

LOS HIMNOS A LA IGLESIA, DE GERTRUD VON LE FORT.

SIGNIFICACIÓN TEOLÓGICA DE UN TEXTO POÉTICO

INTRODUCCIÓN

Las dos últimas generaciones de españoles han tenido una misión histórica grave y no siempre fácil: llevar a cabo la modernización de la conciencia religiosa, determinada por el Concilio Vaticano II, y la modernidad de la conciencia social, determinada por la transición política con la nueva Constitución. Ambos acontecimientos han sido decisivos para nuestra trayectoria, tanto religiosa como ciudadana. Su trascendencia, radicalidad y hondura han reclamado los mejores empeños, exigiendo una concentración de esfuerzos en la propia historia nacional y en el peculiar problema religioso hispánico, que a veces nos ha hecho imposible recoger toda la herencia europea de estos decenios y ser contemporáneos de sus mejores creaciones literarias y teológicas.

El libro que presentamos fue traducido al castellano hace medio siglo, pero quedó perdido en la colección poética que le dio albergue, sin desplegar toda la potencia religiosa, que albergaban sus páginas *. Los posteriores acontecimientos centraron la atención de los católicos en otros problemas. Sin embargo, las nuevas generaciones encontrarán un ensanchamiento sorprendente de su conciencia eclesial al leer este texto de una calidad poética extraordinaria, de un contenido teológico profundo y de una significación ecuménica poco común.

* Fue traducido por V. García Yebra y editado como volumen LVI de la colección Adonais (Madrid, Ediciones Rialp, 1949). El traductor ha rehecho su traducción, que acaba de aparecer en: Ediciones Encuentro, Madrid, 1995. En una breve introducción he anticipado allí alguna de las ideas aquí expuestas.

La autora, Gertrud von Le Fort, lo escribe siendo todavía protestante en 1924. Había estudiado teología en varias universidades alemanas: Heidelberg y Marburg; con algunos de los grandes nombres de entonces, como Troeltsch y von Schubert; y vivido en la cercanía de otros que entonces comenzaban su andadura como Jaspers, Gogarten, Bultmann. Estos *Himnos a la Iglesia* son el anticipo de su adhesión a la iglesia católica como realidad teológica de fiel raigambre evangélica, con anchura católica y destino universal.

En 1925 realiza dos gestos expresivos de su posición vital frente al pasado y ante el futuro: edita la obra del que fuera su maestro en teología protestante, la *Doctrina de la fe (Glaubenslehre)* de Troeltsch y se convierte al catolicismo. Ese gesto de fidelidad que consuma la obra iniciada, sin negar el valor de la herencia allí recibida, y que a la vez marcha hacia el lugar donde la gracia la convoca, es característico de la permanente actitud ecuménica de la autora y del estilo de este libro. Cuando se asciende a más altura, las cosas convergen y se encuentran. Para que el lector se oriente en su lectura nos permitimos esbozar las características generales exponiendo quién es la autora, cuál es el contexto en que surge, qué contenido tiene y cuál puede ser su significación actual en nuestro tiempo, tan distinto del que lo vio nacer.

Gertrud von Le Fort es una cumbre de la literatura alemana de este siglo, junto a mujeres como Ina Seidel, Else Lasker-Schüller, Elisabeth Langgässer... Su voluntad de alumbrar grandes visiones de la historia y del sentido de la vida humana, mediante la creación de figuras portadoras de una significación simbólica, ha hecho que se la haya puesto en parangón con nombres como Bertold Brecht, Thomas Mann, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Werner Heisenberg. Hermann Hesse la propuso para el premio Nobel. Paul Claudel y Bernanos le tributaron una admiración sin límites. En España ha sido poco conocida hasta ahora, si bien existen varias traducciones y adaptaciones, que el traductor enumera en la nueva edición.

1. LA AUTORA

Gertrud, baronesa de Le Fort, nace el 11 de octubre de 1876 en Minden/ Westfalia y muere el 1 de noviembre de 1971 en Obersdorf/ Baviera. Hija de una familia determinada por dos hechos fundamentales: su procedencia religiosa de hugonotes y la

ascendencia noble, a la vez que la carrera militar de su padre. Como suele ser característico de ciertos profesionales y funcionarios, la casa no ha sido un lugar físico sino una morada vital: la familia. No importa el lugar ocasional de origen sino el hogar de permanencia permanente. Una casa se deja pero la familia se sigue constituyendo siempre, desde dentro hacia afuera. Es el paisaje interior el que prevalece sobre valles o montañas, ciudades o aldeas en los que ocasionalmente se pueda vivir. Berlín, Koblenz, Hildesheim... son los sucesivos lugares a los que es trasladado su padre, tras el cual va toda la familia, llevando siempre consigo unas actitudes fundamentales, que troquelan lo que les llega de fuera sin perder lo que llevan dentro.

Su padre que era el militar correspondiente al Estado prusiano, de religión protestante, de talante kantiano, de fidelidad incondicional al Kaiser, de una Ilustración determinada más por actitudes de vida que por saberes rigurosos. Un padre así selló entera la infancia de Gertrud y cuando le llegó la muerte, dejó su vida habitada para siempre. Este sello es mayor cuando la pérdida tiene lugar en los años de infancia o adolescencia:

«Con su muerte ahora nuestra casa queda huérfana. Nadie asumiría nunca el lugar del que había partido. Y, sin embargo, mi querido padre no ha abandonado nunca su lugar en mi vida. A él, el admirador de Kant, le agradezco el sentido de obligación respecto de la última responsabilidad propia, el saber mortalmente serio de que jamás ninguna autoridad de este mundo nos podrá liberar del deber de asumir las decisiones personales. ¡Cómo quisiera poder decir que siempre respondí íntegramente a este saber! Pero en cuanto voz de la conciencia no ha callado nunca ni siquiera en las horas más difíciles de mi vida»¹.

Esa seriedad de vida moral y esa actitud de disciplina legal, tan características de la cultura y sociedad alemanas de finales del siglo XIX, tienen su contrapunto o su consumación en la influencia de la madre, profundamente religiosa. Como en tantas familias protestantes de esa época, la mujer es la figura de segundo plano y, sin embargo, el timón que orienta la interna navegación de la familia. Ella educa a los hijos, provee a la escuela o universidad, mantiene la trasmisión de la fe cristiana y el contacto real con la Iglesia. La Biblia juega un papel decisivo en estos hoga-

1 G. von Le Fort, *Hälfte des Lebens. Erinnerungen* (München 1965) 74-75.

res, ya que ella es libro de rezo y de lectura, de ejemplo moral y de estilo literario. Lo que el Catecisto de Astete o de Ripalda junto con el Santoral, han sido en la formación religiosa de los niños españoles, eso han sido la Biblia y la música para los niños alemanes de confesión protestante. La música de Bach, sus cantatas y oratorios, junto con las canciones de Lutero, y sobre todo de Paul Gerhardt, han traducido el evangelio a oración y experiencia religiosa, a sueños y palabras de cada día.

«En estos días mi madre gustó hasta el fondo la angustia por el hijo que estaba en el campo de batalla. Inseparablemente unida va a su imagen en estos días de temor la frase de Paul Gerhardt:

“Todas las cosas duran su tiempo;
el amor de Dios dura por eternidad”.

Esta sentencia contiene el más profundo legado religioso de mi madre: la revelación del amor de Dios, que perdura por toda la eternidad, era para ella Cristo. En la fe en él, cuyo nombre me enseñó su boca a pronunciar por primera vez, radica la línea unificadora de mi propia vida religiosa, que más tarde encontró su patria en la Iglesia católica. Ahí está también la conexión indestructible con el espíritu cristiano de mi casa paterna y de la gran tradición marcadamente religiosa de mi familia»².

Para esta mujer hubo un segundo elemento decisivo en su existencia personal y en su preparación para la labor literaria, que llevaría luego a cabo: la universidad. Se matriculó en teología en Heidelberg, en un momento en que apenas había mujeres. Ella recuerda cómo en alguna clase el profesor solía comenzar generosa e irónicamente: «Meine Herren und meine Dame = Señores y Señora». Allí encontró maestros que la despertaron a lo que serían sus grandes preocupaciones de vida: la historia y su sentido, el destino de los pueblos y las culturas, los ideales de solidaridad y justicia, la significación de la fe y de la Iglesia para la existencia humana, el cambio de generaciones humanas, unas que se marchitan y agonizan con la angustia de sucumbir en el abismo, mientras otras surgen juveniles y emprendedoras, la fortaleza en la debilidad, la gracia en la agonía. Heidelberg sella su juventud y

2 Id., 133.

cambia su destino³. Su profesor de teología, Ernst Troeltsch (1865-1923), es junto con Adolf Harnack (1851-1930) el exponente supremo de lo que se ha llamado protestantismo liberal. Hombres de cultura, penetración y generosidad excepcionales, elaboraron una comprensión del cristianismo que sumaba la ética de Kant con el talante de la burguesía y sobre todo con la concepción historicista.

