumentos para salir del atolladero de los principios que, sin embargo, no quieren abandonar. Es lógico que no consigan fundamentar una teología que sea válida 'etsi Deus non daretur', como lo formuló Bonhoeffer³⁴. Pero sobre estos autores Scheffczyk ya ha resumido casi exhaustivamente 'las limitaciones y la superación de una teología no-teísta', como él mismo ha subtulado su libro 'Una fe en Dios sin Dios', al que yo ya me he referido en mi exposición. El limitado espacio de este trabajo no me permite exponer aquí un resumen de sus estudios, lo que por otra parte no es necesario. Lo que ahora me parece imprescindible es sacar algunas conclusiones sobre la importancia de los dos concilios que este simposio quiere conmemorar.

El lenguaje teológico de nuestros días

En su discurso a los científicos y universitarios en Colonia el 15 de noviembre de 1980 insistía el Santo Padre en la necesidad de profundizar en las ciencias, sin temor a errar, para lo que es preciso sobre todo un gran amor a la verdad³⁵. Su discurso expresaba de nuevo la doctrina de la Constitución 'Gaudium et spes'. 'El progreso actual de las ciencias de la técnica... puede favorecer cierto fenome-nismo y agnosticismo... Sin embargo, estas lamentables consecuencias no son efectos necesarios de la cultura contemporánea ni deben hacer-nos caer en la tentación de no reconocer los valores positivos de ésta'³⁶. Y no se trata aquí, con esta 'captatio benevolentiae' de una táctica para entrar mejor en diálogo con el mundo, condescendiendo en materias de menor importancia. Se trata de una amonestación a los hijos de Dios de acuerdo con la enseñanza de Jesucristo, según la cual los hijos de la luz tienen que ser por lo menos tan avisados como los hijos de este mundo, y en todo caso mucho más prudentes y justos, para poder alumbrarles (Luc. 16,8; Mat. 5,13-16). Y no puede silenciarse, con todo, y esto es una prueba de la sinceridad de estos juicios, la condena clara y absoluta en estos documentos y en la enseñanza de Juan Pablo II de los errores filosóficos e ideológicos del 'pensamiento moderno'. El gran peligro de este pensamiento es poner la razón y sus conocimientos al servicio de ideologías más o menos

34. Cfr. L. SCHEFFCZYK, a.c. p. 13.

35. Cfr. *Papst Johannes Paul II in Deutschland*, Bonn 1980, Verlautbarungen des Heiligen Stuhls 25 A, pp. 26 ss.

36. Conc. Vatic. II, *Gaudium et spes*, párr. 57.

abiertamente hedonistas. 'Nuestra cultura —decía Juan Pablo II en el citado discurso de Colonia— ha sido irrumpida en todos los campos de la investigación por un concepto de la ciencia que es mero funcionalismo'. Pero esta realidad no puede atemorizarnos, limitando los campos de la investigación o prescribiendo a ésta los métodos a utilizar. No es ésta una tarea de la revelación. Deber de la Iglesia es, precisamente en estos momentos en que ella debe defender la ciencia, proclamar y subrayar, cuál es el fin del quehacer humano intelectual: la búsqueda de la verdad, que siempre está al servicio del hombre, de cada una de las personas humanas, hechas a imagen de Dios. La obra de la Encarnación es la manifestación divina del fin de todos los conocimientos y obras humanas: la Verdad se ha hecho hombre para enseñarnos el camino, que eleva al hombre sobre todo lo creado, para conducirlo a la contemplación de la Vida ³⁷.

El cristiano no puede, por tanto, rechazar globalmente todas las filosofías ni el 'pensamiento moderno' y debe respetar todas las religiones. Sólo así podrá ayudar a sus hermanos a salir de sus errores, mostrándoles los puntos equivocados de sus categorías mentales, de sus 'Weltanschauungen', indicándoles la fuerza del amor.

Y es aquí donde se me ocurren dos advertencias con las que desearía sacar la conclusión de todas estas consideraciones. La primera es advertir cómo hay filósofos enraizados en el pensamiento racionalista y moderno —considérense por ejemplo Pascal y Kierkegaard, e incluso Tomás Moro—, que pueden ayudar a superar posturas falsas, enfocando las conclusiones hacia los ideales supremos y superando así incluso las falsas premisas. Es interesante subrayar que San Agustín, Pascal, Kierkegaard, Dostojewski y Newman por citar unos ejemplos, encuentran una gran resonancia en el corazón de muchos intelectuales de nuestros días. Esos autores son incluso los más citados por los ateístas, cuando se empeñan en querer demostrar la compatibilidad de sus teorías con el modo de sentir de los cristianos. Entonces recalcan falsas interpretaciones de sus ideas o acentúan auténticos errores, como inherentes al conjunto de su sistema. Pero, sin entrar en la discusión sobre la posibilidad de invertir los valores y en la necesidad de considerar hasta sus últimas consecuencias todas

37. Cfr. *Papst Johannes Paul II...*, a.c., pp. 29/33 (párr. 3 y 5). El Papa, no sin una cierta ironía, se refirió al fenómeno de que en el siglo pasado se atacó a la Iglesia por haber mostrado un cierto escepticismo ante algunos de los derroteros de la ciencia, y ahora es la Iglesia quien tiene que defender a la ciencia ante la general inseguridad y desprestigio en muchos sectores ideológicos del valor de la investigación. Entre otras cosas proclamó abiertamente la «libertad de la ciencia como un bien personal y propio de la dignidad de los hombres», p. 33.

las proposiciones, a fin de evitar malos entendidos, lo que yo me quiero preguntar es: ¿cuáles son los motivos de la atracción de estos autores en general? A mí me parece encontrarla en lo humano de sus razonamientos, pues sus respuestas a las perennes cuestiones que mueven a la humanidad son aquí más humanas, antropológicamente más vitales, que las soluciones de los constructivismos racionalistas y las abstractas lógicas del empirismo naturalista. Expresado con otras palabras: la inquietud intelectual puede volver a reconocer en esos pensamientos la importancia del corazón en la vida del hombre, o con palabras de Pascal: 'Le coeur a ses raisons, que le raison ne connaît point'³⁸. ¿No es también la fuerza del corazón lo que en la enseñanza de Juan Pablo II mueve a las inteligencias a pensar sobre sus palabras?

