

AGOSTINO MOLTENI*
DAVID SOLÍS NOVA**

EL PENSAMIENTO CÍVICO DE CRISTO Y DE LA FE CRISTIANA¹

Fecha de recepción: 05 de marzo de 2021

Fecha de aceptación: 24 de marzo de 2021

RESUMEN: En este artículo se quiere destacar, como primer punto, el pensamiento cívico de Cristo que se fundamenta en la lógica trinitaria y que es continuado terrenalmente en el modo en como Él piensa su encarnación y la redención de los hombres. En segundo lugar, se proponen algunas reflexiones sobre la naturaleza cívica de la fe cristiana que es heredera legítima del pensamiento de Cristo. Ambas reflexiones son metodológicamente elaboradas desde dentro del pensamiento cívico de Cristo y desde dentro de la co-institución del cristiano como su conciudadano en la *civitas* fundada por Él en la historia.

PALABRAS CLAVE: pensamiento de Cristo; fe cristiana; ciudadano; ciudad; poder; libertad.

* Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile:
amolteni@ucsc.cl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5392-0183>

** Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile:
dsolis@ucsc.cl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2462-8436>

¹ El presente trabajo es un artículo producto de un proyecto interno regular de investigación de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile, titulado “El acontecimiento del pensamiento: dimensiones jurídicas-económicas-cívicas. Una propuesta filosófica y teológica”. Código DI-REG 01/2019.

The Christ's and the Christian Faith's Civic Thought

ABSTRACT: In this article we want to highlight, as a first point, the civic thought of Christ that is based on Trinitarian logic and that is continued earthly in the way in which he thinks about his incarnation and the redemption of men. Second, some reflections are proposed on the civic nature of the Christian faith, which is the legitimate heir to the thought of Christ. Both reflections are elaborated methodologically from within the civic thought of Christ and from within the co-institution of the Christian as his fellow citizen in the civitas founded by him in history.

KEY WORDS: thought of Christ; Christian faith; citizen; city; power; freedom.

1. INTRODUCCIÓN

Desde siempre, pero en estos últimos tiempos de modo especial, el problema de la construcción de una «ciudad» y de una sociedad realmente habitable ha sido el problema más urgente. Los cristianos, con dispar éxito en la historia, han contribuido de variadas formas en esta construcción y en esta tarea. En nuestros tiempos es aún más necesaria esta contribución, incluso con el predominio de la «ciudad secular»² o, mejor dicho, en un contexto de «total descristianización»³.

En este artículo nos interesa responder a la pregunta acerca de si es posible hablar de un pensamiento cívico de Cristo y, en caso afirmativo, extraer algunas sugerencias que podrían ser provechosas tanto para los cristianos como para los no cristianos. En este sentido, como primer punto, queremos examinar si existe una *lógica cívica* con la que Cristo habría pensado y cumplido su encarnación y redención continuando la lógica cívica vivida en la *civitas* trinitaria. En este sentido, sería necesario reconocer en Cristo también a un pensador, así como ya lo había afirmado san Pablo: «Tenemos el pensamiento de Cristo» (1Cor 2,16). Un pensador que se ha presentado en el ágora de los pensamientos de todos

² Véase a este respecto la obra de Harvey Cox. *La ciudad secular*. Barcelona: Península, 1973.

³ Péguy ha sintetizado en una expresión el fenómeno de la descristianización actual diciendo que los hombres modernos son «los primeros después de Jesús, sin Jesús». Charles Péguy. *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*. En *Œuvres en prose complètes III*. Paris: Gallimard, 1992, 692. Traducción nuestra. Para la bibliografía sobre el fenómeno de la descristianización y sus interpretaciones, véase: Giacomo Martina. *La Chiesa nell'età dell'assolutismo*. Brescia: Morcelliana, 1978, 80-81.

los tiempos con su propuesta lógico-cívica, la que nos parece un núcleo fundamental de su trabajo en la historia⁴.

Por otro lado, y éste será el segundo punto que elaboraremos, veremos si esta lógica heredada por Cristo es propia de la fe cristiana. A este propósito, se presentarán algunos núcleos (entre otros) para una fundamentación cívica de la presencia de los cristianos en el mundo con el objetivo de evidenciar si esta presencia nace del *civis* cristiano que hereda y trabaja el pensamiento de Cristo. Parafraseando el título de una obra de De Lubac, nos interesa examinar los eventuales «aspectos cívicos del dogma»⁵, en especial modo del dogma-pensamiento cívico-cristológico heredado a los cristianos, en cuanto co-instituyentes de una ciudad distinta en el mundo.

No es nuestro propósito investigar la relación de la Iglesia con el Estado y, en general, con la sociedad civil, pues ya ha sido presentada en múltiples estudios de carácter historiográfico⁶. Además, está claro que, hablando del civismo de Cristo y de los cristianos, no nos referimos a la observancia de las mínimas y buenas normas de educación cívica.

Con este fin, si utilizamos el término «cívico», éste debe ser entendido en modo analógico, pues traduce una semejanza real con el término usado en el lenguaje de la sociedad civil y, al mismo tiempo, dice relación a un sujeto, el *civis* cristiano, pensado más bien en sus actos, en su obrar, es decir, en su co-instituirse permanentemente como ciudadano.

Metodológicamente, lo que proponemos es volver a reconocer *desde dentro* el pensamiento cívico de Cristo y de la fe cristiana. La afirmación de san Pablo a los cristianos de que tenemos el pensamiento de Cristo, es la materia prima que queremos trabajar en su sentido cívico, desde dentro de la *civitas* cristiana, para que pueda ser una propuesta razonable para todos los hombres. En este sentido, no nos interesa elaborar una teoría teológica acerca del pensamiento cívico de Cristo y de la fe cristiana. Una teoría teológica sería sólo una perspectiva externa en comparación al pensamiento compuesto desde dentro de la experiencia cristiana. El método aquí utilizado sigue la recomendación de Gabriel Marcel cuando afirma

⁴ En las catacumbas de Domitila hay un fresco con la imagen de Cristo filósofo.

⁵ Al respecto, véase Henry De Lubac. *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*. Madrid: Encuentro, 1988. En esta obra, aunque se hable a menudo de la «ciudad de Dios», no se habla de los ciudadanos que son los cristianos.

⁶ Cf. entre otros: Hugo Rahner. *Iglesia y Estado en la primitiva Iglesia. Documentación de los primeros ocho siglos y su comentario*. Valencia: Edicep-Amateca, 2004.

que en la experiencia de un encuentro (en nuestro caso con el pensamiento de Cristo) «no puedo situarme realmente fuera de él ni frente a él; estoy comprometido en este encuentro, dependo de él, le soy, en cierto sentido, interior. [...] Él ha actuado en mí como *principio interior* a mí mismo»⁷. De hecho, el sujeto que nos interesa reconocer es el *civis* cristiano en cuanto, *desde dentro* de la *civitas Dei* terrenal, trabaja la herencia del pensamiento cívico de Cristo componiéndolo con otros con-ciudadanos.

Las fuentes principales de que hemos nutrido nuestra reflexión han sido, en primer lugar, la Escritura acompañada, sin pretensión de exhaustividad, por la tradición eclesial, el magisterio y la reflexión teológica.

2. *STATUS QUAESTIONIS*

En los tiempos así llamados modernos, y no sólo por la quiebra de la unidad entre cristianismo y sociedad producida por la Ilustración, se ha visto entre los cristianos un evidente debilitamiento del pensamiento cívico. Se ha ido asentando una especie de privatización de la fe. De Lubac cita un texto significativo de Gabriel Séailles que describe cómo el cristiano moderno «se ha retirado de la ciudad de los hombres, preocupado únicamente por su salvación, que es un negocio entre él y Dios», al contrario del laico moderno «que acepta el mundo y sus leyes con la resolución de hacer surgir de ellos el bien que comportan»⁸. Esta retirada del cristiano del mundo moderno ha coincidido a menudo con la caída en «la trampa de la interioridad pura»⁹, en un gnosticismo que se aparta del mundo para volcarse en una introspección¹⁰. Se ha producido lo que, con una importante intuición, el filósofo italiano Del Noce llamaba la separación entre el san Agustín de la gracia cívica vivida en la *civitas Dei* y el san Agustín de la iluminación interior¹¹. Esto se debe

⁷ Gabriel Marcel. *Aproximación al misterio del ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*. Madrid: Encuentro, 1987, 42-43. *Cursivas nuestras*.

⁸ De Lubac, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, 16.

⁹ Henry De Lubac. *Meditación sobre la Iglesia*. Madrid: Encuentro, 1988, 147.

¹⁰ En este sentido, se ha perdido el sentido cívico de los pecados, en cuanto atentan no sólo a la construcción de la *civitas Dei*, sino a la *civitas* del mundo.

¹¹ «La crisis del agustinismo es la de la ruptura entre el agustinismo de la gracia y el de la iluminación»: Augusto Del Noce. «Riforma cattolica e filosofía moderna». *Cartesio I*. Bologna: Il Mulino, 1964, 494. Traducción nuestra.

al hecho de que los cristianos a menudo han pensado que la única sociedad existente es la civil, la establecida por el ordenamiento del Estado. De esta manera, han desconocido y removido el pensamiento de la existencia de otra sociedad-ciudad, la *civitas Dei* terrenal, tan real como la ciudad civil. *Civitas Dei* que para Agustín corresponde a la Iglesia: «Dilecta civitas, cum haec non sit nisi Christi Ecclesia»¹²; «Civitas Dei quae est sancta Ecclesia»¹³. La *civitas Dei* es también un mundo real, histórico, de relaciones «jurídicas-económicas», es decir, que se rige sobre el axioma de Cristo: *arbor ex fructu cognoscitur*. De hecho, la ley que gobierna la *civitas Dei* es la de la imputación-juicio sobre los beneficios y frutos «económicos», es la ley de la *oeconomia salutis* y del *admirabile commercium* Dios-hombre.

En este mismo sentido, se ha malentendido la noción de la vida cristiana «sobrenatural», que consistiría sólo en la gracia interior, que ha llevado a menudo a los cristianos a considerarse «por encima» de la sociedad civil. Este malentendido es contrario a la antigua doctrina de que los cristianos son *paroikoi* (1Pe 2,11), co-instituyentes de una *paroikía* (1Pe 1,17), es decir, son los que habitan como ciudadanos distintos, pero con y para los hombres que viven en el mundo. Por lo mismo, el cristiano no sólo no quiere salvarse sin los demás cristianos, como decía san Agustín («Sed nolo salvus esse sine vobis»¹⁴), sino que no quiere salvarse sin los otros hombres¹⁵.