El cristianismo es para ellos la religión suprema de la historia. Religión de evangelio más que de dogma, de moral más que de liturgia, de afirmación del individuo en libertad absoluta más que de comunidad eclesial con autoridad normativa. Religión suprema del hombre pero difícilmente aceptable como revelación positiva de Dios. Religión de ilustración pero no de encarnación; de comunidad más que de Iglesia; de convicción puesta en común más que de dogma canónico⁴. Troeltsch había publicado en 1902 un libro emblemático de esta relativización histórica del cristianismo: «El Carácter absoluto del cristianismo y la historia de la religiones»⁵. Andando los años no sólo no superó esta actitud, sino que la radicalizó reconociendo al cristianismo una validez suprema, pero no de carácter teórico sino sólo fáctico y sólo para el ámbito occidental⁶.

Gertrud asistió a sus clases de dogmática en los años 1911-1912 y le mantuvo una fiel amistad hasta su muerte. Él le dirigió a ella una carta al final de la guerra de 1914 que constituye un documento histórico supremo, conservado hoy en la Universidad de Heidelberg. En esos largos años se va gestando un cambio profundo en ella, que culmina con su conversión al catolicismo en 1925⁷.

La universidad le abrió a la verdad última. Por eso ella le mantuvo agradecimiento y fidelidad perennes. Otra mujer, Edith Stein,

3 El ambiente y entorno geográfico de esta ciudad ofrecen el marco de una de sus novelas: *La corona de los ángeles* (Barcelona 1962).

4 La obra más significativa de esta línea de pensamiento es la síntesis del cristianismo, que Harnack llevó a cabo en un ciclo de lecciones para oyentes de todas las Facultades de Berlín, en el giro del siglo. Sacadas de los apuntes de un alumno se publicaron con el título: *La esencia del cristianismo* (Berlín 1901; Barcelona: Biblioteca Sociológica Internacional I-II 1904).

5 El autor hace eco al discurso que Harnack pronunció como rector de la universidad de Berlín en 1901 con el título: «La tarea de las facultades de Teología y la historia general de la religiones». La obra de Troeltsch se tradujo al español: *El carácter absoluto del cristianismo* (Salamanca: Sígueme 1979).

6 *Der Historismus und seine Überwindung* (1924: póstumo) 62 ss.

7 Realizada en 1925, es recreada en una figuración poética en su libro: *El velo de la Verónica* (1928) y explicada en una carta abierta publicada en la revista: *Hochland* (enero 1937).

vivía por esos mismos años idéntico destino y desde el más riguroso pensar filosófico se abría a la fe convirtiéndose al catolicismo, a la vez que manteniéndose fiel a su procedencia judía⁸. Somos muchos los que debemos la maduración del admirable don de nuestra fe a una universidad que nos ha trasmitido el coraje necesario para abrirnos a todos los abismos, escalar todas las alturas y pensar todos los pensares, a la vez que manteníamos el silencio interior necesario para oír al Eterno y la atención a la historia para descubrir los signos de su presencia y las voces de su llamada. Por eso vamos de la fe a la universidad y de la universidad a la fe como quien anda por dos estancias inseparables de una única casa personal. Y ya no podremos existir sin habitarlas ambas estancias con tanto rigor como amor. Sin tal ensanchamiento de alma, como el que nos hizo posible y necesario la universidad, no hubiéramos podido creer a la altura de nuestra conciencia personal; sin tal hondura de preguntas y exigencias de ultimidad, como nos hizo posibles y necesarias la fe, no hubiéramos podido arrancar a la universidad tanta verdad y tanta belleza.

Cuando Gertrud mire hacia atrás treinta años después, ya en la iglesia católica, recordará Heidelberg con amor. Su conversión, a la edad de 48 años, fue para ella la consumación de lo aprendido, nunca la negación de su origen:

«Heidelberg significa también la etapa más importante y decisiva de mi vida y no, como afirman algunas interpretaciones, un estadio de mi vida espiritual superado después de mi conversión. Apenas se ha entendido en qué medida mi conversión a la iglesia católica está codeterminada por el tiempo

8 Cfr. la autobiografía de la primera parte de su vida bajo el título: *De la vida de una familia judía*. Fue redactada entre 1933-1939. La edición española lleva un extraño título: *Estrellas amarillas* (Madrid 1992). Gertrud von Le Fort y Edith Stein tuvieron destinos semejantes y esto engendró una amistad de fondo. Conservamos la correspondencia. Ante la pregunta por la influencia de Edith Stein ya carmelita sobre la autora de *La última en el cadalso*, aquélla contestó: «Ya me ha preguntado V. dos veces por mis relaciones con el famoso relato sobre el Carmelo (*La última en el cadalso*) de Gertrud von Le Fort. Ella topó con la materia literaria sin intervención ninguna mía. Pero inmediatamente después me buscó en Munich y hablamos toda una tarde sobre el Carmelo, respecto del cual ella por aquel momento todavía estaba espiritualmente bastante lejos. Sólo a partir del trabajo en su relato fue creciendo en cercanía. Naturalmente que nos ha visitado, cuando estaba aquí en Colonia, y era muy feliz las dos horas que podía pasar ante el locutorio» (Edith Stein. Carmelo de Köln Lindenthal 27-2-1935). Cfr. *Edith Steins Werke Selbstbildnis in Briefen*: VIII, 1916-1934 (Freiburg 1976); IX, 1934-1942 (Freiburg 1977). Cita en IX, 32-33.

pasado de Heidelberg. Se necesitaba toda la amplitud de mirada, tanto histórica como teológica, de mis maestros de Heidelberg, para hacer posible el camino, hacia el que tenía mi interioridad, ordenada desde mi juventud a la unidad de la Iglesia»⁹.

Un relato indirecto de esa conversión lo encontramos en su novela posterior: *El velo de la Verónica* (1928), primera parte a la que seguirá una segunda con el título: *La corona de los ángeles* (1946). La preocupación ecuménica, la solidaridad con los débiles, la responsabilidad del creyente con el no creyente, la significación del creyente individual, pobre y débil, en medio de los grandes imperios y revoluciones, son aspectos esenciales de su pensamiento. Así van surgiendo obras como: *El Papa desde el Ghetto* (1930), *La boda de Magdeburgo* (1937), *La hija de Farinata* (1950), novelas en las que se suman los hechos diminutos de la historia con los grandes símbolos de la existencia humana, las vidas humildes y desconocidas con los poderes primordiales. En una de sus obras: *Plus Ultra* escribe: «Hay que reconocer que la ternura y la justicia forman una parte de la razón que rige el mundo» (*Weltvernunft*).

Fue maestra en ese tipo de relatos breves, llamados en alemán «Novelle», que nos hacen pensar en el *Requiem por un campesino español* de Sándor, *El viejo y el mar* de Hemingway o *La Perla* de Steinweg. Su relato cumbre es *La última en el cadalso* (1931). La debilidad y angustia de la joven novicia Blanche de la Force, acongojada ante la revolución francesa a cuyo furor finalmente se entrega valerosa y fiel con sus hermanas del Carmelo de Compiègne, es el símbolo de todos los débiles y agonizadores, de los que unidos a la agonía de Cristo superan su destino, sabiendo que la victoria de Cristo para todos ha pasado por la muerte y la ha traspasado, dejándola a su vez muerta¹⁰. Este moti-

9 *Hälfte des Lebens*, 83-84.

10 La autora dedicó su atención a los problemas de la mujer. Una de sus obras es: *La mujer eterna* (1934). Sondeó en las revoluciones históricas preguntándose cómo había sido la actitud de las mujeres en ellas, si el sexo débil se había mostrado fuerte y heroico o, por el contrario, cobarde. Su tesis de fondo es que la debilidad, llegados los momentos violentos y sangrientos de la historia, es la que da de sí una fortaleza y una fidelidad que nacen no de la entraña humana agresiva sino de la entraña humana receptiva, consciente y orante. Su símbolo es la mujer, y en nuestro caso la novicia Blanche de la Force, temerosa y débil, confrontada con la priora recia y exigente.

La obra redactada como carta de una amiga, que relata los hechos a otra, se cierra así: «Está V., emocionada y a la par inquieta y sé porqué. ¡Esperaba V., la victoria de una heroína y ha asistido al milagro de la debilidad. Pero, ¿no

vo es el que prevalecerá en la adaptación al teatro que hizo de esta obra en francés Bernanos con el título *Diálogo de Carmelitas* (1949). En la intención de Gertrud, sin embargo, se nos ofrecía un símbolo de la confrontación que ella veía venir (1933) entre el poder absoluto personalizado en un ídolo, un partido, un hombre: Hitler, y los valores vulnerables de la dignidad humana, de la fe, de la esperanza, de las minorías perseguidas primero y exterminadas después.

Gertrud se convirtió al catolicismo no por ignorancia de la historia de la iglesia católica o por despecho frente a la Iglesia protestante sino por humilde obediencia a la llamada de Dios, tras conocer la trayectoria concreta de esa herencia de Jesús siglo a siglo, horror a horror, gloria a gloria. La conversión es siempre un problema de verdad y de obediencia a Dios y no primariamente de moral o de ejemplaridad de los hombres. Por eso ella dirá que quien se convierte tras conocer objetivamente la historia de la iglesia está curado en salud ante cualquier escándalo posible.