De ahí la otra advertencia, que sólo puedo enunciar, pues su desarrollo abarcaría una amplitud ahora inadecuada. El sexto Concilio Ecuménico de hace 1600 años al afirmar la existencia de una Voluntad humana en Jesucristo declaró que la persona de Cristo, como hombre estaba dotada de un corazón, con el sentido que esta palabra tiene en la Biblia, un corazón recto, justo, que le hace fiel cumplidor de la voluntad de Dios, lleno de misericordia³⁹. Sobre esta doctrina podía fundamentar Juan Pablo II su enseñanza sobre el amor, cuando en su homilía a las familias en Colonia afirmaba que el valor y la dignidad del matrimonio y la familia tienen como fundamento la dignidad de la persona, pues la familia surge de 'una decisión de la voluntad libre, de un amor personal, que convierte a los esposos no solamente en una carne, sino también en un corazón y en un alma'⁴⁰,

38. B. PASCAL, *Pensées*, 277, en la edición de V. Giraud, Paris 1924.

39. Cfr. G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* IV, Stuttgart 1940, voz: kardía y C. J. VON HEFELE, *Conciliengeschichte* III, Freiburg 1877, p. 284 ss.

40. *Papst Johannes Paul II...*, a.c. p. 19 (párr. 5). También ahora se podría establecer una relación comparativa entre el Concilio del 681 y la visita a Colonia de Juan Pablo II; una relación cronológica: El Papa expuso esa homilía el 15 de noviembre de 1980; exactamente 1.300 años antes, es decir el 15 de noviembre del 681, en la cuarta sesión de aquel concilio, que tuvo lugar ese día, se leyeron las fórmulas del Papa San Agatón, en donde se defendía la unidad moral de las dos voluntades y las dos operaciones de la Persona de Jesucristo, probando como herética la suposición de una unidad entitativa de las dos naturalezas, con una sola voluntad y una sola operación. Cuando los Padres del Concilio concluyeron el mismo, quisieron asegurar sus definiciones en Carta dirigida a San Agatón, aunque ésta no le llegó antes de su muerte. Pero lo que también me parece digno de resaltar, para afianzar la comparación, son las palabras, con que el concilio depositaba su confianza en el Romano Pontífice: «médico que puede curar las enfermedades de la Iglesia en estos momentos»; me parece que éste también era el sentir de las cuatrocientas mil personas que 1.300 años después escuchaban las enseñanzas de Juan Pablo II, como los Padres de Constantinopla escucharon a San Agatón.

sin que esto quiera decir que en ellos sólo hay 'mia thésis, mia enérgeia'. Desde este punto de vista también debe considerarse la decisión del año 681 como de trascendental importancia para la teología de estos momentos. Y de ahí mi conclusión, que la quisiera exponer con unas palabras de Deutinger, pues se refería al intento del racionalismo, de convertir la religión en algo subjetivo, si ésta trata de inculcarnos una imagen concreta de Dios. Y, por supuesto que en esos casos el término corazón nada tiene que ver con lo que se expresa en la Biblia con esta palabra. En el racionalismo, corazón es en la mayoría de los casos un sinónimo para los sentimientos, las pasiones y los instintos naturalistas. Por eso la importancia de las palabras de Deutinger: 'Cuando se afirma, que la religión no es solamente una cosa del corazón, no puede seguirse de esto que no tenga nada que ver con el corazón... Tan sólo la relación con una esencia divina personal, que se revela como el amor eterno, es capaz de abrirnos a esa fuente de la vida' ⁴¹. Pienso que aquí se establece también una relación entre la definición del año 381 y la del 681. La divinidad del Espíritu Santo, a quien atribuimos la misión de la providencia amabilísima de Dios, es la que da sentido a la verdad de que el Corazón Divino de Jesús fue concebido por obra del Espíritu Santo como también proclamó el concilio haciéndose propio el credo que Epifanio de Salamina confesaba en su *Ancoratus*, si se quieren interpretar así las consecuencias del artículo de la fe sobre la concepción virginal de Jesús por obra y gracia del Espíritu Santo, según la invocación de las letanías al Sagrado Corazón, que la Santa Sede volvió a indulgenciar en 1968: 'Corazón de Jesús, formado por el Espíritu Santo en el seno de la Virgen Madre'. Quizás se abra con esto además, como acertadamente insinúa Holstein, una mejor comprensión por nuestra parte del 'pneumatismo oriental', facilitando además que los orientales puedan curar la 'alergia' que se les produce cuando topan con el culto latino al Corazón de Jesús ⁴².

41. M. DEUTINGER, *Das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes*, Mainz 1933, p. 175 s.

42. Sobre las relaciones entre el Corazón de Cristo y el Espíritu Santo cfr. los tres artículos en R. VEKEMANN, *Cor Christi*, Bogotá 1980; el de H. HOLSTEIN, pp. 476-481.