No desconocemos las tentativas hechas, en tiempos recientes, por la «teología política»¹⁶ y por la «teología de la liberación»¹⁷, como también por las demás corrientes teológicas del siglo XX que han propuesto una encarnación de la fe en el ámbito público. En este sentido, lo que queremos proponer no está en contradicción a estas propuestas, puesto que no es nuestra intención proyectar una «teología cívica» entendida como

¹² *De civitate Dei*, XX, 11.

¹³ *De civitate Dei*, VIII, 24, 2. Cf. también en la misma obra: XVII, 4,3; XIX, 23,5; XX, 9,3.

¹⁴ San Agustín, *Sermón* 17, 2.

¹⁵ Se ha escrito justamente que «la fe cristiana no es una salvación privada. [...] El escándalo y la promesa de esta salvación son públicos». Johann Baptist Metz. *Teología del mundo*. Salamanca: Sígueme, 1970, 147.

¹⁶ Para una síntesis de este pensamiento, véase al respecto Rosario Gibellini. *La teología del siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 1998, 321-344.

¹⁷ Véase al respecto Gibellini, 371-408.

sistema para fundamentar una manera específica de praxis. En lo que decimos, estimamos, están los gérmenes de un posible desarrollo de pensamiento y de praxis dejado a la libertad de los cristianos.

Está claro que, en el espacio de un artículo, podemos señalar sólo algunos núcleos fundamentales de esta temática que necesitaría mayor desarrollo.

3. LA LÓGICA CÍVICA DEL PENSAMIENTO DE CRISTO

En este punto queremos desarrollar, aunque sintéticamente, en qué se fundamentó la lógica cívica de Cristo, en qué consistía y cómo fue pensada por él en su encarnación y en su obra de redención.

3.1. LA LÓGICA CÍVICA TRINITARIA DE CRISTO

Si Jean Leclercq ha escrito de la encarnación: «Cristo vino a nosotros para continuar aquí lo que hacía desde toda la eternidad»¹⁸, por nuestra parte, podríamos decir que Cristo ha continuado terrenalmente la misma lógica-pensamiento que vivía en la Trinidad. Cristo es *pros ton Theon* en el seno trinitario (Jn 1,1), es decir, está *vuelto hacia* el Padre¹⁹, está en el seno del Padre y, por ello, puede ser el exégeta del pensamiento patro-lógico (Jn 1,18). En este sentido, el pensamiento de Cristo tiene la misma lógica cívica que vive en la Trinidad, en la *civitas* trinitaria, es decir, un pensamiento com-puesto con el Padre y el Espíritu Santo, los otros dos *cives* trinitarios. Por lo mismo, se puede decir que «Dios» y «ciudad» son sinónimos. Está claro que entendemos aquí *ciudad* no como una simple yuxtaposición de personas. En este sentido, el mismo título: *De civitate Dei* de san Agustín debería ser entendido como un sintagma, es decir, como una única palabra: Dios significa «ciudad» y «ciudad» significa Dios, en cuanto Dios es una sociedad de relaciones co-instituida entre las tres Personas. Nos apoyamos para hacer

¹⁸ Jacques Leclercq. *Consideraciones monásticas sobre Cristo en la Edad Media*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1990, 35.

¹⁹ Véase la lectura de I. de la Potterie citada por Raymond Brown. *El evangelio según Juan I-XII*. Madrid: Ediciones cristiandad, 1999, 195; Leclercq, 35.

esta equiparación, que parece inusual, en lo que escribe, de modo casi aludido, san Agustín comentando el Salmo 122,3: «Canta el salmista: Jerusalén, edificada como ciudad, con sus partes en Él bien trabadas. *Idipsum* significa aquí el bien sumo e inmutable, que es Dios, su sabiduría y su voluntad»²⁰. En este sentido, Dios es, justamente, relación com-puesta entre los tres *cives*-ciudadanos, mejor dicho, es una ley de relación entre Personas que Cristo, en su encarnación y redención, hace posible también en la historia²¹. Es la lección eclesiológica-trinitaria de la *Lumen Gentium* que se podría sintetizar con la fórmula *De Trinitate Ecclesia*: «Sic apparet universa Ecclesia sicuti de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata»²².

Si «el cielo ha sido siempre concebido en la tradición cristiana bajo la analogía de una ciudad, *coelestis urbs, Jerusalem*»²³, la expresión: «Vi la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo procedente de Dios» (Ap 21,2; véase también Ap 3,12) puede indicar una clara referencia cristológica. Por lo tanto, Cristo es el pensamiento cívico trinitario que desciende del cielo para prolongar en la tierra este pensamiento a través de la fundación de una ciudad en el mundo. En este sentido, se puede decir que en Cristo se ha dado «la compenetración de la ciudad

²⁰ *De Trinitate*, III, 2, 8. El texto de la Vulgata del Salmo dice: «Jerusalem, quae aedificatur ut civitas, cujus participatio ejus in idipsum». No nos parece equivocado identificar la sabiduría y la voluntad divina con las personas del Verbo y del Espíritu en su relación con el Padre, siguiendo la lección agustiniana. En el *De civitate Dei*, san Agustín había escrito: «De ahí procede el origen, la forma y la felicidad de la ciudad santa, constituida en las alturas por los santos ángeles. Si se pregunta de dónde procede, decimos que Dios la fundó; si por qué es sabia, porque está iluminada por Dios; si por qué es feliz, porque goza de Dios. *Subsistiendo en Él, tiene su forma; contemplándolo, tiene su luz; uniéndose a Él, tiene su gozo*» (*De civitate Dei*, XI, 24). Cursivas nuestras. Si esto vale para la ciudad de los ángeles, nada impide pensar que en, por y con Cristo, la *civitas Dei* terrenal tenga su origen en la Trinidad entendida como *civitas personarum*. Dicho de otra forma, dado el axioma jurídico «nemo dat quod non habet», no se entiende cómo Cristo habría podido constituir la *civitas Dei* terrenal si ya no viviera intratrinitariamente una *civitas personarum*.

²¹ Aún no se ha hecho el estudio de leer el *De civitate Dei* y el *De Trinitate* de san Agustín como una única obra.

²² Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, 4. Esta afirmación final del número 4 concluye el dinamismo trinitario de los números 2-4 dedicados a la *opera trinitatis ad extra indivisa sunt* en la construcción de la ciudad de Dios.

²³ De Lubac. *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, 81.

terrestre y celeste»²⁴ y san Agustín podía decir que «la Iglesia es el reino de Cristo y el reino de los cielos»²⁵.

3.2. EL PODER CÍVICO DE CRISTO

Puesto que el ser de Cristo no está antes de la *relación cívica* con el Padre y el Espíritu Santo, sino que se co-instituye en esta relación, esta co-institución lo capacita terrenalmente en su pensamiento cívico, co-instituye su *auctoritas*, la autoridad que sorprendía a los que lo encontraban (Mc 1,27; Mt 7,29). A Cristo le ha sido dada una autoridad «en el cielo y en la tierra» (Mt 28,18), pues el Padre «le dio autoridad para ejecutar juicio» (Jn 5,27), un juicio propiamente cívico, sobre la co-institución de la *civitas Dei* terrenal.

En este sentido, la lógica de Cristo no es genéricamente teo-lógica, sino patro-lógica: «Mi doctrina no es mía» (Jn 7,19): el pensamiento del Padre acontece en Cristo como fuente de pensamiento de un sujeto cívico *sui iuris*, es decir, capaz de una competencia cívica universal, *urbi et orbi*. Nadie le puede quitar esta autoridad cívico-trinitaria y terrenal, pues él tiene autoridad para darla y autoridad para tomarla de nuevo, pues ésta es la orden, es decir, el orden del discurso lógico-cívico que ha recibido de su Padre (Jn 10,18), quien le ha conferido el poder-encargo de ocuparse de la *oeconomia salutis* trinitaria. Cristo tiene esta autoridad no por ser sumiso a su Padre ni por anteponer prepotentemente sus atributos divinos, sino porque ha trabajado la herencia de su Padre y ha compuesto con él su pensamiento. Demuestra esta autoridad en la respuesta dada a María entre los doctores del Templo (Lc 2,49) y en su decisión de expulsar a los mercaderes del mismo Templo (Jn 2,16). *Oeconomia* que incluye a los mismos hombres que son herencia legítima de Cristo (Jn 1,11; Jn 10,29), *oeconomia* del *admirabile commercium* Dios-hombre.

3.3. CRISTO Y EL CÉSAR

Este pensamiento cívico de Cristo es su *poder*, entendido no como sustantivo (El-Poder), sino como verbo, es decir, no como un poder

²⁴ Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 40.

²⁵ San Agustín, *Sermón* 105, 9. Traducción nuestra.

ya establecido y hecho, sino como un poder en constante reinicio y co-institución con otros. El poder es, principalmente, poder tener la disponibilidad de componer el pensamiento con otros. En virtud de este poder, de esta capacidad de pensamiento cívico, Cristo no necesita pedir autorización a otros poderes para pensar cívicamente, es competente de suyo, se autoriza por sí solo a com-poner ciudadanía con otros.

Se ha escrito que «Jesús nació como judío laico, ejerció su ministerio público como judío laico y murió como judío laico»²⁶. Ahora bien, esta capacidad-poder de competencia cívico-laica del pensamiento de Cristo no se contrapone dialécticamente a la del César. Cuando Cristo dice: «Den al César lo que es del César» (Mt 22,21; Lc 20,25), está afirmando que el César necesita ser ayudado por el poder en acto de los conciudadanos cristianos. «El-Poder» del César, entendido como algo sustantivado, presupuesto e hipostasiado, necesita ser ayudado por el poder en acto de los ciudadanos cristianos, que son los testigos de la posibilidad de la existencia de una *civitas* terrenal com-puesta por medio de sus relaciones y alianzas de amistad²⁷. Este poder cívico de los cristianos no está en contraposición al César, más bien es un aporte cívico conveniente para la ciudad terrenal. Esta es la *Realpolitik* de Cristo: la afirmación de que el poder del César, por sí solo, no es capaz de sostener la ciudad. A este propósito, el golpe de genio de san Agustín en su *De civitate Dei* ha consistido en decir no sólo que el hombre no existe sino en la «ciudad», sino en afirmar que, para que exista una «ciudad», deben existir dos, la ciudad del mundo y la de Dios.