«Mi profesor de historia de la Iglesia era Hans von Schubert; un maestro admirable. Su amor a la historia cristiana me ayudó a saltar sobre ciertas deficiencias, ya que en el fondo tenía que confesarme: Quien se ha tragado la historia de la iglesia, tal como ella realmente ha sido, con todas sus desviaciones como la Inquisición, los procesos de brujas y las guerras de religión, ése está asegurado como cristiano... Aquí me salió por primera vez al encuentro esta cruel verdad: Cómo la historia de la iglesia ha estado ampliamente determinada por las leyes terribles del poder, contra el cual sin embargo se han ido levantando unas tras otras grandes personalidades individuales del amor y de la paz, solamente para sucumbir muchas veces en lugar de vencer»¹¹.

reside en ello justamente una esperanza infinita? Lo humano sólo no basta y tampoco "lo bello en lo humano", por lo cual nos entusiasmos juntos una vez antes de la revolución. ¡Ah amiga mía, en el fondo, todo este enorme movimiento no hace más que enseñarnos lo mismo que a la pobre y pequeña Blanca!. No, lo humano sólo no basta —no basta siquiera para el sacrificio del hombre—. *La última en el cadalso* (Barcelona 1948) 128. Para la fijación de los hechos reales, que están detrás de esta interpretación de la historia, cfr. Bruno de Jesús María, *Le sang du Carmel ou la véritable passion des seize Carmelites de Compiègne* (Paris 1992), y W. Bush (Ed.), *La relation du martyre des seize Carmelites de Compiègne. Aux sources de Bernanos et de Gertrude von Le Fort* (Paris 1993).

¹¹ *Hälfte des Lebens*, 85-86.

Quien escribirá luego estos himnos a la Iglesia, que desbordan entusiasmo, adhesión y el gozo de haber llegado al lugar de la verdad de Dios y de la redención del hombre, no es una ignorante o una ingenua. El profesor von Schubert le abrió los ojos a los abismos de la historia de la Iglesia, pero también a la luz que de ellos y de sus cumbres emana. Ella se convierte al catolicismo mientras su profesor de dogmática Troeltsch deja la facultad de teología para pasar a la de filosofía; y deja el cristianismo eclesial confesante para seguir adherido a un cristianismo religioso histórico. Pero les explicaba la historia de la Iglesia y las instituciones del catolicismo con tal empatía que alguno en broma le preguntó si no los estaría invitando a hacerse católicos. Su respuesta llevaba toda la nostalgia y toda la desesperanza de quien ya no sabía si él mismo era cristiano siquiera: «Eso —hacerse católicos— no sería todavía lo peor». Lo peor era lo que él estaba temiendo: el hundimiento de la historia de occidente, de la cultura cristiana, de la propia fe¹². Moría en 1923. Gertrud editó su: *Doctrina de la fe*¹³ y en el mismo año (1925) se convierte al catolicismo.

2. EL CONTEXTO

a) Político

Un libro que se publica en 1924, como son los *Himnos a la Iglesia*, tiene detrás una historia nacional y una experiencia espiritual conclusivas: la primera guerra mundial, con la derrota de Alemania. Este era el país con mayor densidad cultural, con un pasado filosófico más rico, con una tradición religiosa teológicamente más elaborada, con una ciencia más moderna. Todo ello fue puesto en crisis tras la derrota. No sólo fue vencido un ejército, sino que para muchos quedaron al descubierto como falsos los valores, ideales y creencias que habían guiado a este pueblo en el último siglo.

Su alma era el resultado de una mezcla entre filosofía (idealismo, Kant, Hegel, Nietzsche...) de política (Prusia, Berlín, el Kaiser) de religión (un protestantismo como religión del Estado, pen-

¹² «Lo peor era para él el pensamiento de un apagarse del alma cristianamente religada, más aún incluso del alma religiosa en general». *Hälfte des Lebens*, 88.

¹³ *Glaubenslehre* (München-Leipzig 1925).

sado como factor de moralización y de impulso cultural, y basado más sobre una recuperación histórica de la trayectoria cristiana que sobre una confesión dogmática, si bien ambas corrientes vivían en concorde pero profunda tensión). Todo ese mundo, cada uno de sus valores y la suma de ellos, se había desacreditado ante las conciencias más lúcidas. La guerra fue, por tanto, la crisis radical del alma alemana: crisis como juicio, discernimiento y condena. La nueva cultura tendría que nacer de otras fuentes. Uno de los espíritus más afectados por ella, a la vez que uno de sus mejores analistas, fue el maestro de Gertrud, Ernst Troeltsch, quien escribe: «La guerra mundial ha arrojado toda la época histórica al crisol»¹⁴. Había que fundir y sacar de él una nueva Europa.

Con la guerra se ha desintegrado la unidad espiritual de Alemania en la medida en que ella estaba soportada sobre tres factores decisivos: un nacionalismo exacerbado, que miraba con distancia humilladora al resto de las naciones circundantes; el lugar central que el Kaiser tenía como personificación de una tradición imperial y sagrada, con Prusia como imperio y Berlín como centro; el protestantismo como religión de Estado, que vivía todavía de los restos de un *Kulturkampf* (lucha cultural) contra la Iglesia católica minoritaria, que aún no había emergido a su mayoría de edad cultural y al protagonismo público de primera línea que tendrá en los decenios siguientes. Un símbolo de esta unificación de valores e ideales del período anterior a la guerra lo tenemos en el hecho de que es Harnack, máximo exponente de la teología y de la cultura vigente, el que inspira el llamamiento al pueblo alemán que pronuncia el Kaiser desde la cancillería de Berlín, el 4 de agosto de 1914 y que firmarán 93 intelectuales significativos. Barth dirá años después que aquél fue el *dies ater* (día funesto)¹⁵ para la teología protestante y el signo evidente para él de que ésta había andado por un camino falso y de que era necesario iniciar una nueva andadura. Al protestantismo liberal sucedió la teología dialéctica, centrada no en la historia del hombre sino en la revelación positiva de Dios, atendida a su palabra tal como ésta ha sido fijada en la Biblia e interpretada por la tradición dogmática conciliar. Tras la guerra, el protestantismo dejará de ser religión del Estado. Con ello se le plantea el retorno a la herencia auténtica de Lutero y su reformulación hacia el futuro. Esta entrega de la

14 E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften* I-IV (1912-1925) III, 772.

15 K. Barth, «Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert», en *Theologische Studien* (Zöllikon-Zürich 1957) 6; cfr. H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert* (München 1966).

iglesia protestante al poder político, ¿no revelaba, por contraste, algo de la esencia de la verdadera iglesia de Cristo: aquella necesaria libertad, que le nace de la confesión de fe, de la comunidad unida en torno al evangelio y de la autoridad de los apóstoles? Para muchos surgió la pregunta: ¿No será la hora de pensarse si la Iglesia católica, con su universalidad, supranacionalidad, fidelidad a la tradición de los primeros concilios y de los Padres, es la verdadera Iglesia que Cristo quiso?

b) *Filosófico*

Junto al hecho político-nacional tenemos una situación filosófica nueva. En los primeros decenios del siglo asistimos a dos fenómenos de sentido contrario: la consumación o radicalización del kantismo, con nombres como Natorp y sobre todo Cohen, a la vez que una ruptura profunda con él, de la mano de Husserl y de la fenomenología. Cohen, cuyas clases había seguido Gertrud en Marburg, es el exponente supremo de una radicalización de las posturas kantianas¹⁶. Los títulos de sus obras son por sí solos significativos: *Lógica del conocimiento puro* (1902), *Ética de la voluntad pura* (1904), *Estética del sentimiento puro* (1912). Esta retirada del mundo, del objeto y de las cosas percibidas por los sentidos, al ámbito de la interioridad, subjetividad y constructividad había llegado al nivel de saturación.

Los españoles podemos seguir de cerca la exasperación que el idealismo arranca a los mejores espíritus, leyendo a Ortega y a Unamuno. Ambos se han alimentado con los libros de Cohen. Ortega inicia sus «Meditaciones del Quijote» precisamente con una cita de su «Ética de la pura voluntad», pero ya no sigue en su línea. La realidad vida, vida vivida en el mundo con los otros en la acción, es ahora el elemento determinante. Esto tendrá incluso su significación religiosa, ya que no es el sujeto cerrado sobre su interior soledad lo que nos dará luz sobre Dios sino la realidad abierta, ardiendo y clamando: «La vida es el texto eterno, la retama ardiente al borde del camino donde Dios da sus voces»¹⁷. Y Una-

16 «De la oferta universitaria de Marburgo lo más impresionante que ha quedado en mi recuerdo son las clases del famoso neokantiano Hermann Cohen». *Hälfte des Lebens*, 93.

17 *Meditaciones del Quijote* (1914): Meditación preliminar, 12 (La luz como imperativo). Sobre la significación de H. Cohen en la trayectoria perso-

munero, en un exabrupto muy propio suyo, apostrofa tanta pureza. Nada hay puro sino que todo está mezclado y manchado. El hombre de carne y hueso es pasión, amor, tierra, mundo. Y ese hombre es el único existente ¹⁸.