Ahora bien, el poder cívico dado a los cristianos por Cristo de co-instituir la *civitas Dei* terrenal es expresado en su afirmación: «Sin mí no podéis nada» (Jn 15,5). Esto significa que, consecuentemente, con él, el hombre *puede*, es competente respecto de un poder que no lo hace sólo

²⁶ John Paul Meier. *Jesús un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Tomo I. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1998, 354. Es evidente que citando esta afirmación no queremos reducir a Cristo a un simple hombre judío, sin relación con su Padre. Es más, la dimensión laica del pensamiento de Jesús no es menoscabada por su relación con el Padre, siempre que se entienda el término laico como lo señalamos en las conclusiones.

²⁷ Nos parece que nuestra lectura podría aportar a la hora de pensar las relaciones del cristiano y la ciudad en cuanto es distinta de las dadas por la tradición cristiana en torno a esta frase de Cristo. Para estas lecturas, véase las reflexiones de De Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, 154-156.

capax Dei, sino *capax hominis et civitatis*. En este sentido, san Ambrosio escribía: «Vult Dominus plurimus posse discipulos suos»²⁸.

Esto significa que la distinción de dos «poderes» distintos, el de Dios y el del César, es consecuencia de una concepción no religiosa de la fe cristiana. Precisamente porque Cristo no ha venido a fundar una religión, sino una ciudad²⁹, es imposible una coincidencia entre los dos «poderes», lo que lamentablemente no se verifica cuando las religiones, en todo el mundo, coinciden con el poder estatal del César, con las religiones nacionales. A este propósito, es fundamental subrayar el arraigo del pensamiento cívico de Cristo en la *societas* y *civitas* trinitaria. De hecho, si las religiones pueden en algunos casos llegar a una especie de «monoteísmo» estático que termina, a menudo, coincidiendo con el poder del César, es sólo en virtud del pensamiento cívico *trinitario* de Cristo que se puede refutar la coincidencia Estado-religión³⁰.

La distinción entre los «dos poderes»³¹ no pretende sólo —y en sentido negativo— evitar que «no exista un dique que se oponga a los excesos del absolutismo»³², sino que afirma algo positivo: dar a Dios lo que es suyo aporta un suplemento de «poder» (entendido como verbo) al mismo «Poder» del César.

Es por estas razones que san Pablo no sólo se declaraba *civis romanus sum* (Hch 22,27), sino que pedía a los cristianos rezar por los gobernantes (1Tm 2,2) y es significativo que en las *Actas de los mártires* no exista ninguna expresión de maldición hacia el poder del César. Poco tiempo después, como ya hemos señalado, san Agustín enseñará en su *De civitate Dei* que en el mundo existen dos ciudades, dos poderes: uno sustantivado-hipostasiado («El-Poder», el del César), otro como verbo y en constante

²⁸ Ambrosio de Milán, *De poenitentia*, I, VIII, 34.

²⁹ Véase al respecto: Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, que llama a Cristo «fundador» de la Iglesia (4) y también dice que es fundador del reino de Dios y del hombre ya en sí mismo (3), por su «presencia» terrenal (5), o sea, por su trabajo leal y cívico de encarnación.

³⁰ Si para Peterson sólo el Dios trino, cristiano, puede refutar una «teología política» (Erik Peterson. *El monotesimo como problema político*. Madrid: Trotta, 1999, 95), nosotros pensamos que únicamente el pensamiento cívico de Cristo enraizado en el pensamiento cívico trinitario puede evitar una «religiosidad política», la que hace coincidir «religión» y Estado.

³¹ León XIII, *Immortale Dei*, 6.

³² De Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, 142.

composición, el de los *cives* cristianos que debía ser reconocido como un suplemento de «poder» para el débil «Poder» del César.

3.4. LA LÓGICA CÍVICA DE LA ENCARNACIÓN Y LA REDENCIÓN

Ahora bien, la lógica con que Cristo ha pensado su encarnación y redención es cívica.

Esto obliga a repensar los *mysteria carnis Christi* como ministerios, o sea, como el trabajo de pensamiento de Cristo para encarnarse y salvar a los hombres³³.

3.4.1. *La lógica cívica de la encarnación*

La encarnación, lejos de ser un mecanismo, una aplicación automática de un dispositivo o de un instinto amoroso intra-divino, es fruto del pensamiento de Cristo, es decir, él debió pensar en cómo encarnarse. En esto ha sido «asesorado» por el Paráclito, por el «Abogado» de los intereses trinitarios en la *oeconomia salutis*, que es el Espíritu Santo. Es éste quien, en virtud de su sentido cívico, lo hace «regresar a Galilea» (Lc 4,14) después de las tentaciones en el desierto.

³³ La afirmación de que los *mysteria carnis Christi* son como «un terreno virgen por lo menos en la teología sistemática» (Alois Grillmeier. “Los misterios de la vida de Jesús”. En *Mysterium Salutis III. El acontecimiento Cristo*, dirigido por Johannes Feiner y Magnus Lohrer. Madrid: Ediciones cristiandad, 1971, 571), y que están «relegados al terreno de la espiritualidad» (Olegario González de Cardedal. *Cristología*. Madrid: BAC, 2005, 484), puede ser corregida por los aportes actuales de una cristología fenomenológica (de estilo fenomenológico) que relee en esta lógica no sólo el dogma (véase: Samuel Fernández. “El impacto de la historia de *Jesús* en la *sistemática* de Calcedonia”. *Teología y vida* 52 (2011): 407-431), sino los *mysteria carnis Christi*. Véase lo que escribe: Juan Serna Cruz. “¿Cómo vivió Cristo su humanidad? Fenomenología de la conciencia de Cristo en la cristología filosófica de Xavier Tilliette”. Tesis de Doctorado, Universidad Pontificia Comillas, 2016, 350-351, nota 136. Véase también: Marco Salvio. *La misericordia invisible del Padre nella compassione visibile di Gesù. Per una fenomenologia di Gesù in chiave anagogica*. Bologna: Studio Domenicano, 2008. Para una sintética presentación de esta «fenomenología de Cristo», véase: Xavier Tilliette. “Cristología filosófica”. En *Diccionario de teología fundamental*, dirigido por René Latourelle, Rino Fisichella, Salvador Pié-Ninot, 236. Madrid: San Pablo, 1992.

Ahora bien, los ministerios vividos por Cristo en su infancia y en Nazaret testimonian su sentido cívico. A los pastores es anunciado que Cristo nacerá «en la ciudad de David» (Lc 2,11) y después de la fuga hacia Egipto vivirá en la ciudad de Nazaret (Mt 2,23). De hecho, para realizar su encarnación, Cristo no se encerró en una comunidad protegida, no entró en la comunidad de los Esenios, sino que decidió vivir, ante todo y por treinta años, en una aldea como un buen ciudadano. En este sentido, la vida en familia y la de trabajo en el taller de Nazaret no se deben pensar como parte de una vida privada, oculta y no cívica. Péguy lo dice claramente: «Primeramente, Jesús llevó durante treinta años la vida de familia, es decir, la vida más ligada al mundo que hay en el mundo», pues es esta vida la «que está comprometida con la ciudad, que construye la sociedad presente, pasada, del porvenir»³⁴.

De hecho, la vida familiar en Nazaret no es para Jesús un refugio donde estar seguro de los eventos del mundo cívico, sino que está ligada a las condiciones sociales, económicas, históricas de la ciudad. Es en la vida de familia y trabajo donde Jesús aprende su inserción en el siglo, en los intereses de todos, y comienza a forjar su pensamiento económico-cívico³⁵.

Después de los treinta años en Nazaret, los tres años de la vida «pública» de Cristo confirman el civismo de su pensamiento aprendido en el hogar y en el taller. Ya en el inicio de su ministerio público, se puede decir que las tentaciones fueron propiamente cívicas. Si la primera consistía en alejar a Cristo de la ciudad, en el desierto, en la segunda y tercera el diablo pretende entregarle «El-Poder» (Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13). Si nos detenemos en su ministerio público, es recurrente la afirmación de los evangelistas de que Cristo no sólo «vuelve a su ciudad» (Mt 9,1), sino que recorre otras ciudades (Mt 9,35; Lc 4,43)³⁶, maldiciendo aquellas «en las que se habían realizado la mayoría de sus milagros, pero que no se

³⁴ Péguy, *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, 656-657. Traducción nuestra.

³⁵ Véase: John Paul Meier. *Jesús un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, 1:290-296.

³⁶ La *Third Quest*, es sabido, ha trabajado especialmente este énfasis de Jesús como judío. Está claro que las referencias evangélicas a las ciudades visitadas por Jesús deben entenderse en «sentido amplio»: Ed Parish Sanders. *La figura histórica de Jesús*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2000, 126. Por otro lado, este autor escribe que «Jesús no fue un hombre de ciudad» (*La figura histórica de Jesús*, 29) y que «Jerusalén es la única ciudad de Judea importante para la vida de Jesús» (*La figura histórica de Jesús*, 44).

habían convertido» (Mt 11,20 ss.)³⁷. Sus tres años de vida pública, como dice Tomás de Aquino, debían ser, por ello mismo, públicos, pues, para cumplir el fin de la encarnación, Jesús no debía llevar una vida solitaria, sino que debía manifestarse en público, predicando a la luz del día³⁸. En el mismo sentido, Péguy escribe que, en virtud de su encarnación cívica, «Cristo no podía hablar a su *pueblo* más que *públicamente*»³⁹.

Es importante subrayar que en esta misión pública utiliza para sí mismo el axioma cívico de que una ciudad dividida en sí misma no podrá subsistir (Mt 12,25), indicando con esto su unidad con el Padre y *la oeconomía* cívica trinitaria. Su civismo que da al César lo que es del César, se vincula a la *res publica*, pues llora sobre la ciudad, sobre Jerusalén (Lc 19,41). Si decide con firmeza marcharse hacia Jerusalén (Lc 9,51), esta decisión se debe al hecho de que no era conveniente que un profeta muriera fuera de la ciudad (Lc 13,33). Sin embargo, su muerte será *extra portam*, fuera de la ciudad (Heb 13,12)⁴⁰, confirmando que «el novillo del sacrificio por el pecado y del macho cabrío inmolado por el pecado, cuya sangre fue introducida en el santuario para hacer expiación, serán sacados fuera del campamento y quemados con fuego sus pieles, su carne y sus excrementos» (Lev 16,27).

Por otro lado, Cristo *se revela cívicamente* en su pensamiento expuesto en la «ciudad», o sea, imputable públicamente: «He hablado abiertamente ante todo el mundo; he enseñado en la sinagoga y en el templo donde se reúnen todos los judíos, y no he hablado nada a ocultas» (Jn 18,20)⁴¹. Por eso podrá decir: «Muchas buenas *obras* os he mostrado de mi Padre, ¿por cuál obra de esas me apedreáis?» (Jn 10,32). En este punto, Jesús se

³⁷ Véase Ed Parish Sanders. *La figura histórica de Jesús*, 215-216.

³⁸ Tomás de Aquino, S. Th. III, q. 40, a. 3.

³⁹ Charles Péguy. *Un nouveau théologien*. En *Œuvres en prose complètes III*. París: Gallimard, 1992, 428. Traducción nuestra.

⁴⁰ Se ha escrito: «En el mismo momento en que los corderos pascuales eran sacrificados en el Templo, el verdadero cordero de Dios moría fuera de las murallas de la ciudad». Ed Parish Sanders. *La figura histórica de Jesús*, 95. Este autor afirma que Caifás tomó la decisión de ejecutar a Jesús «por la autoafirmación de Jesús, especialmente en el Templo, pero también en su enseñanza y en su entrada en la ciudad, la que movió al sumo sacerdote a actuar»: Ed Parish Sanders. *La figura histórica de Jesús*, 297. Cursivas nuestras.

⁴¹ «En contra de la práctica de los esenios que preservaban sus enseñanzas sólo para iniciados [...] Jesús dirigió sus predicaciones a cuantos tenían oídos para oír»: Geza Vermes. *Jesús el judío*. Barcelona: Muchnik Editores, 1977, 30.

hace imputable por su mismo axioma: «El árbol se conoce por los frutos» (Lc 6,43; Mt 12,33), pensamiento propiamente hebreo, el de la Alianza que promueve juzgar a los actos por sus frutos: sólo será una higuera el árbol que entregue higos. En este sentido, Jesús no huye del juicio público, sólo pide que lo juzguen por sus frutos-obras, no por teorías *religiosas* presupuestas y ya hechas. Este pensamiento es infinitamente distinto del griego-parmenideo por el cual «el ser es», o sea, una realidad debe ser juzgada por su esencia ya hecha y no por el trabajo evidenciado en sus frutos-obras⁴². En este sentido, al contrario de un pensamiento griego-parmenideo, Cristo es Dios que se revela como sujeto cívicamente imputable por los hombres, continuando con la imputabilidad que había iniciado con la generación del hombre a su imagen y semejanza (*Ecclesia ab Adam*⁴³) y con la Alianza con Abraham e Israel⁴⁴, alianza que está en un «plano jurídico» y no meramente en el de una «comunidad de vida mediante un parentesco ficticio»⁴⁵. A este propósito, nos parece decisivo vincular el concepto de «revelación» de Dios con el de su imputabilidad «económica-cívica». La ciudad de Dios que Cristo inaugura terrenalmente no es sólo el lugar en que él se revela, sino el método elegido para ser imputable por todos y que le permite ser juzgado por sus frutos de satisfacción para el hombre, la ciudad y el mundo.

3.4.2. *La lógica cívica de la redención*

Cristo ha tenido que pensar no sólo cómo realizar su encarnación, sino cómo cumplir la redención de los hombres, pues no lo sabía de antemano.

⁴² Agostino Molteni. “Pensamiento de Cristo e idealismo griego. Para una relectura de Laberthonnière”. *Veritas* 42 (2016): 187-215.

⁴³ «La Iglesia es *ab Adam* porque desde entonces Dios se encuentra en diálogo con la humanidad». Wolfgang Beinert. “El sentido de la Iglesia”. En *Mysterium Salutis IV/1. La Iglesia: el acontecimiento salvífico en la comunidad cristiana*, dirigido por Johannes Feiner y Magnus Lohrer. Madrid: Ediciones cristiandad, 1973, 301.

⁴⁴ *Dei Verbum* 3 nos parece que describe claramente estas revelaciones como manifestación de la naturaleza imputable de Dios: «Queriendo abrir el camino de la salvación sobrenatural, se manifestó, además, personalmente a nuestros primeros padres ya desde el principio. Después de su caída [...] llamó a Abraham para hacerlo padre de un gran pueblo».

⁴⁵ Notker Fuglister. “Estructuras de la eclesiología veterotestamentaria”. En *Mysterium Salutis IV/1. La Iglesia: el acontecimiento salvífico en la comunidad cristiana*, dirigido por Johannes Feiner y Magnus Lohrer, 66.

En este punto es importante señalar, como ya lo hemos hecho, que Cristo no ha venido para fundar una religión, es más, se puede decir que su presencia marca el ocaso de las religiones. Bastaría tomar en serio su expresión: «Quien me ve a mí ve al Padre» (Jn 14,6). En este sentido, decir que el cristianismo es una religión es una «herejía ridícula»⁴⁶ y el primer Agustín ha hecho un flaco favor a la fe cristiana definiéndola como *De vera religione*. Cristo, más bien, ha venido para fundar una ciudad o, lo que es lo mismo, un Reino, una *societas*⁴⁷.

Esto implica que ha tenido que pensar cómo fundarla. Su método fundacional de una ciudad terrenal ha sido el de engendrar «conciudadanos» (Ef 2,19), es decir, socios-*partners*: «Ya no les llamo esclavos, porque un esclavo no sabe lo que piensa y hace su amo. Los llamo amigos, porque les he dado a conocer todo lo que conozco de mi Padre» (Jn 15,15).

Se puede muy bien resaltar una de las dimensiones de la *kénosis* de Cristo, así como es relatada en la exhortación (*consolatio*) cristológica de la *Carta a los Filipenses* (2,6-9): Cristo ha venido al mundo, entre los hombres, de modo leal, sin presupuestas ayudas sobrenaturales, sin pretender reconocimiento de sus derechos y atributos divinos, es más, no se ha amparado detrás de ellos, solicitando un estatus y trato distinto para él. Ha venido como *homo ad homines*⁴⁸, sin ningún menoscabo de su relación com-puesta con el Padre. De hecho, Cristo se ha mostrado «mayor que los ángeles no sólo por su divinidad, sino que también por su humanidad»⁴⁹ y, gracias a esta lealtad, «los hombres son reconducidos a su fin, que es la felicidad, por medio de la *humanidad* de Cristo»⁵⁰.

Ahora bien, la redención de Cristo consiste en co-instituir socios-aliados por medio de un *habeas corpus*, por el cual, según una lógica de justicia y justificación (*ius suum unicuique tribuens*), los ha hecho sujetos jurídicos, cívicamente imputables sin posibilidad de ser considerados *res nullius*, es decir, cosas, *homines sive natura* y, por ello, excluidos de la ciudad. Ha engendrado amigos, es decir, buenos con-ciudadanos suyos en la medida en que los ha hecho imputables por sus frutos para la ciudad. Si Kelsen

⁴⁶ Péguy, *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, 674.

⁴⁷ Para san Agustín la Iglesia es *civitas y societas*: «de societate et civitate sanctorum»: *De Trinitate* IV, 17, 23.

⁴⁸ *Dei Verbum*, 4 que retoma esta expresión de la *Carta a Diogneto*.

⁴⁹ Tomás de Aquino, S. Th. III, q. 22, a. 1. Traducción nuestra.

⁵⁰ Tomás de Aquino, S. Th. III, q. 9, a. 2. Traducción nuestra.

ha dicho justamente que el hombre es «libre porque es imputable»⁵¹, se podría parafrasear en este sentido la frase de Cristo («La verdad os hará libres»: Jn 8,31) diciendo que la imputabilidad cívica es lo que hace libres a los hombres. La imputabilidad con la que Cristo ha co-instituido sujetos cívicos que públicamente quieren ser juzgados por sus frutos, es la liberación del hombre, pues es su co-institución como ciudadano. Sólo puede ser ciudadano quien puede hacerse imputable por sus actos, en lo que tienen de beneficio o maleficio para la ciudad.

En este sentido, el *habeas corpus* cívico de Cristo se manifiesta magníficamente en sus palabras a la Samaritana: «El agua que te daré pondrá en ti la fuente de un agua de vida eterna» (Jn 4,14). La fuente de un agua de vida eterna es la disposición a componer una y otra vez, con inicios siempre nuevos, la ciudad de Dios. La reconstitución cívica de los hombres, es decir, la redención, consiste en el hecho de que Cristo compone con ellos su mismo pensamiento, de modo que éste actúe en ellos no como un imperativo, sino como una norma libre de comparación, como un principio de conveniencia «económica». Por ello, Cristo podrá repetir a menudo su expresión: «Les conviene...» (Mt 18,8; Jn 16,7).

A su vez, el *habeas corpus* de Cristo, los habilita para componer actos cívicos con todos. Cristo, capacitando en su soberanía de pensamiento (trinitaria y cívica) al hombre que él elige, lo genera como un *cives* distinto en el mundo, pues le participa la misma lógica cívica trinitaria: «Si alguno me ama, guardará mi Palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos morada en él» (Jn 14,23). Por Cristo y en él, se cumple de este modo la prefiguración veterotestamentaria de Jerusalén como «ciudad madre»: «Todas mis fuentes están en ti» (Sal 87,7) y, por lo mismo, muchos frutos de civilidad pueden tener su fuente en ella, muchas con-ciudadanías encuentran su fuente en esta agua de vida eterna.

Ahora bien, Cristo co-instituye la *civitas Dei* cívico-terrenal del cual es rey, no en virtud de una soberanía que consiste en un saber superior, sino justamente porque es *capax hominis*, capaz de producir a los hombres como prójimos (parábola del Samaritano: Lc 10,29-37), es decir, como sujetos *sui iuris*, capaces de un pensamiento que puede ser imputado. En esto confirma su pensamiento hebreo, el de la primera Alianza en la cual «el ciudadano no se considera como un súbdito, sino como quien

⁵¹ Hans Kelsen. *Teoría pura del derecho. Introducción a la ciencia del derecho*. Buenos Aires: Eudeba, 1960, 29.

participa de la soberanía»⁵². Los mismos milagros hechos por Cristo deben ser entendidos no como una demostración y prueba de su poderío divino sobre la naturaleza física (lo que sería bien poca cosa), sino como el *habeas corpus* cívico con el que Cristo, confirmado en esta lógica por el Espíritu (Mt 12,28), re-constituye a los hombres a imagen y semejanza de la primera *partnership* cívica, así como fue en el inicio de la creación cuando el hombre fue engendrado *ut operatur* (Gen 2,15). El ciudadano más que buscar prójimos, los produce al co-insituir con ellos una ciudad.