Husserl en un sentido y Max Scheler en otro nos devuelven el mundo acogido y rozado con las yemas de los dedos: los árboles que avanzan hacia el cielo, los niños que juegan en los parques, el hombre que sueña y espera, la belleza de una muchacha que atrae los ojos. Las cosas aparecen y se nos dan gratuitamente, sin pedirnos permiso y sin exigirnos nada. No sabemos si hay algo detrás de los fenómenos, pero en cualquier caso hay que dejar que las cosas aparezcan, no dictarles las leyes de su mostración. El hombre es apareciendo, dándose, existiendo como sujeto de ideales y de relaciones, con una misión que no nace sólo de su íntima responsabilidad interior sino de su emplazamiento en la historia y con el prójimo. Hay sujeto y hay prójimo; hay mundo y hay persona. Hay una ética formal e imperativos universales según Kant. Pero hay también una ética material y hay valores, que no construimos sino que reconocemos. Valores de la percepción sensible (lo agradable); valores de la percepción vital (lo noble); valores de la percepción espiritual (lo bello, lo justo, lo verdadero); valores del amor absoluto (lo santo). Y a ellos corresponden figuras de humanidad que nos los presentan manifiestos en su concreción histórica: el artista, el héroe, el genio, el santo. Max Scheler publica en 1913-1916 su obra en dos tomos: *El formalismo en la ética* y *La ética material de los valores* ¹⁹.

nal y en el pensamiento de Ortega, cfr. C. Morón Arroyo, *La filosofía de Ortega* (Madrid 1968); J. L. Molinuevo, *La influencia de H. Cohen en Ortega y Gasset* (Madrid 1995).

18 «Comprendo bien su posición, pero ese racionalismo o idealismo a mí, espiritualista del modo más crudo, más católico en cuanto al deseo, todo eso me repugna. No me basta que sea verdad, si lo es. Y luego no puedo, no, no puedo con lo *puro*: concepto puro, conocimiento puro, voluntad pura, razón pura ... tanta pureza me quita el aliento; es como meterme debajo de una campana neumática (sic) y hacerme el vacío» Carta de Unamuno a Ortega 21 de noviembre de 1912. Cfr. *Epistolario completo de Ortega-Unamuno*. Ed. de L. Robles (Madrid 1987) 111.

19 La influencia de Scheler fue profunda y gracias a él la actitud fenomenológica llegó a la conciencia general. Edith Stein nos cuenta de sus años de Göttingen: «En aquel semestre de verano elegimos como tema de diálogo en la "Sociedad filosófica" la segunda gran obra que había publicado el Anuario. Es un libro que quizá haya influido aún más en la vida del espíritu de los últimos diez años que las *Ideen* de Husserl. Se trataba de *El Formalismo en la Ética* y *la ética material de los valores de Scheler*». *Estrellas amarilla*, 239.

La filosofía idealista centrada en el yo y la construcción del mundo desde dentro hacia afuera habían llegado a su término, por la soledad engendradora, por la ruptura con el mundo y por la imposibilidad de abrirse a Dios. En 1923 aparece *De lo eterno en el hombre*, de Max Scheler, y Martín Buber publica un libro decisivo: *Yo y Tú*²⁰. En él encontramos dos rupturas profundas con el pensamiento vigente: el yo no es un sujeto vuelto hacia sí y constituido por sí sino un ser capaz y necesitado del otro, que se constituye en la abertura y el diálogo. El yo no se constituye sólo ni primariamente en relación con el «ello», en actitud dominativa, posesiva y dictadora sino en abertura y espera, en acogimiento y respuesta al «tú». Hay palabras básicas y actitudes básicas. Una palabra básica es el par Yo-Tú. Otra palabra básica es el par Yo-Ello. Hasta ahora ha prevalecido este último. Pero el más sagrado, el originario y constituyente del hombre es el primero: el yo es desde, en, para y por el Tú. Y las relaciones entre un yo y tú temporales se prolongan y se encuentran en el Tú eterno.

El tema de Dios a comienzos de siglo estaba aprisionado por las afirmaciones kantianas, para las cuales Dios es antes que una realidad personal fuera de mí una idea reguladora de mi pensamiento. Es muy difícil llegar al fondo de las convicciones vividas por Kant, hasta discernir cuál era su personal actitud ante Dios. El hombre Kant no sabemos cómo rezaba y cómo creía. El filósofo Kant reconoce la necesidad de Dios para el funcionamiento del pensar y del obrar. Dios, dice, es una idea reguladora en mí y un sujeto normativo fuera de mí. En su *Opus postumum* nos ha dejado unas afirmaciones sobrecogedoras: «Dios no es, por tanto, una sustancia que se encuentra fuera de mí sino simplemente una relación moral en mí». «Dios no es una esencia fuera de mí sino simplemente un pensamiento en mí»²¹. Desde aquí va a surgir el convencimiento: Dios es una idea, una idea descubierta o creada por mí en función de mis necesidades. Dios es sobre todo una idea mía. Feuerbach sacará las consecuencias: Dios no es sino otro nombre para el hombre. El secreto de la teología es la antropología. Tras él vendrán Marx y Nietzsche. Sobre ese fondo hay que entender la significación histórica de Buber, para quien el hombre es ante todo «tú». La relación determinante de la existencia humana es el «encuentro» y el resultado de su ejercitación es la

20 Fue republicado con un epílogo nuevo en 1957. Traducción primera completa al castellano de Carlos Díaz (Madrid 1994).

21 *Opus Postumum*. Ed., A. Buchenau (Berlín-Leipzig 1936) I, 149; 145; 15.

«presencia». A su vez Dios no es una idea sino una realidad; no un objeto sino un Tú. Y la relación con él en cuanto tú es el amor; y en cuanto tú absoluto la oración. Antes que hablar de Dios o sobre Dios hay que hablar a Dios:

«Los seres humanos han llamado a su Tú eterno con muchos nombres. Cuando cantaban al así denominado le pensaban siempre como Tú: los primeros mitos fueron himnos de alabanza. Luego los nombres pasaron a formar parte del lenguaje del ello. Ese lenguaje empujó a los seres humanos cada vez más a considerar y a tratar a su Tú eterno como a un Ello. Pero todos los nombres de Dios son glorificados porque en ellos no solamente se ha hablado de Dios sino también a Dios»²².

Consciente de todas las limitaciones de nuestro lenguaje y sabiendo que Dios trasciende siempre todo pensar, decir e invocar del hombre, hay palabras a las que ya no podemos renunciar para dirigirnos a Dios. Él es algo más que mera realidad y mucho más que una idea que nosotros tenemos de él. No somos ya sin él, y él ya no es sin nosotros. Pero, sin embargo, él no es función derivada de nuestra indigencia, deseo, creatividad o finalidad. Para descubrir esa prioridad, precedencia e independencia divinas respecto del hombre, a la vez que su abertura y relación al hombre, no hemos encontrado otra palabra mejor que «persona».

«La designación de Dios como persona es imprescindible para todo aquel que como yo con el término "Dios" no designa ningún principio, aunque místicos como Eckhart de vez en cuando equiparan con El al "ser"; y para todo aquel que como yo no designa con el término "Dios" ninguna idea, aunque filósofos como Platón pudieran tenerle ocasionalmente como tal idea; es imprescindible sobre todo para el que, como yo, con el término "Dios" designa a Aquel que, sea de la manera que fuere, por medio de actos creacionales, reveladores, salvíficos, se nos aparece a nosotros los seres humanos en una relación inmediata y de este modo nos posibilita entrar con El en una relación inmediata»²³.

22 *Tú y Yo*, 71.

23 *Tú y Yo*, 121.

c) Teológico

Los decenios 1910-1930 llevan a cabo la constitución teórica y rescate del orden religioso respecto del orden filosófico o moral. El hombre religioso no es sólo alguien que está todavía en la fase del pensamiento prelógico o que no ha asumido la radicación antropológica de la existencia, o que tiene una moral más o menos elevada. La religión es otro orden de realidad. La actitud religiosa, que se expresa sobre todo como consentimiento a la realidad sagrada (que nos precede, nos funda y se relaciona con nosotros) como veneración, adoración y entrega, nunca ha vivido con permiso del saber, del poder o del tener. Ha reconocido un poder, ha vivido de un saber o revelación, ha ejercitado un respeto, hecho de temor y temblor, pero todo esto tiene unas características propias, que no se dejan reducir ni deducir del pensamiento crítico.

La historia de las religiones primero y la fenomenología de la religión sobre todo dieron el golpe de muerte a una comprensión kantiana de la religión, que en el fondo lograba sólo otorgarle dignidad pública y legitimidad cívica en la medida en que servía a la moralidad y aceptaba comprenderse a sí misma desde ella. En este sentido dos obras clásicas inmutaron la situación espiritual y determinaron la atmósfera en la que se gesta la conversión de Gertrud. Se trata de R. Otto, *Lo Santo* (1917) y de F. Heiler, *La Oración* (1918)²⁴. Rodolfo Otto pertenece a la universidad de Marburgo, en la que el kantismo ejerce una soberanía no cuestionada. Más allá de lo moral, intelectual y religioso positivo, él analiza lo que es la percepción primordial en la vivencia religiosa: un orden de realidad (lo santo-sagrado) respecto de lo cual el hombre se siente absolutamente atraído y fascinado a la vez que repellido y sobrecogido. En este libro se unen el método histórico y el fenomenológico para descubrir la esencia de la religión en un nivel de novedad y profundidad hasta entonces insospechado. El *mysterium tremendum et fascinans* se convertía en la categoría determinante de ese orden al que el hombre responde con la veneración, conciencia de creaturidad, confesión de distancia absoluta y desnivel moral frente a su santidad a la vez que en acusación de su culpabilidad. Este libro, que suma a todo lo anterior

24 Ortega y Gasset, que había estudiado en Marburgo, se percató de la significación innovadora del libro de R. Otto y en traducción de F. Vela lo publicó en la *Revista de Occidente*. F. Heiler en cambio no fue ni descubierto ni traducido en España.

ideas luteranas, encontradas según confesión de su autor en la obra *De servo arbitrio*, se convertirá en «el libro teológico alemán más difundido en el siglo veinte»²⁵.