En este punto, es interesante reflexionar sobre el sentido cívico de la parábola de las minas (Lc 19,11-27). Los talentos-minas no son dones (los que podrían perfectamente revelarse como caballos de Troya), sino inversiones hechas en unos socios por el rico señor que espera recibir un reino. Se dice que a quien ha multiplicado el talento produciendo otros diez, el Rey le da poder cívico sobre diez ciudades, mientras que a quien no se ha hecho emprendedor del talento recibido lo echa al infierno, pues ni siquiera pensó depositarlo en el banco para que generara intereses. Es interesante notar en este punto cómo Cristo vincula civismo y pensamiento económico, el de emprendedores productores de un universo de prójimos. Sólo puede hacerse cargo de diez ciudades aquel que ha sabido emprender con el talento, multiplicándolo, pues, del mismo modo, sabrá cómo «producir» económicamente a otros como con-ciudadanos, como socios del rey.

4. SUGERENCIAS PARA UNA FE CRISTIANA CÍVICA

Si éste es, de modo muy sintético, el pensamiento cívico de Cristo que continúa en la tierra el pensamiento trinitario, es con esta misma lógica que la fe de los cristianos puede pensar su presencia en el mundo. A este propósito, es interesante notar cómo ya Agustín decía que se debe hablar de la Iglesia y de los cristianos vinculándolos a la ciudad trinitaria: «El recto orden de nuestra Confesión exigía que la Iglesia apareciese unida a la Trinidad, como el morador a su casa, como Dios a su templo y como el fundador a su ciudad» («tamquam habitatori domus sua et Deo templum suum et conditori civitas sua»⁵³).

⁵² Citado en: Füglistler, 95.

⁵³ San Agustín, *Enchiridion de fide, spe, et charitate* XV, 56. Traducción nuestra.

4.1. LA NATURALEZA CÍVICA DEL PENSAMIENTO DE LOS CRISTIANOS EN EL NUEVO TESTAMENTO

El pensamiento cívico de Cristo que se vuelve el mismo pensamiento de los cristianos —y en esto consistiría la fe— es confirmado en los primeros escritos cristianos en que se reconocía que la fe necesitaba «tener un terreno bajo los pies, necesitaba una ciudad»⁵⁴.

Los cristianos son tales no por ser una religión, sino «por haber accedido al monte Sion y a la ciudad del Dios vivo» (Heb 12,22). Por ello, los cristianos son identificados como una ciudad distinta, pero dentro de este mundo: «Vosotros sois la luz del mundo. No puede ocultarse una ciudad situada en la cima de un monte» (Mt 5,14). Después de la ascensión, los apóstoles no deberán abandonar la ciudad: «Mirad, y voy a enviar sobre vosotros la Promesa de mi Padre. Por vuestra parte, permaneced en la ciudad hasta que seáis revestidos de poder desde lo alto» (Lc 24,49). Los apóstoles son, por la gracia de Cristo, el Cordero inmolado «digno de tomar el poder» (Ap 5,12), el fundamento de la *civitas Dei*: «La muralla de la ciudad se asienta sobre doce piedras, que llevan los nombres de los doce Apóstoles del Cordero» (Ap 21,14). Todos los cristianos, siguiendo a los apóstoles, confían que Cristo, «como buen arquitecto, ha puesto el fundamento», «construyen encima» de éste (1Cor 3,10) la *civitas Dei* terrenal, pues son «piedras vivas» (1Pe 2,5).

La naturaleza cívica de la fe cristiana coincide con su misión en el mundo, en la ciudad del mundo. Los apóstoles deben continuar la misma lógica cívica de Cristo que había *pensado* ir por todas las ciudades: «Designó el Señor a otros setenta y dos, y los envió de dos en dos delante de sí, a todas las ciudades y sitios a donde él había pensado llegar» (Lc 10,1)⁵⁵. En este sentido, invita a sus apóstoles a una misión cívica en la ciudad del mundo (Mt 10,11; Lc 4,43), advirtiéndoles que «no acabaréis de recorrer las ciudades de Israel antes que venga el Hijo del hombre» (Mt 10,23). Esta última afirmación puede ser leída en sentido escatológico: no habrá otra misión distinta para los apóstoles que la de hacer una vida cívica, en la «ciudad», hasta la venida definitiva de Cristo. Misión que será marcada por persecuciones también de

⁵⁴ Richard Sennet. *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza, 1997, 135.

⁵⁵ Traducimos así de la Vulgata: «...quo erat ipse venturus».

carácter cívico (Mt 23,34), es decir, que se suscitarán no por pregonar una religión distinta, sino por el hecho de pretender co-instituir otra ciudad en este mundo.

4.2. EL MÉTODO CÍVICO DE LA MISIÓN CRISTIANA: CO-OPERADORES

Los cristianos han sido engendrados como sujetos cívicos, amigos-socios, no esclavos (Jn 15,15). Ahora bien, la amistad que Cristo engendra en el encuentro con los hombres es propiamente una «ciudad» com-puesta entre *cives*-conciudadanos (Ef 2,19), de los cuales Cristo es el primer ciudadano. Aquí es interesante destacar la lección de Péguy: Cristo es «*primus non (profecto) inter pares, sed primus tamen inter alios*» («primero, en realidad, no entre los iguales, sino, al contrario, entre otros») ⁵⁶. Jesús es el primer ciudadano, no es el único ciudadano, pues trabaja *con* los otros conciudadanos, con los «otros santos» («*et aliorum sanctorum*» ⁵⁷). La singularidad de Jesús debe ser puesta siempre junto a la afirmación: *et aliorum sanctorum*, para subrayar que fue hombre leal, sin diferenciarse *humanamente* de los cristianos (los «santos») por medios cívicos extraordinarios. Por otro lado, Jesús es fundador como lo fueron los antiguos fundadores de las ciudades griegas y romanas y, sin embargo, ellos, de modo diferente, subsidiario, secundario, están en el segundo grado de fundadores, pero «ellos representan muy bien, ellos prefiguran» al fundador único que es Cristo ⁵⁸. Vale aquí el axioma que la gracia perfecciona a la naturaleza ⁵⁹.

⁵⁶ Péguy, *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, 757. Traducción nuestra.

⁵⁷ Thomas de Kempis. *De imitatione Christi*, III, c. 19, 1. Véase a este respecto Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium* 50, que afirma, en este sentido: «Mirando la vida de quienes siguieron fielmente a Cristo, nuevos motivos nos impulsan a buscar la ciudad futura (Hb 13,14 y 11,10) y, al mismo tiempo, aprendemos el camino más seguro por el que, entre las vicisitudes mundanas, podremos llegar a la perfecta unión con Cristo o santidad, según el estado y condición de cada uno».

⁵⁸ Péguy, *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, 633. Traducción nuestra.

⁵⁹ Véase Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium* 13, donde se afirma que Cristo, en la Iglesia, «de todas las razas [ciudades terrenales] reúne sus ciudadanos» y que «no disminuye el bien temporal de ningún pueblo; antes, al contrario, fomenta y asume, y al asumirlas, las purifica, fortalece y eleva todas las capacidades y riquezas y costumbres de los pueblos en lo que tienen de bueno» (ibid.).

De este modo, se aclara que los cristianos son los que han sido reconstituidos cívicamente como socios, co-laboradores (1Cor 3,19). El filósofo Alain Badiou comenta así este versículo de san Pablo:

«Somos co-operadores (*co-ouvriers*) de Dios. Es una máxima magnífica. Allí donde viene menos la figura de un amo (*maître*), se pone aquella, conjunta, del obrero (*ouvrier*) y de la igualdad. Toda igualdad es aquella de la co-pertenencia a una obra»⁶⁰.

En este sentido, el pensamiento cívico de Cristo hace competentes a los hombres en reconocer que cada individuo ayuda a componer el bien del otro (1Cor 12,4-13), es decir, que el trabajo cívico de los cristianos es justamente trabajar de modo compuesto el mismo pensamiento del fundador de la *civitas Dei* terrenal, continuando con ello en la tierra su pensamiento compuesto intratrinitariamente.

Por otro lado, los mismos sacramentos deberían ser entendidos no en sentido espiritualista-desencarnado, sino como el *habeas corpus* cívico actuado por el pensamiento de Cristo. De Lubac ha recalcado la afirmación del concilio de Frejus (797) acerca del bautismo: «*sociale bonum et individuum sacramentum [...] sacramentum igitur sanctae Trinitatis*»⁶¹. El bautismo es la inserción del individuo en la *civitas* cristiana, pues arraiga en la *civitas* trinitaria que Cristo continúa terrenalmente. Con el bautismo (y los demás sacramentos) «el hombre ha sido introducido en una ciudad nueva en la que se desenvuelve su nueva existencia. Esta ciudad nueva, abrigo y matriz del nuevo universo, es la Iglesia»⁶². En el mismo sentido, Péguy decía que «el bautismo es la entrada en la ciudad cristiana»⁶³. A este propósito, De Lubac tiene una bella expresión que manifiesta la fuente del civismo cristiano:

«Igual que un escribano que anota uno a uno en el registro municipal los nombres de los que obtienen el derecho de ciudadanía, así también reúne Dios a los hombres en la Ciudad que él ha fundado. Todos renacen allí para hacerse *conciudadanos*»⁶⁴.

⁶⁰ Alain Badiou. *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. Paris: Presses universitaires de France, 1997, 63-64. Traducción nuestra.

⁶¹ De Lubac, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, 231.

⁶² De Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, 138. Cursivas nuestras, con las que subrayamos que las dimensiones de vida del cristiano son, por tanto, cívicas.

⁶³ Péguy, *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, 720. Traducción nuestra.

⁶⁴ De Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, 146. Cursiva nuestra. Péguy dirá que la única gloria del cristiano consiste en ser un hombre que tiene «su inscripción

4.3. DIFICULTAD CÍVICA DE LA TEORÍA DE «LA COMUNIDAD»

En este punto, creemos que se ha dado una acentuación indebida sobre el término «comunidad» que, a menudo, se usa entre los cristianos para definir no sólo el ámbito local y parroquial al que pertenecen, sino a la Iglesia misma.

Nos parece que el término «comunidad» es a menudo entendido en sentido ontológico, es decir, como un «estar en el ser» de modo presupuesto, como una condición ontológica ya-hecha⁶⁵. Esto puede muy bien representar un ansiolítico para la angustia fideísta de los cristianos que, pre-suponiéndose ontológicamente dentro de una comunidad, se asegurarían escapar de la precariedad de la fe que depende ya sea de la iniciativa de Cristo como de la libertad del hombre. De hecho, la *civitas Dei* no es, en la historia, «permanente» (Heb 13,14), sino de perenne re-construcción⁶⁶, pues es la «ciudad del Dios vivo» (Heb 12,22), no es la de un Dios genéricamente religioso, repleto de atributos ontológicos inimputables cívicamente. Efectivamente, la relación entre gracia y libertad es propiamente un acontecer continuo, que va de inicios en inicios con inicios siempre nuevos⁶⁷.

temporal en los registros de la parroquia, es decir, en el libro de los bautismos» que son sus únicos «títulos de propiedad». Charles Péguy. *Note conjointe sur M. Descartes*. En *Œuvres en prose complètes III*. Paris: Gallimard, 1992, 1298. Traducción nuestra.

⁶⁵ Por lo que se refiere al ámbito protestante, véase en: Agostino Molteni. “El Estado-Iglesia: Kierkegaard vs. Lutero y el protestantismo. Razones filosóficas”. *Veritas* 42 (2019): 99-125. Nos servimos aquí de la distinción sociológica hecha por Ferdinand Tönnies en su obra *Comunidad y sociedad*: mientras la «comunidad» (*Gemeinschaft*) surge de vínculos ontológicos, naturales, como por una ley natural, la «sociedad» (*Gesellschaft*) es acto cívico de sujetos que componen sus actos entre ellos. Ferdinand Tönnies. *Comunidad y sociedad*. Madrid: Biblioteca nueva, 2011, 85-91.

⁶⁶ En este sentido, son significativos los versos de T. S. Eliot: «Y la Iglesia debe estar edificando para siempre y siempre derrumbándose, y siempre siendo restaurada. La Iglesia debe estar siempre edificando, pues está siempre derrumbándose por dentro y atacada por fuera; pues ésa es la ley de la vida». Tomas Stearns Eliot. *Poesías reunidas 1909-1962*. Madrid: Alianza, 1999, 174.

⁶⁷ «El que corre tras el Señor descubre siempre nuevos campos espaciosos. [...] Es necesario volver a empezar siempre y ponerse en movimiento hacia la meta sin dejar de correr». Gregorio de Nisa. *Comentario al Cantar de los Cantares*. Salamanca: Sígueme, 1993, 92.

Ahora bien, si la *civitas Dei* es «la ciudad donde se estrecha la unidad» (Sal 122,3)⁶⁸, esto no significa de ningún modo una concepción tiránica de la unidad con respecto a la libertad de las distintas historias de gracia que Cristo suscita entre aquéllos que él elige. Son diversísimas las maneras de trabajar la herencia del pensamiento cívico de Cristo, como son diversos los santos que prolongan los frutos del fundador. Tal como decía Ireneo: «El Hijo, según la bondad del Padre, dispensa como ministro al Espíritu Santo a quien quiere y como el Padre quiere»⁶⁹. A este propósito, De Lubac usa una bella expresión cuando afirma que entre los cristianos hay cívicamente «una unidad de circumincisión»⁷⁰, una unidad que no anula las diferencias.

En este sentido, y como contestación de una idea de «comunidad» cristiana ya-hecha, es interesante observar cómo, según la lección del *De civitate Dei* de san Agustín⁷¹, no existen las categorías «dentro-afuera», pues todo depende de la operación de la gracia (que ha derribado el «muro de separación» entre los hombres: Ef 2,4) y de la libertad del hombre. En un instante se puede entrar en la ciudad cristiana y en un instante se puede salir: «Alguien es pagano, ¿cómo sabes si mañana será cristiano? Hoy es hereje. ¿Qué dirás si mañana se somete a la verdad católica? Hoy es cismático. Quizá mañana abrazará la paz católica»⁷². En el mismo sentido, también Dante Alighieri había advertido a los cristianos que no se ampararan fideístamente detrás de su pertenencia ya-hecha a la «comunidad» cristiana:

«No crea doña Berta y don Martino [nombres comunes] porque ven a uno robando y a otro hacer ofrenda [frecuentar la “comunidad”]

⁶⁸ La Vulgata traduce: «Jerusalem, quae aedificatur ut civitas, cujus participatio ejus in idipsum».

⁶⁹ Ireneo de Lyon. *Demostración de la predicación apostólica*, 7. Aunque sea considerada hereje como formulación, es interesante la afirmación de Teodoro de Beza: «La iglesia es nuestra república cristiana y consta de varias compañías de ciudadanos reunidos. La Iglesia es la reunión de las ciudades cristianas» (Citado en: De Lubac, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, 47). Nos parece significativo pensar las distintas historias de gracia como «ciudades» que tienen la misma naturaleza de la única «ciudad de Dios», pues tienen el mismo pensamiento de Cristo, la misma gracia que acontece en los cristianos de distintas formas cívicas.

⁷⁰ De Lubac, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, 235.

⁷¹ Véase a este respecto: Agostino Molteni. «La Iglesia en el mundo según el *De civitate Dei* de san Agustín». *Anales de teología* 13 (2011): 7-39.

⁷² San Agustín, *Sermón* 71, 13, 21.

verlos en esta misma posición definitiva en el juicio de la mente de Dios, pues aquél puede elevarse [entrar en la *civitas Dei*] y éste caer [quedar fuera de la ciudad de Dios]»⁷³.

Son significativas, a este propósito, las expresiones usadas por Ratzinger que ponen en guardia frente a una cierta seguridad ansiolítica de los cristianos comprometidos en «comunidades»:

«La Iglesia no puede volverse fin en sí misma. En ambientes eclesiásticos elevados se ha difundido la idea de que una persona es tanto más cristiana cuanto más está comprometida en actividades eclesiales. Se incita a los cristianos a una especie de *terapia eclesiástica de la actividad*, del hacer, dando a cada uno un compromiso en la Iglesia. Puede acontecer que alguien ejerza ininterrumpidamente actividades asociacionistas eclesiásticas y, sin embargo, no sea de ningún modo cristiano. Sin embargo, la Iglesia no existe con la finalidad de mantenernos ocupados»⁷⁴.

En este sentido, si nos referimos al ámbito de la pastoral que se vive generalmente en los ámbitos cristianos, es lamentable escuchar a menudo cómo en la Misa se ha sustituido el *Dominus vobiscum*, por la frase «el Señor está con nosotros». Este sería lo que De Lubac ha llamado «un corto circuito engañoso»⁷⁵, pues siempre el cristiano debe pedir: «Adveniat Regnum tuum».

Por otro lado, esta seguridad de los cristianos que «ya-están-dentro» de la «comunidad» es la causa de un lenguaje equívoco, casi maniqueo, que a menudo puede caer en el riesgo de usar categorías epistemológico-sociológicas erradas, como aquellas de «dentro-afuera», que muy pronto pueden hacerse coincidir con la posesión de un «saber superior» (el que es adquirido en la «comunidad») y de un saber inferior (el de los no cristianos que no son *iluminados* por la gracia). El cristiano no debería olvidar que, tal como dice san Pablo: «spe salvi facti sumus» (Rom 8,24). También se debería decir, parafraseando la afirmación paulina, «spe

⁷³ Dante Alighieri. *Divina Comedia, Paraíso XIII*. Milano: Bietti, 1972, 139-142. Traducción nuestra. Es más, Dante escribirá contra la falsa seguridad de los cristianos: «Mira: muchos de los que gritan “¡Cristo!, ¡Cristo!” serán en el día del juicio mucho menos cercanos de aquel que no conoce a Cristo». Dante Alighieri. *La Divina Comedia, Paraíso XIX*, 106-108. Traducción nuestra.

⁷⁴ Joseph Ratzinger. *La Iglesia. Una comunidad en camino*. Madrid: San Pablo, 2005, 113. Cursivas nuestras.

⁷⁵ De Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, 148.

civitatis salvi facti sumus», somos hechos salvos en la esperanza de una *civitas Dei* definitiva.

Por lo mismo, pensamos que esta mentalidad comunitaria es la que puede, a menudo, impedir el civismo de los cristianos, desembocando en un proselitismo que no es cívico, pues tiene la pretensión sólo de *agregar* individuos a un grupo, a una «masa», a una comunidad ya-hecha. Esto se refleja, por ejemplo, en la traducción equivocada de la Biblia de Jerusalén de Hechos 2,47: «El Señor agregaba cada día a la comunidad los que se habían de salvar». Hay que notar que la Vulgata dice: «Dominus autem augebat qui salvi fierent cotidie in *idipsum*», que podría traducirse más fielmente como: «El Señor aumentaba cada día aquellos que, por medio de otro, junto con otros, acontecían como salvados».

Ahora bien, a este propósito, puede ser importante retomar la definición de Iglesia entendiéndola como «sociedad» que aquí entendemos como sinónimo de «ciudad» (está claro, sin excluir los aportes eclesiológicos del Vaticano II)⁷⁶. Un simple ejemplo puede servir, así como es ofrecido en el Canon Primero de la Misa, que el Concilio de Trento afirma «ab omni errore purum»⁷⁷. En éste se reza: «Nobis quoque peccatoribus [...] partem aliquam et societatem donare digneris cum tuis sanctis Apóstolis et Martyribus» («A nosotros, aunque pecadores [...] admítenos en la sociedad de los santos apóstoles y mártires»).

4.4. LA LIBERTAD CÍVICA DE LOS HIJOS DE DIOS

En la *Dignitatis humanae* del Vaticano II se lee:

«Entre las cosas que pertenecen al bien de la Iglesia, más aún, *al bien de la misma sociedad temporal*, y que han de conservarse en todo tiempo y lugar y defenderse contra toda injusticia, [...] es ciertamente importantísimo que la Iglesia disfrute de tanta libertad de acción, cuanta requiera el cuidado de la salvación de los hombres. Porque se trata de una libertad sagrada, con la que el Unigénito Hijo de Dios enriqueció a la Iglesia, adquirida con su sangre. La libertad de la Iglesia [es decir,

⁷⁶ Pío XII. *Mystici corporis*, 29: «La Iglesia ha de ser tenida como sociedad perfecta», «sociedad visible» (ibid., 30); el término «sociedad» aplicado a la Iglesia es usado también en: ibid. 2, 3, 8, 16, 17, 21, 23.

⁷⁷ Henricus Denzinger y Adolphus Schönmetzer. *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Romae: Herder, 1965, §1745.

de cada cristiano] es *el principio fundamental* en las relaciones entre la Iglesia y los poderes públicos y todo el orden civil»⁷⁸.