En medio de todo esto aparece ante las conciencias una cuestión de fondo: la verdad, de la que el sujeto no es dueño, que él no puede haber creado y a la que no puede sobreponerse. El kantismo ha significado la afirmación de la libertad humana con la consiguiente emancipación social política, a la vez que la elevación de la subjetividad humana a la soberanía sobre lo real. Pero el hombre es soberano en un mundo, que él no crea sino que le precede, ante una verdad que le alumbra y determina, en una historia que contiene elementos no dominables ni reducibles a sistema, ante un Dios que es soberano del ser, de la historia, del hombre y del futuro. La palabra *persona* se convierte en una clave y en un destino. Edith Stein, heredera de Husserl, se abre al cristianismo llevada de la mano por ella. Sin duda la memoria original de su fe judía le había impreso la convicción de que la existencia tiene en su raíz un amor personal (Dios creador) y una constitución personal (el hombre su imagen). Cualquier filosofía que no alcance esa altura es ya arcaica. Insuficiente, no definitiva ni definitiva del hombre²⁶.

Por ese mismo momento su compañero de clase, Heidegger, se orienta en dirección contraria, rompiendo con el cristianismo²⁷. En su sistema el hombre no es persona sino será sin más «ser ahí» (Dasein) y Dios no es el creador sino lo que se esconde, llega después, adviniendo arrastrado por el Ser en su destino. El resultado de este giro fue su fascinación por el poder nacionalsocialista, como símbolo y realización de ese Ser adviniente. Allí donde hay un Tú absoluto, no hay poderes absolutizables en este mundo, porque serían ídolos, encubridores del Dios vivo y negadores del hombre viviente. Pero donde tal Tú no existe ni se vive en presencia de Otro no se tiene última medida, última exigencia, último juicio. Y consecuentemente última dignidad ni responsabilidad.

25 H. Stephan - M. Schmidt, *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus* (Berlín 1960) 302. ¿Más vendido que *La esencia del cristianismo* de Harnack?

26 Cfr. O. González de Cardedal, *El hombre ante Dios: Pensar, orar, obrar* (Salamanca 1995). Capítulo: Tres hijas del Carmelo.

27 Cfr. H. Otto, *Martin Heidegger* (Madrid 1993).

d) *Eclesiológico*

Sobre ese fondo de historia nacional, de filosofía, de pensamiento religioso y de situación política naciente hay que situar la experiencia eclesiológica que Gertrud en un sentido padece y en otro anhela. Hasta ahora ha prevalecido el individuo frente a la comunidad y en el hombre la razón frente a la totalidad humana. Si la fenomenología ha significado un retorno a las cosas en sí para dejarles la palabra, permitiéndoles afirmarse, aparecer y dar de sí, sin la coacción de un sujeto que las obligue a hablar un lenguaje y a decirse en una dirección, la teología va a iniciar un movimiento análogo como superación del subjetivismo. Esto se realiza en el protestantismo de la mano de la teología dialéctica, cuyo programa es el *Comentario a la carta a los Romanos de Barth*, en sus dos ediciones clásicas de 1919 y 1923. Aquí, recogiendo ecos de Kierkegaard en la afirmación del individuo sobre el sistema (Hegel), pero a la vez remitiendo el individuo al lugar donde Dios le ha citado en la historia, Barth eleva la palabra de Dios a absoluto. Porque Dios es el Señor, hay una diferencia cualitativa infinita entre Dios y el hombre. El hombre es un pecador y bajo el pecado degrada todo lo que toca, porque todo se lo somete y lo reduce a vasallaje. Dios aparece ante el hombre y sobre el hombre. Dios es Dios en su revelación histórica positiva. Una reacción similar tenemos en el catolicismo tras la batalla contra el modernismo que hacía de la experiencia, tanto del individuo como de la comunidad, la clave para comprender la revelación de Dios.

El signo público manifestativo de la recuperación de lo objetivo frente a lo subjetivo, de Dios rescatado a la dominación por el hombre, de la comunidad frente al individuo, es la aparición de la Iglesia ante las miradas sorprendidas de una generación, que había vivido de una absolutización del alma a solas con Dios. «Dios y el Alma», latía como consigna última en muchas vidas cristianas de comienzos de siglo. Si pensamos en dos nombres: Harnack con su *Esencia del cristianismo* (1901)²⁸ y Unamuno con su *Sentimien-*

28 La fórmula de San Agustín, actualizada por Newmann, había encontrado en Harnack un nuevo exponente de esa radicalización individualista y subjetivista del cristianismo. Después de haber eliminado todo lo dramático, todo lo colectivo, todo lo escatológico, afirma que el Reino de Dios predicado por Jesús es la entrada de Dios en el alma del individuo para tomar posesión de ella: «El mismo es el Reino. No se trata de ángeles o de demonios, de tronos ni de potestades. Se trata de Dios y el alma, del alma y su Dios». *La esencia del cristianismo*, 43. El pensamiento de Harnack es, sin embargo, mucho más complejo y matizado que lo que pueden hacer suponer estas frases e

to trágico de la vida (1912), tenemos dos expresiones clásicas de este individualismo religioso.

En el decenio 1920-1930 la iglesia renace en las almas. La comunidad aparece como algo que no es resultante de la aglutinación de libertades sino la expresión objetiva de la constitución relacional e intersujetal del hombre. No adviene después de los individuos sino que los precede, los forja, les otorga responsabilidad y dignidad. Teológicamente se redescubre una figura de Jesús que no ha sido un héroe de la conciencia moral, ni un genio religioso, ni siquiera un místico, sino alguien que nos ha abierto el misterio de Dios como amor y voluntad de comunión con los hombres, y que ha suscitado una comunidad de creyentes. No ha habido nunca un Jesús sin una comunidad de seguidores. No ha habido jamás cristianismo que no fuera a la vez Iglesia. La Iglesia era percibida de nuevo como realidad antecedente, trascendente y superior a los individuos. Era vista de nuevo en el designio de Dios Padre, como cuerpo de Cristo y edificación del Espíritu.

Romano Guardini, hombre lúcido, a la vez guía de juventudes, iniciador del movimiento litúrgico, y redescubridor de la realidad de la Iglesia como constituyente de la conciencia cristiana, da expresión a este hecho en fórmulas y escritos clásicos²⁹. En 1923 escribe un libro breve, *El sentido de la Iglesia*, que se abre con estas palabras:

«Un acontecimiento religioso de alcance trascendental ha hecho su aparición: la Iglesia nace en las almas»³⁰.

Esta aparición de la Iglesia iba unida a una simultánea recuperación de otras realidades, tras una superación de las posturas filosóficas y religiosas anteriormente vigentes. Frente al imperalismo de lo subjetivo, de lo lógico, de lo crítico y de lo experien-

incluso este libro tomado por sí solo. En su obra magna: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Berlín 1924), Harnack muestra cómo nunca ha habido un cristianismo que no fuera iglesia. En la introducción, al ofrecer las cuatro características fundamentales de la nueva religión, utiliza siempre la fórmula: «Die christliche Religion samt ihrer Kirche...». Cfr. las monografías de K. H. Neufeld sobre la eclesiología de Harnack y la valoración global más reciente de M. Seitz - M. Herbst, en: *Theologische Realenzyklopädie* 14 (1985) 458-462.

²⁹ *El Espíritu de la Liturgia* (1919); *Formación litúrgica. Esbozos* (1923). Cfr. la admirable biografía de H. B. Gerl., *Romano Guardini 1885-1968* (Mainz 1985).

³⁰ Edición española: San Sebastián (1958) 19.

cial aparecían nuevas dimensiones. La realidad de las cosas, la realidad del alma, la realidad del prójimo, la realidad de Dios y la realidad de la Iglesia salen al encuentro. Quien no las reprime con violencia sino las deja venir y estar delante, descubre un mundo nuevo: la figura al lado de la idea, la institución a la vez que la intención, la comunidad anterior al individuo, el sentido que nos ha sido dado como fundamento del sentido que nosotros construimos.

Estamos ante una superación de la soledad del individuo por el encuentro con el otro y con la comunidad; ante una superación del instante en el que el individuo decide de su destino por el ensanchamiento a una historia anterior, hecha por hermanos que suscitaron unas instituciones mediante las cuales nos han legado unas riquezas espirituales y morales. La oración no es la soledad del sujeto puesto ante el Absoluto sino la común palabra que los hijos elevan al padre. La espontaneidad, veleidad y arbitrariedad ceden el paso a la verdad acreditada, a la objetividad que se atiene a lo real, a la ley que regula libertades. La nueva comunidad surge estructurada por el dogma, la liturgia y el derecho. El sujeto de la fe es el individuo en cuanto integrado en un «nosotros»; creyente en su corazón, confesante en medio de la comunidad, laudante delante de Dios, actuante en el mundo³¹.