En este texto se afirma que lo que los cristianos deben pedir al César es, ante todo, la libertad de poder co-instituir entre ellos, y con los hombres que lo desean, una *civitas* y *societas* distinta en la misma sociedad civil, otro mundo en este mundo, una creación nueva en la antigua creación. Creación nueva que de ningún modo destruye la anterior, sino que la restaura y suplementa. Es por esa razón que Péguy podía decir que los cristianos «son los hombres más cívicos» que hay en el mundo⁷⁹.

Ahora bien, este civismo es el que a menudo se pierde de vista en el momento en que los cristianos se relacionan con el poder civil, pues lo que suelen pedir a éste es, sobre todo, el respeto y la salvaguardia de valores de tipo moral. Valores que, sin duda, son importantes, pero que son secundarios respecto a la libertad de poder vivir la historia cívica de gracia adquirida para los cristianos por la sangre de Cristo⁸⁰. En este sentido, los cristianos no deberían pretender ser reconocidos meramente como una ONG pregonadora de valores y de iniciativas sociológicas⁸¹.

Y si T. S. Eliot se preguntaba: «¿Ha fallado la Iglesia a la humanidad, o la humanidad ha fallado a la Iglesia?»⁸², se puede decir que, en los tiempos así llamados «modernos», en lo que han fallado los cristianos a los demás hombres es justamente en su sentido cívico, en no aportar la co-institución de una «ciudad» distinta en la misma ciudad civil⁸³. Por lo tanto, ante todo, han fallado en obrar de acuerdo a la competencia cívica de la fe, es decir, de acuerdo al pensamiento cívico de Cristo y de la Trinidad⁸⁴. Escribía el cardenal Newman:

⁷⁸ Concilio Vaticano II, *Dignitatis humanae*, 13. Que no sea *uno* de los principios, sino *el principio fundamental* está claro en el original en latín: *Libertas Ecclesiae est principium fundamentale*.

⁷⁹ Péguy, *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, 632. Traducción nuestra.

⁸⁰ Al respecto, véase Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium* 9, que afirma que la Iglesia tiene como condición *sine qua non* «la dignidad y la libertad de los hijos de Dios».

⁸¹ Luis Buñuel ha representado en su película *Viridiana* (1961) el fracaso de la tentativa de los cristianos modernos cuando pregonan meros valores sociológicos.

⁸² Eliot, 183.

⁸³ Por ello, en los tiempos modernos, a la Iglesia «ni se la considera ya, ni se oponen siquiera a ella». Eliot, 183.

⁸⁴ La falta, por parte de los cristianos, de un pensamiento cívico, el de la construcción en el mundo de una ciudad distinta, permite entender los versos de Eliot: «Y

«Hablando estrictamente, la Iglesia cristiana, como sociedad visible es necesariamente una fuerza política o un partido (*is necessarily a political power or party*). Podrá ser un partido victorioso o un partido perseguido, pero siempre será un partido, anterior (*prior*) en existencia a las instituciones civiles de las que está rodeado»⁸⁵.

Está claro que Newman no entiende aquí a los cristianos como «políticos», como «realizadores políticos de una *respublica christiana*»⁸⁶: «Los cristianos se apartan de su deber, o se vuelven *políticos* (*political*) en un sentido ofensivo no cuando actúan como miembros de una comunidad, sino cuando lo hacen por fines *temporales* o de manera *ilegal*»⁸⁷. Y continúa: «El principio mismo, el deber de usar sus derechos civiles en servicio de la religión, es evidente»⁸⁸.

De hecho, si es verdadero el axioma cristiano de que la gracia perfecciona a la naturaleza, se puede decir que los cristianos, en los tiempos «modernos», han fallado justamente en el aporte de una fe cívica constituyente de una ciudad distinta en el mundo. De hecho, esta «ciudad» distinta, como dice el texto ya citado de *Dignitatis humanae*, hace bien al mismo César, es un aporte cívico a la ciudad de los hombres que, sin culpa, no conocen la gracia. En este sentido, hay que retomar en toda su seriedad lo que afirma la *Lumen Gentium*: «Cristo, a través de los miembros de la Iglesia, iluminará más y más con su luz salvadora a toda la sociedad humana»⁸⁹. Por lo mismo, el poder del César no debe temer ninguna usurpación por parte de los cristianos, como dice el antiguo himno de Epifanía del Misal Romano refiriéndose al temor de Herodes por el nacimiento de Jesús: «Non eripit mortalia/qui regna dat caelestia»⁹⁰. Cristo no arrebatara ningún poder mortal, pues ya reina en el «cielo» (trinitariamente) y, por ello, puede com-poner con el hombre la civitas Dei en la historia.

Los cristianos deben saber distinguir entre la ciudad de Dios y la civil:

si la sangre de los Mártires ha de correr por los escalones, primero debemos edificar los escalones». Eliot, 183.

⁸⁵ Henry Newman. *The arians of the fourth century*. London: Rivington, 1833, 276. Traducción nuestra.

⁸⁶ De Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, 147.

⁸⁷ Newman, 277. Traducción nuestra.

⁸⁸ *Ibid.*, 277. Traducción nuestra.

⁸⁹ Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, 36.

⁹⁰ Himno *A solis ortus cardine*.

«Conforme lo exige la misma economía de la salvación, los fieles aprendan a distinguir con cuidado los derechos y deberes que les conciernen por su pertenencia a la Iglesia y los que les competen en cuanto miembros de la sociedad humana. Esfuércense en conciliarlos entre sí»⁹¹.

Esta conciliación, es importante afirmarlo, no se da fuera del trabajo de todos los días hecho por los cristianos en los ámbitos laborales. El trabajo cotidiano no es excusa para no vivir el pensamiento cívico de Cristo, para no ser co-laboradores y conciudadanos de los demás hombres:

«Aquellos que están dedicados a trabajos muchas veces fatigosos deben encontrar en esas ocupaciones humanas su propio perfeccionamiento, el medio de ayudar a sus conciudadanos y de contribuir a elevar el nivel de la sociedad entera y de la creación»⁹².

De hecho, «la santidad suscita un nivel de vida más humano incluso en la sociedad terrena»⁹³. Realmente, como escribía Gilson (que así leía la lección de san Agustín) la Iglesia puede decir al César: «Tened buenos cristianos, que los buenos ciudadanos se os darán por añadidura»⁹⁴. Porque, como afirmaba Pío XI, «los hombres no son creados para la Iglesia, sino la Iglesia para los hombres: *propter nos homines et propter nostram salutem*»⁹⁵.

5. CONCLUSIONES Y SUGERENCIAS

Respondiendo a la pregunta que ha guiado nuestra investigación, podemos reconocer que existe un pensamiento cívico de Cristo y que, si es remontado, asimilado, incorporado y aprovechado por los cristianos, es capaz de nutrir la presencia cívica de la fe cristiana en el mundo.

⁹¹ Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, 36.

⁹² *Ibid.*, 41.

⁹³ *Ibid.*, 40.

⁹⁴ Étienne Gilson. *La metamorfosis de la ciudad de Dios*. Madrid: Rialp, 1965, 50. Se ha escrito: «Los cristianos primitivos no querían que Jesús pareciera un rebelde, ni siquiera un elemento perturbador: Deseaban sostener que el cristianismo producía ciudadanos buenos y leales». Ed Parish Sanders, *La figura histórica de Jesús*, 282.

⁹⁵ Pío XI, *Discurso a los predicadores de Cuaresma en Roma*, 28 febrero de 1927. Citado en De Lubac, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, 52.

Pensamos que el importante debate acerca de la teología política, el de la relación entre identidad cristiana y su relevancia cívico-pública⁹⁶, puede encontrar en lo que proponemos una solución. Si los contenidos cristianos ya no son relevantes para los no cristianos y si, por otro lado, el cristiano no debe conformarse a los esquemas de este mundo (Rom 12,2) para tener relevancia en él, proponer el pensamiento cívico de Cristo y de la fe cristiana puede mostrar muy bien que no se trata ni de abandonar los contenidos dogmáticos ni de adaptarse al mundo.

Esto permitiría escapar de las categorías acostumbradas que clasifican a los cristianos, ya sea como «conservadores» o como «progresistas».

De lo que se trata no es de deducir del Evangelio la confirmación de la naturaleza cívica de la fe de los cristianos, sino más bien de reconocerla como propiedad del pensamiento de Cristo heredado a los cristianos en cuanto al método y a sus contenidos. Por ello, hemos insistido sobre la necesidad de volver a pensar, *desde dentro*, el pensamiento de Cristo como legítima herencia y propiedad del *civis* cristiano. Esto implica la necesidad de pensar la fe cristiana desde dentro de la *civitas* fundada por Cristo, ciudad que no es ni contrapuesta al mundo ni identificable con él, sino la posibilidad para todos los hombres de experimentar una «nueva creación» dentro de la historia. La ciudad de Dios a la que se pertenece por gracia se ofrece para suplementar los justos esfuerzos de la ciudad terrenal de los hombres.

Por otro lado, respondiendo a la pregunta acerca de si el pensamiento cívico de Cristo, a través de la presencia cívica de los cristianos, puede ofrecer algún aporte a la sociedad civil, nos limitamos sólo a señalar tres de estas posibles sugerencias y contribuciones.

El primer aporte podría consistir en el cuestionamiento y la necesidad de volver a pensar la imagen del «poder», que ya no debería ser entendido sólo como sustantivo («El Poder»), detentado de modo «sagrado-religioso» únicamente por algunos y como un atributo ya hecho. De este modo, el sentido cívico de los cristianos testimoniado en el mundo, podría producir una crítica y una desmitificación de la desmedida importancia que se le otorga a «El-Poder» y a su posesión. Por otro lado, el civismo de los cristianos, mejor dicho, su «autoridad de competencia» (*sensus fidelium*⁹⁷) en la construcción de una ciudad, la de Dios en la tierra, puede

⁹⁶ Gibellini, 331-332.

⁹⁷ Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, 12.

testimoniar un tipo de «poder cívico» que, siendo com-puesto, está en constante reinicio y que puede ser posible para cada hombre, sin sumisión ni resignación a «El-Poder», entendido en sentido patológico como «sagrado-religioso». Se realizaría, en este sentido, aquel «lenguaje nuevo, quizás arreligioso, pero liberador y redentor como el lenguaje de Cristo» que proponía Bonhoeffer⁹⁸: lenguaje liberador y redentor en cuanto cívico y no genérica e indistintamente religioso.