Tal recuperación de la idea de la Iglesia no tiene lugar sólo dentro del catolicismo sino sobre todo en el protestantismo. El hundimiento, tras la guerra, del papel oficial que la Iglesia evangélica jugaba dentro del Estado prusiano, el centenario del inicio de la Reforma con los trabajos pioneros de K. Holl y otros, la nueva exégesis con el método de la historia de las formas que va más atrás de los textos y sus autores individuales, para descubrir los contextos de vida en los que surgen topándose siempre con la Iglesia tras la Biblia, como su matriz generadora; el redescubrimiento de la eucaristía, y del culto en general, como lugar permanente de constitución de la Iglesia, todo ello llevó a la teología protestante a preguntarse por el lugar teológico de la Iglesia en el cristianismo. A no pocos esta reflexión los condujo a las puertas del catolicismo. Citaremos sólo tres libros exponentes de esta situación: F. Kattenbusch, *El hontanar de la idea de la Iglesia* (La eucaristía), en: Homenaje a Harnack (1921); O. Dibelius, *El siglo*

31 Guardini concluye un capítulo con esta fórmula, evidente tras la renovación bíblica y el Concilio Vaticano II, pero entonces innovadora en su ingenuidad: «El católico es hijo del Dios vivo y miembro de la Iglesia viva». 40.

de la Iglesia (1926); K. L. Schmidt, *La Iglesia del cristianismo primitivo* (1928)³².

Los dos maestros de Gertrud quedaron afectados en la raíz de su vida y de su fe por la crisis vivida entre 1914-1919. Hermann Cohen intentó llevar hasta su límite posible el concepto kantiano de religión, considerando a la conciencia histórica y a la razón como su doble fuente: «El concepto de religión debe ser llevado a su propio descubrimiento mediante la religión de la razón»³³ escribe en 1919. Es el último intento de unir, sin ruptura, racionalismo con judaísmo, conciencia crítica con conciencia histórica. Sobrecogido por el amor, que es la entraña de la historia judía, llegará a escribir: «El amor da testimonio de la existencia de su compañero». Fue su última palabra sobre Dios, en el borde de la filosofía y pisando ya en la confesión. Troeltsch, en cambio, permaneció en su repliegue. Al final de su vida se quería «siempre más radical y supraconfesional»³⁴.

32 Esta recuperación de la Iglesia frente al individualismo anterior fue una reconquista de algo esencial para el cristianismo. Pero la Iglesia a su vez no podía ahora absolutizarse, identificarse con el evangelio, establecer una conexión con el mundo o con los poderes nacientes —el nacionalsocialismo— que oscureciese o suplantase al evangelio. La fórmula del cristianismo, dirá Barth, no podrá ser nunca: «Ecclesiam habemus», si ella oscurece al Dios vivo y al evangelio de la salvación. Así nació su polémica con O. Dibelius, autor de «El siglo de la Iglesia». «No», dirá Barth, a una iglesia que se preocupa sobre todo de sí misma, como cualquier otra institución humana, que se torna placentera con sus realizaciones y pactos con los poderes de este mundo, olvidando la extrañeza de la predicación y el mensaje del Crucificado.

En 1931 pronunció en Berlín un discurso decisivo: «La indigencia de la iglesia evangélica». Luego ya al frente de la «Iglesia confesante» es el alma de la declaración teológica frente al nacionalsocialismo, la llamada «Declaración de Barmen». He aquí su reto, a vida o muerte, frente a todos los compromisos de Hitler:

«Jesucristo, tal como nos es atestiguado en la Sagrada Escritura, es la única Palabra de Dios que tenemos que oír, a la que tenemos que confiarnos en la vida y en la muerte, y a la que tenemos que obedecer. Rechazamos la falsa doctrina según la cual la Iglesia podría y debería reconocer como fuente de su predicación, además y al lado de esta única palabra de Dios, otros acontecimientos, poderes y verdades como revelación de Dios» (1.ª Tesis).

33 *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Leipzig 1919) 7.

34 *Id.*, 549. Cfr el lúcido y bellissimo capítulo que le dedica Buber, en: *Gottesfinsternis. Werke I* (München 1962) 539-549 (Die Liebe zu Gott und die Gottesidee); E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung* (1924: Póstumo) 81.

Para otros, entre ellos Gertrud, todo esto significó la abertura, la marcha hacia la Iglesia católica y finalmente entrada en ella. Otros muchos como Peterson, Edith Stein, Hildebrand, Schlier, Frau Reinach, la precedieron o siguieron.

3. CONTENIDO

El libro de Gertrud es una palabra dirigida a la Iglesia por alguien que está en camino hacia ella y la saluda de lejos, tras haberla descubierto. Es el canto alborozado de quien viene de una larga navegación, avanzando muchas millas entre la niebla, emitiendo largos gemidos sonoros con la sirena para evitar choques y lanzando ráfagas de luz desde sus propios faros, para ver si divisa tierra³⁵. Por fin la tierra aparece en su figura, espesor y luminosidad. Es el saludo jubiloso de quien ya la ve real y se dispone a desembarcar en ella, aun cuando todavía esté a cierta distancia. Ésta es la situación vital en que está escrito el libro. Es el saludo dirigido a la Iglesia católica por quien todavía no pertenece a ella. No es el canto ingenuo de una poetisa desocupada ni la lamentación endeble del alma nostálgica, que busca acogimiento, calor y seguridad. Es todo lo contrario. Ella viene de lejos; de un largo empeño por la verdad y de un discernimiento de la diferencia. Ha vivido en el triángulo de tres universidades alemanas pioneras: Heidelberg, München, Marburg. Entre otros pensadores ha crecido al lado de tres cumbres de la cultura contemporánea: Cohen, Troeltsch, Weber. Este último vivía en la misma casa que Troeltsch y ambos desde la diferencia religiosa cultivaban el trato y la reflexión compartida³⁶. Para ambos el tema de la Iglesia fue fundamental como historiadores y sociólogos. Les preocupó saber cómo la fe había determinado el surgimiento y consolidación de las

35 Cfr. el poema de Hans Carossa: *Ins Nebelhorn* (Palabras dirigidas a la Sirena de la niebla), en: *Amapola y memoria* (Madrid 1985) 88.

36 «Su última radicación en el cristianismo dificultaba a veces su relación con Max Weber a quien por lo demás admiraba. Ambos vivían en un marco maravilloso, junto al Neckar en la misma casa rodeada de árboles, junto al puente viejo y al lado del castillo; una vivienda, en la que se sueña cuando se piensa en Heidelberg». *Hälfte des Lebens*, 89. Cfr. P. Honigshiem, *Max Weber. Apuntes sobre una trayectoria intelectual* (Buenos Aires 1977), y sobre todo, Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild* (Tübingen 1926). A este círculo perteneció E. Bloch, que fue introducido en él por Lukács. Los Webers no le profesaban simpatía alguna, ya que se tenía a sí mismo «por el precursor de un nuevo mesías y deseaba que se le reconociera como tal» (p. 30).

sociedades, sobre todo en el judaísmo, cristianismo primitivo y protestantismo moderno. Ellos forjaron la sociología de la religión. Y lejos de simplificar el fenómeno eclesial lo pensaron, hasta querer arrancarle su secreto. Troeltsch, siguiendo a Weber, distinguía entre la iglesia como institución sacramental de salvación y la secta, y comprendía al «místico» como exponente de un individualismo espiritualista³⁷. Otros vieron en ella, además de eso, una creación, presencia y gracia de Dios en figura histórica institucional, sacramental y misionera. Y en obediencia a esa decisión de Dios por los hombres, suscitando la figura de la Iglesia, se decidieron por Dios en la iglesia del sacramento, de la autoridad y de la misión, convirtiéndose al catolicismo.

El libro se compone de una introducción, un prólogo y dos partes. Está estructurado como un diálogo entre el alma, que se dirige a la Iglesia, y la Iglesia que le responde. El alma todavía vive prendida en sus propias redes, aun cuando ya desanudadas por el anhelo de una verdad divina que la llama y por la convicción de que se le entrega en la iglesia católica. Verdad sobrenatural, que rompe sus esquemas y hace estallar sus trojes. Surge una lucha entre el alma que se deshace y desazona a la vez. Es deseo y pregunta primero, después entrega confiada a esa verdad sobrenatural y a ese amor divino que la espera en la iglesia. Se pasa del deseo que ella tiene al sobresalto que le producen las palabras de la iglesia, para acabar en el júbilo y la acción de gracias. El alma le ha narrado a la iglesia su deseo. La Iglesia le ha narrado al alma su misterio, su historia, su promesa que son el misterio, la historia y la promesa de Dios para los hombres. Al principio prevalece la palabra del alma que busca, exige, teme, espera. Sigue luego la audición y meditación en su corazón, para terminar en el silencio de quien se entrega para acoger y obedecer la voz de la Iglesia. Silencio del alma que imita el silencio audiente y obaudiente de la Iglesia. Silencio de la Iglesia que revive el consentimiento, la meditación y la obediencia de María, para que el Verbo se haga carne en sus entrañas y aparezca en el mundo la salvación.

«Ahora sé que el Señor habla por tu boca,
¡pues tú entiendes su silencio!»³⁸.

³⁷ *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1906); *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912)

³⁸ *Himnos*.

Tras esta introducción sigue un prólogo que es una presentación de la propia alma ante la Iglesia. Como en toda relación personal nada se puede imponer desde un lado. Nadie sale de su soledad si otro no le dirige una mirada, proyecta una sonrisa, inspira una confianza, tiende una mano. Nadie puede desechar los cerrojos del propio corazón, ya que la clave de cada corazón humano está colgada del corazón del prójimo.

«¡Estoy asediada como por ejércitos,
estoy encerrada en mi soledad eterna!»

«Mi amor es como escalas en el alma:
¡siempre, siempre quedo dentro de mí!»³⁹.

Desde esta soledad levanta el vuelo para posarse en el alero del tejado de la iglesia, allí proferir su anhelo y oír la respuesta de la propia iglesia, que le desvelará su misterio.

En la primera parte: «Retorno a la Iglesia» describe las peripecias de la búsqueda, el anhelo de plenitud última, el deseo de una palabra proporcional al infinito fondo de su alma, la desproporción de las palabras de los hombres. Éstas son absolutamente insuficientes.

«¿Quién salvará a mi alma de las palabras de los hombres?
¡Hemos muerto de sed ante vuestras fuentes,
hemos muerto de hambre ante vuestros manjares,
hemos enceguecido ante vuestras lámparas»⁴⁰.

La Iglesia es pura mediación de Dios. Por ello su palabra, y sobre todo su silencio y su faz, quieren ser sólo reflejo del Encarnado. La innovación suprema de la iglesia en el mundo es su santidad. Ella no porta en su seno ante todo virtud o heroísmo, moral o producción, realidades todas de las que el hombre es responsable, sino la misericordia de Dios. Otro apartado de esta primera parte es «La oración de la Iglesia». Oración que es el zumo y jugo de la propia palabra que Dios nos ha dado para que se la devolvamos como súplica. Oración de Dios y oraciones de todos los hermanos que con ella hanorado. Por eso son como encinas milenarias y traen el aliento de los mares. A la autora, que viene de la filosofía y de la universidad, esa oración le parecerá más perfora-

39 Id.

40 Id.

dora de la realidad que todos los sistemas: «¡Tus oraciones son más osadas que todas las montañas de los pensadores!». Se cierra esta primera parte con cuatro poemas agrupados bajo el título: *Corpus Christi mysticum*.

La segunda parte se titula: «El año litúrgico». La recuperación de la Iglesia en esos decenios tuvo lugar fundamentalmente desde la Liturgia y por ella desde la Biblia. En el correr del año asistimos al despliegue del misterio de Cristo en unas celebraciones que nos acercan sus actos salvíficos. Estos perduran perennemente abiertos mientras los hombres peregrinamos. La celebración sacramental ofrece un espacio de eternidad accesible a los mortales para adentrarnos en los misterios que vivió Cristo en este mundo y compartir su eficacia salvífica. La autora va siguiéndo los tiempos litúrgicos, uniendo sus propias palabras a la alabanza divinamente establecida, que es la liturgia. Hay dos textos sobrecogedores. Su *Te Deum* nos ha hecho pensar en los acordes de Anton Bruckner y sus «Letanías en la fiesta del sacratísimo corazón de Jesús», nos han parecido un poético anticipo de los textos teológicos más bellos de Karl Rahner⁴¹. El libro se cierra con un capítulo sobre: «Los novísimos». Aquí el alma no habla, oye sólo las palabras de la Iglesia, que mira al futuro desde la promesa que su Señor le dejó para el presente:

«Esconde su espíritu bajo los corazones mortales;
esconde su amor bajo pan y vino»⁴².

La Iglesia puede ser vista desde fuera y desde dentro. Desde los hombres que la formamos y desde Dios que, por la palabra y los sacramentos, forma los hombres en ella. Puede uno dirigirse a ella para decidir y programar; o puede ir a ella como al lugar donde Dios nos convoca porque allí se ha decidido por nosotros y decide de nosotros. De ahí que la iglesia sea decisiva para nuestro destino, espiritual y eterno. La gran cuestión desde la que llega Gertrud a la iglesia católica es la pregunta por la palabra que Dios ofrece, por la santidad con que Dios santifica al hombre superando su pecado, la libertad que arrastra pero trasciende nuestra razón, el amor que no se puede forjar, la soledad que es bella como puente hacia la comunión, pero que puede consolidarse como patria definitiva, esterilizadora y condenativa.

41 Entre otros, aquellas brevísimas y admirables: *Hora Santa y Siete Palabras* (Madrid 1956).

42 *Himnos*.

Las ideas fundamentales que determinan esta lectura del misterio de la Iglesia son: objetividad de la comunidad, presencia y procedencia divinas de lo que es esencial en la vida de la Iglesia, historia que nos ensancha más allá de la pobreza de nuestros pensamientos, oración comunitaria que apoyada en la palabra bíblica se eleva a Dios unida a su cabeza Cristo, quien ora en nosotros, con nosotros y por nosotros; realidad crística de la Iglesia que, siendo material agregación de seres libres para oír la palabra del evangelio y repetir los signos de amor que él nos dejó, es sobre todo cuerpo de Cristo; anticipación en pobreza y debilidad pero por ello en mayor transparencia y credibilidad de la realidad última, del amor albergador y de la eternidad divina afirmadora de nuestra pobreza.

El género literario de este libro es el himno. ¿No es significativo que los textos centrales del Nuevo Testamento para comprender tanto a Cristo como a la Iglesia en el Nuevo Testamento sean himnos? La Carta a los Efesios hace arrancar el misterio de la Iglesia de la predestinación divina en Cristo, de su bendición, de su acción en la historia y de su capitalidad, suscitando un cuerpo que es su plenitud, con la que él plenifica todo en el mundo. La Iglesia es un cuerpo —el de Cristo; una familia— la que unificada por el amor del Santo Espíritu se extiende por siglos y geografías, dándonos hermanos en todos los tiempos y lugares; es una compañía —la de Jesús— que supera nuestra soledad, porque él nos abre al abismo de la comunión divina, al misterio trinitario. Toda la realidad pobre y pecaminosa de la Iglesia apenas puede nada frente a esta sobrecogedora posibilidad que ella nos ofrece: saber con el sabor (el Verbo) y amar con el amor del Eterno (Santo Espíritu).

4. ACTUALIDAD

Un texto es clásico cuando naciendo de una situación particular ahonda hasta la raíz de toda vida personal y abre hasta el último sentido de la existencia. Un libro teológico es clásico cuando ha sabido dar forma universal a un contenido cristiano, ha arrancado acordes desconocidos a un texto bíblico, ha mostrado la fecundidad moral de una exigencia evangélica, ha conformado la existencia personal desde un rasgo de la figura de Cristo convirtiéndolo en ejemplo y en criterio. Por ello hay que saber discernir en los libros clásicos contexto y contenido, forma expresiva

y realidad expresada. Ellos reclaman del sujeto una actitud personal: que se ponga a sí mismo en aquel punto de mira desde el que la realidad le puede sobresaltar, desde el que puede oír la voz de Dios, desde el que puede conocerse, acogiendo su propia verdad de hombre. Un lector es buen lector cuando no se para a pensar sólo lo que el libro dice sino cuando, ayudado por las palabras leídas, mira por sí mismo hacia la realidad de la que se habla.

Este texto, escrito hace 70 años, reflejando una trayectoria biográfica, alumbrando el misterio de la Iglesia. Las páginas anteriores nos han dado algunas claves para entender la circunstancia en la que nace y que le confieren su verdad concreta. Pero todo texto es a la vez traspersonal y universal. Estas páginas son hoy para nosotros una admirable iniciación e incitación a descubrir la Iglesia como don de Dios, cuerpo de Cristo, ámbito del Espíritu. En ella encontramos rostros de hermanos santos y pecadores. Unos y otros son la mediación necesaria para encontrarnos a nosotros mismos y para encontrar a Dios. La Iglesia nos obliga a reconocer algo que es nuestra suprema necesidad a la vez que nuestra suprema tentación: el prójimo me es necesario para llegar a mí mismo y para llegar a Dios. Pero el prójimo es el primero que intento decapitar cuando quiero llegar a mí mismo y llegar a Dios. Y el prójimo no es sólo un «tú» que necesito o puedo dominar desde mis intereses: el de mi trabajo, amistad, vecindad, amor, esponsabilidad. El prójimo es siempre un «nosotros» que me precede y me llama. El nosotros de la comunidad de gracia, a la que Dios nos convoca y en la que Dios se nos da, es la Iglesia.

Desde 1924 ha habido tales convulsiones en la historia de Europa que ningún texto es directamente traspasable a nuestra situación. Tras 1924 se invirtieron las situaciones históricas anteriores. Este libro es el exponente de una superación del individualismo y racionalismo en marcha a un redescubrimiento de la Iglesia como comunidad naciendo sobre todo de la liturgia. Pero luego vinieron la degradación de la comunidad en masa, de la persona en individuo nuevamente, de la legítima ilusión nacional en nacionalismo, de la voluntad de solidaridad en colectivismo, de la autoridad en dictaduras, de la ley y el orden en imperialismos. El individuo quedó anegado en estas tormentas y ahora, resentido y requemado por la degradación de los mejores ideales y con tantos proyectos comunitarios abrasados, se recluye en su soledad o pide refugio en una secta. Individualismo y sectarismo son dos amenazas supremas para la conciencia y la realización auténtica de Iglesia.