El segundo aporte sería más bien de método. El testimonio cívico de los cristianos que son, entre ellos, *conciudadanos* de la *civitas Dei* y, al mismo tiempo, de la *civitas* del mundo, ofrecería el método adecuado con el cual construir la ciudad del mundo, es decir, que ésta se puede sólo com-poner *con* otros conciudadanos y *no en contra* de ellos. De esta manera, se removerían así las causas metodológicas que llevan a la pretensión violenta o reactiva de una «toma del poder». Más que una conquista del poder, el civismo cristiano mostraría que es necesario componer ese poder con otro. Más que arrebatarlo y detentarlo, el poder es necesario co-instituirlo. En otros términos, el método de la co-laboración (1Cor 3,19) instituido por Cristo y vivido entre los cristianos, ofrece a todos los hombres un *método de pensamiento* que proporcionaría soluciones cívicas pacíficas en la sociedad. En este sentido, este testimonio mostraría a la sociedad civil que la «política» es *extra-parlamentaria*, pues es la política por la cual el individuo-*civis* construye la *civitas* con sus actos competentes y libres de asociarse con cualquier *partner* para com-poner relaciones productoras de beneficios universales.

El tercer aporte consiste en el hecho de que el pensamiento cívico de Cristo y de los cristianos puede señalar una adecuada concepción de quién es el «laico». Éste no puede ser definido sólo en su forma negativa, como «quien no-es-elesiástico». Más bien, el «laico» es el sujeto co-instituyente con otros de un universo de relaciones beneficiosas para todos. Sujeto que, por un trabajo de pensamiento com-puesto con otros, es capaz de una autoridad de competencia cívica y, por su libertad *del* pensamiento, es libre de asociarse con cualquier otro sujeto para generar la producción de una *oecumene* universal. El aporte cívico de un nuevo concepto de «laico», el del *sensus fidei et fidelium*, así como es testimoniado en la *civitas* de los cristianos, podría inaugurar finalmente la co-institución de un hombre realmente *modernus* en la sociedad civil, pues, demasiado a

⁹⁸ Dietrich Bonhoeffer. *Resistencia y sumisión*. Barcelona: Ariel, 2010, 210.

menudo, los hombres viven todavía *culpablemente* sumisos⁹⁹ en su autoridad de competencia individual a poderes y saberes que son concebidos como pre-supuestos y superiores. El pensamiento laico no mendiga cuotas de «El Poder» ni espera ansiosamente su conquista. El pensamiento laico, más bien, produce un distinto tipo de «poder», el de co-instituir *con otros* una ciudad y, por ello, se propone como ayuda para superar una concepción patológica de «El Poder»¹⁰⁰.

REFERENCIAS

- Alighieri, Dante. *La divina Commedia*. Milano: Bietti, 1972.
- Badiou, Alain. *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. Paris: Presses universitaires de France, 1997.
- Beinert, Wolfgang. "El sentido de la Iglesia". En *Mysterium Salutis IV/1. La Iglesia: el acontecimiento salvífico en la comunidad cristiana*, dirigido por Johannes Feiner y Magnus Löhrer, 298-320. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1973.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Resistencia y sumisión*. Barcelona: Ariel, 1969.
- Brown, Raymond. *El evangelio según Juan I-XII*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1999.
- Cox, Harvey. *La ciudad secular*. Barcelona: Península, 1973.
- De Lubac, Henry. *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1988.
- De Lubac, Henry. *Meditación sobre la Iglesia*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1988.
- Del Noce, Augusto. "Riforma cattolica e filosofía moderna". En *Cartesio*. Vol. I. Bologna: Il Mulino, 1964.
- Denzinger, Henricus y Adolfus Schönmetzer. *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Romae: Herder, 1965.
- Eliot, Tomas Stearns. *Poesías reunidas 1909-1962*. Madrid: Alianza, 1999.

⁹⁹ Immanuel Kant. "Was ist Aufklärung?". *UTOPIE kreativ* 159 (2004): 5.

¹⁰⁰ Guardini ha escrito unas observaciones que nos parecen aún actuales: «Nuestra relación con el poder es falsa, incluso este creciente poder nos amenaza a nosotros mismos. [...] El sentido central de nuestra época consistirá en ordenar el poder de tal forma que el hombre, al usarlo, pueda seguir existiendo como tal»: Romano Guardini. *El poder. Un intento de orientación*. Madrid: Guadarrama, 1963, 17.

- Fernández, Samuel. "El impacto de la historia de Jesús en la sistemática de Calcedonia". *Teología y vida* Vol. LII (2011): 407-431. <https://doi.org/10.4067/s0049-34492011000200005>
- Füglister, Notker. "Estructuras de la eclesiología veterotestamentaria". En *Mysterium Salutis IV/1. La Iglesia: el acontecimiento salvífico en la comunidad cristiana*, dirigido por Johannes Feiner y Magnus Löhrer, 30-105. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1973.
- Gibellini, Rosario. *La teología del siglo XX*. Santander: Sal terrae, 1998.
- Gilson, Étienne. *La metamorfosis de la ciudad de Dios*. Madrid: Rialp, 1965.
- González de Cardedal, Olegario. *Cristología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- Gregorio de Nisa. *Comentario al Cantar de los Cantares*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- Grillmeier, Alois. "Los misterios de la vida de Jesús". En *Mysterium Salutis III. El acontecimiento Cristo*, dirigido por Johannes Feiner y Magnus Löhrer, 571-610. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971.
- Guardini, Romano. *El poder. Un intento de orientación*. Madrid: Guadarrama, 1963.
- Iglesia Católica. *Dei Verbum*. En *Il Concilio Vaticano II. Testo latino-italiano*. Bologna: Edizioni Dehoniana, 1966.
- Iglesia Católica. *Dignitatis humanae*. En *Il Concilio Vaticano II, testo latino-italiano*. Bologna: Edizioni Dehoniana, 1966.
- Iglesia Católica. *Lumen Gentium*. En *Il Concilio Vaticano II. Testo latino-italiano*. Bologna: Edizioni Dehoniana, 1966.
- Kant, Immanuel. "Was ist Aufklärung?". *UTOPIE kreativ* 159 (2004): 5-10.
- Kelsen, Hans. *Teoría pura del derecho. Introducción a la ciencia del derecho*. Buenos Aires: Eudeba, 1960.
- Kempis, Thomas. *De imitatione Christi*. Ratisbonae et Romae: Pustet, 1920.
- Leclercq, Jacques. *Consideraciones monásticas sobre Cristo en la Edad Media*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.
- León XIII. "Encíclica *Immortale Dei*". En *Encíclicas pontificias. Colección completa de 1832 a 1958*. Tomo II. Buenos Aires: Guadalupe, 1958, 322-337.
- Marcel, Gabriel. *Aproximación al misterio del ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*. Madrid: Encuentro, 1987.
- Martina, Giacomo. *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo III. L'età del liberalismo*. Brescia: Morcelliana, 1978.

- Meier, John Paul. *Jesús un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Tomo I. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1998.
- Metz, Johann Baptist. *Teología del mundo*. Salamanca: Sígueme, 1970.
- Molteni, Agostino. “La Iglesia en el mundo según el ‘De civitate Dei’ de san Agustín”. *Anales de teología* 13, n.º 1 (2011): 7-39.
- Molteni, Agostino. “Pensamiento de Cristo e idealismo griego. Para una relectura de Laberthonnière”. *Veritas* 35 (2016): 187-215.
- Molteni, Agostino. “El Estado-Iglesia: Kierkegaard vs. Lutero y el protestantismo (Razones filosóficas)”. *Veritas* 42 (2019): 99-125. <https://doi.org/10.4067/S0718-92732019000100099>
- Newman, Henry. *The arians of the fourth century*. London: Rivington, 1833.
- Péguy, Charles. *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*. En *Œuvres en prose complètes III*. Paris: Gallimard, 1992.
- Péguy, Charles. *Un nouveau théologien*. En *Œuvres en prose complètes III*. Paris: Gallimard, 1992.
- Péguy, Charles. *Note conjointe sur M. Descartes*. En *Œuvres en prose complètes III*. Paris: Gallimard, 1992.
- Peterson, Erik. *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta, 1999.
- Pío XII. *Mystici corporis Christi*. En *Encíclicas pontificias. Colección completa de 1832 a 1958*. Tomo II. Buenos Aires: Guadalupe, 1958, 1590-1622.
- Rahner, Hugo. *Iglesia y Estado en la primitiva Iglesia. Documentación de los primeros ocho siglos y su comentario*. Valencia: Edicep-Amateca, 2004.
- Ratzinger, Joseph. *La Iglesia. Una comunidad en camino*. Madrid: San Pablo, 2005.
- Salvioli, Marco. *La misericordia invisible del Padre nella compassione visibile di Gesù. Per una fenomenologia di Gesù in chiave anagogica*. Bologna: Studio Domenicano, 2008.
- San Agustín. *De Trinitate*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- San Agustín. *De civitate Dei*. <https://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm> (Consultado el 12 de noviembre de 2020).
- San Agustín. *Enchiridion de fide, spe, et charitate*. <https://www.augustinus.it/latino/enchiridion/index.htm> (Consultado el 1 de marzo de 2021).
- San Agustín. *Sermón 17*. <https://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm> (Consultado el 12 de noviembre de 2020).
- San Agustín. *Sermón 71*. <https://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm> (Consultado el 12 de noviembre de 2020).

- San Agustín. *Sermón* 169. <https://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm> (Consultado el 12 de noviembre de 2020).
- San Agustín. *Sermón* 105. <https://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm> (Consultado el 12 de noviembre de 2020).
- San Ambrosio. *De poenitentia*. https://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0339-0397,_Ambrosius,_De_Poenitentia_Libri_Duo,_MLT.pdf (Consultado el 12 de noviembre de 2020).
- San Ireneo. *Demostración de la predicación apostólica*. <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/es/fj5.htm#l> (Consultado el 23 de noviembre de 2020).
- Sanders, Ed Parish. *La figura histórica de Jesús*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2000.
- Sennet, Richard. *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- Serna Cruz, Juan. “¿Cómo vivió Cristo su humanidad? Fenomenología de la conciencia de Cristo en la cristología filosófica de Xavier Tilliette”. Tesis de Doctorado, Universidad Pontificia Comillas, 2016.
- Tilliette, Xavier. “Cristología filosófica”. En *Diccionario de teología fundamental*, dirigido por René Latourelle, Rino Fisichella, Salvador Pié-Ninot, 236. Madrid: San Pablo, 1992.
- Tomás de Aquino. *Suma Theologiae*, III. <https://hjc.com.ar/sumat/d/c40.html> (Consultado el 12 de noviembre de 2020).
- Tönnies, Ferdinand. *Comunidad y sociedad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2011.
- Vermes, Geza. *Jesús el judío*. Barcelona: Muchnik Editores, 1977.