En la Iglesia católica tras el entusiasmo del Vaticano II han surgido nuevas formas de eclesialidad, pero aún oscilamos entre una uniformación jurídica que es sentida como violenta y una espontaneidad salvaje, que deja al individuo entregado a su aislamiento o a la arbitrariedad del prójimo. Entretanto se ha escindido la iglesia entre afirmaciones endurecidas de una doctrina conciliar por un lado o recelo a sus exageraciones por otro, con el resultado del repliegue en un espléndido desinterés o agresividad. Estamos ante la desilusión inevitable tras las revoluciones: fascismos, marxismos, socialismos. Vivimos de una sospecha ante la jerarquía, la tradición anterior, la autoridad, la uniformación disciplinar. Por otro lado ciertos entusiasmos colectivos, religiosa, política o nacionalísticamente legitimados, ponen en peligro primero la vida y luego la madurez, modernidad y libertad tanto de la conciencia humana como de la conciencia cristiana.

El redescubrimiento del misterio de la Iglesia no es la receta ni menos el reproche a la legítima Ilustración histórica, a las conquistas sociales, a la presencia de los cristianos en la ciudad secular, a las obligadas tareas de solidaridad y colaboración. Puede ayudarnos, en cambio, a forjar la libertad y la persona dándonos contenidos válidos, a salir de agostamientos individualísticos y abrirnos a tierra de objetividad: aquella que viene dada por la voluntad divina en la historia, por la acción del Espíritu en la comunidad anterior, por el misterio que nos precede por detrás y por delante y al que sólo nos despertamos cuando la oración y el silencio, a la vez que el amor y la solidaridad, sostienen nuestra vida.

Quienes hemos crecido y pensado con los maestros de la sospecha necesitamos pensar y crecer también con los maestros de la confianza. Confianza frente al recelo, amor frente al rencor, acogimiento frente a la sospecha. Y esto no como retorno a tiempos pasados sino como avance hacia capas más profundas del ser y hacia aspiraciones irrestañables de la persona. La Iglesia es la comunidad una, santa, católica y apostólica que Dios suscita. Poder ser miembro de ella es un honor de hombre y una gracia de Dios. De esa comunión a su propia vida, que Dios instaura con la humanidad en el cuerpo de Cristo, surge la comunidad de los conformados con él por el bautismo, para extenderse luego creando comunión entre todos los hombres. Estos tres círculos concéntricos (1. Comunión de Dios con la humanidad en Cristo, 2. De Cristo con los creyentes e Iglesia, 3. De la Iglesia con todos los hombres hijos de Dios) son inseparables, se interaccionan entre sí y cada uno encuentra su plenitud abriéndose a los otros. La Igle-

sia es así el lugar de intersección (unas veces encuentro fecundo y otras choque frontal) entre Dios y el mundo. Se dejará arrastrar hacia uno u otro pero no puede prescindir de los dos. Ser de ambos y deberse a ambos es su gloria y su pesadumbre.

La intensidad poética y religiosa de este libro ayudará a descubrir, celebrar y realizar el misterio de la Iglesia: ese misterio que engloba el destino de Dios en el mundo y el destino de cada uno de nosotros en Dios.

REFLEXIÓN FINAL: CRISTIANISMO E IGLESIA

a) *Encarnación entre inmanencia (religiones) y trascendencia (filosofía)*

El cristianismo es una religión tan substantiva en un sentido como sutil en otro. Su espesor histórico es tan evidente que resultaría ocioso preguntar por su contenido. Pero su íntima realidad es tan sutil que ha sido necesario escribir muchos libros que llevan por título: «La esencia del cristianismo». Su contenido es, en un orden, manifiesto; y en otro orden sólo adivinable, creíble, esperable, amable. La fe cristiana se afirma a sí misma entre la concreción de las religiones primitivas, por un lado, en las en que politeísmo, piedad colectiva, oración litúrgica, ritos y prácticas juegan un papel tan decisivo que parecen acabar con la trascendencia del Dios absoluto y santo; y por otro la reducción a «religión invisible» a la que tiende la filosofía. Ésta hace difícil la oración, el llanto y la danza, hasta el punto de poner en peligro la real inmanencia de Dios en el mundo y la comunión salvadora del hombre con él. Si la primera amenaza con reducir a Dios a *objeto*, la segunda amenaza con reducirlo a *idea*. Entre una inmanencia ingenua y una trascendencia evaporadora de la condición personal de Dios, el cristianismo se comprende a sí mismo como religión de encarnación. Dios llega a ser hombre cuando el Verbo se hace carne. Esa determinación encarnativa se prolonga diferenciadamente en la Iglesia, los sacramentos, los signos. La realidad divina toma figura humana y la idea se hace historia.

b) *La comunidad entre el individuo y la secta*

En el Renacimiento se inicia un proceso de afirmación del hombre frente a la sociedad, la tradición, la jerarquía y los poderes políticos. El individuo se yergue en su majestad como artista primero, después, como escritor, como burgués, como héroe y como genio. Tras el Renacimiento viene la Ilustración en la que definitivamente cada uno decide su destino a la medida y en la luz de la humanidad y de la ciudad. En la lucha contra los poderes que lo amenazan o coartan se le han ido tornando sospechosas todas las formas de expresión o de confirmación comunitaria de la vida humana. El individualismo se sigue afirmando luego en el liberalismo, en el idealismo de cuño kantiano, en el superhombre de Nietzsche. A comienzos de siglo comienza el vuelco hacia el redescubrimiento del individuo como persona, y de la persona como realidad dialógica primero y comunitaria después. La Iglesia aparece como expresión filosóficamente necesaria de la fe e históricamente querida por Cristo. Esa concentración en iglesia de la existencia cristiana puede tener su expresión degradada y en el fondo negadora de la vocación, comunión y misión que es su esencia. Esto ocurre cuando la Iglesia se convierte en secta. Ernst Troeltsch y Max Weber, junto a los que surge Gertrud von Le Fort analizaron la naturaleza propia de ambos fenómenos: *iglesia* y *secta*.

c) *La iglesia entre el evangelio y el mundo*

La Iglesia es verdadera cuando se comprende a sí misma como punto de unión y de interacción entre evangelio y mundo. La Iglesia no es una magnitud substantiva, autónoma, de sí y para sí. Viene de más allá de sí misma naciendo de la voluntad, historia, del destino, la conciencia y la realidad de Cristo. Es Iglesia de Cristo como evangelio de Dios para el mundo. El evangelio es históricamente anterior a la Iglesia, aun cuando nunca haya existido sin iglesia, ya que en los dos o tres reunidos en su nombre es donde Jesús es real. La Iglesia es del evangelio y es para el mundo. Es tan esencialmente «mundana» y tan esencialmente «misionera» como «cristiana» y «evangélica». La Iglesia es para la vida del mundo. Y se mantiene viva y verdadera en proporción directa a su transparencia y fidelidad a la esperanza de Dios para los hombres manifestada en Cristo como a las esperanzas de los hombres proyectadas ante Dios. La Iglesia supera la tentación de convertir-

se en autónoma y sectaria, cuando aguanta su dura crucifixión sobre el tramo vertical del evangelio y el tramo horizontal del mundo.

d) *El himno entre la narración y el dogma*

La palabra sobre la Iglesia y en la Iglesia es correlativa a su naturaleza. Su palabra recuerda y refiere los hechos normativos del origen: lo acontecido en tiempos del emperador Tiberio en torno a Jesús. Es acogimiento gozoso de la salvación de Dios, dada en esos hechos históricos descubiertos como «misterios» o actuación de la voluntad salvadora de Cristo entregándose por el mundo. Finalmente esos hechos y estos misterios se van diciendo, afirmando, recreando en el lenguaje, comunicación y cultura de cada generación. Tenemos así: el *relato*, el *himno*, el *dogma*. Los tres han nacido históricamente conexos y perduran para siempre conexos entre sí. Donde sólo hay relato el cristianismo queda amenazado por una reducción de su realidad a meros hechos del tiempo, lugar y cultura pasados. Su palabra sería otra forma más de la leyenda o del mito, que redicen los fondos universales del alma humana desde la tierra palestina y los hombres del siglo I. Donde sólo es himno corre el peligro de ser sólo palabra, deseo, esperanza de los hombres que profieren su finitud e indigencia, gozo de la vida o temor de la muerte, eternizándose en el canto y la palabra. Donde sólo es dogma está amenazado de quedar preso de los poderes o instituciones que lo administran, perdiendo la conexión con la original savia histórica originante y con la experiencia humana profunda.

Este libro sólo será leído en su verdadera intención y sólo conseguirá su meta verdadera, si acerca a una Iglesia que abre al mundo; si crea sujetos a la altura de la conciencia histórica y en memoria fiel de su propia tradición; si remite el himno al relato originario de Jesús y si lo deja abierto a otra palabra ulterior: la analítica o reflexiva del teólogo y la confesante conciliar del dogma. Con ello ayudará a superar los eternos peligros que amenazan a la comunidad eclesial: el arcaísmo e individualismo por un lado, el sectarismo y el dogmatismo por otro.

OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL

SUMMARY

Gertrude von le Fort is one of the most important feminine figures in German thought this century. A disciple of E. Troeltsch, she edited his *Glaubenslehre* and became a convert to Catholicism in 1925. A year earlier she published *Hymns to the Church*, a book which is the anticipated interpretation of her discovery of the Church and its essential significance for faith. It was the decade in which «the Church is reborn in souls» (R. Guardini). Signs are, in addition to these two authors, the works of Kattenbusch, K.-L. Schmidt and M. Dibelius. A symptom that individualism and liberalism had been overtaken; Kant by phenomenology and Harnack by dialectical theology. On the appearance of their new spanish translation, the author studies the context, the content and meaning of the Hymns.