



revista TEOLOGÍA

Tomo LVII • N° 132 • Agosto 2020

n° 132: Nota del Director • CARLOS MARÍA GALLI: Fe y Teología: riesgo y humildad. Meditar desde el corazón de María • LUCAS FIGUEROA: Nuevas propuestas para la investigación sobre el Jesús histórico: El Jesús Recordado de James Dunn (I) • EMANUEL FIANO: El surgimiento de la teología cristiana y la separación de los caminos entre judaísmo y cristianismo (I) • JULIÁN CES: La persona: alteridad y comunión. Perspectivas trinitaria, antropológica y eclesiológica en la teología de Ioannis D. Zizioulas • AGUSTÍN PODESTÁ: El sacramento de deseo. Breve aporte para pensar el acceso a los sacramentos en tiempos de Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio por Covid-19 • LEANDRO HORACIO CHITARRONI: Los jeroglíficos en la Crónica de Ramos Gavilán. Estrategia de comunicación (II) • ANÍBAL GERMÁN TORRES: La propuesta de *Laudato sí'* que la crisis del Covid-19 permite redescubrir. A cinco años de la publicación de la encíclica, la vigencia de LS 175 • Apéndice: MARCELO DANIEL COLOMBO. Homilía en el comienzo del año lectivo en la Facultad de Teología de la UCA • Notas bibliográficas (Enrique Ciro Bianchi; Darío Iván Radosta; Juan Marcelo Leonardi Delmás) •



revista
TEOLOGÍA



ISSN 0328-1396

Tomo LVII • N° 132 • Agosto 2020

**Revista de la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica Argentina**

**Concordia 4422 (C1419A0H) - Ciudad de Buenos Aires - República Argentina
teologia@uca.edu.ar**

TEOLOGÍA

es una publicación cuatrimestral (abril, agosto y diciembre) de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina de Buenos Aires. La revista se dirige a investigadores, docentes y alumnos de nivel superior. Ofrece artículos inéditos de Teología y de disciplinas afines. Recibe aportes que resulten de la investigación de los docentes de la Facultad y otros textos inéditos de colaboradores externos, con nivel científico, que respondan al perfil de esta publicación. Todos son evaluados bajo la forma de «doble ciego».

Las normas éticas de responsabilidad de autores, editores y evaluadores pueden ser consultadas en la página web de la revista bajo el título: Normas éticas para autores, editores y evaluadores. En todos los casos se respeta el juicio del referato solicitado y del Director de la revista.

Al final de cada ejemplar se detalla el enlace digital en el que se encuentran las instrucciones para los colaboradores y el manual de estilo. Las opiniones expresadas en los artículos y trabajos publicados en Teología son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores. La revista se reserva los derechos de autor y el derecho de incluir los artículos en el Repositorio digital institucional de la Universidad así como en otras bases de datos que considere de interés académico.

Los índices y resúmenes (abstracts) de los números anteriores pueden consultarse en la sección "Publicaciones - Revista Teología" de la página web de la Facultad de Teología: <http://www.uca.edu.ar/teologia>

Los artículos publicados en Teología son indexados y/o alojados por:

- Latindex.
- Catholic Periodical and Library Index (CPLI).
- DIALNET (aquí pueden consultarse los artículos a texto completo de toda la revista, desde el número 1 de 1962).
- Fuente Académica Premier de EBSCO.
- SeLaDoc (base de datos de teología latinoamericana).
- REDIB Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico.
- Biblioteca Digital de la Pontificia Universidad Católica Argentina.
- BASE: Bielenfeld Academic Search Engine.
- Base d'Information Bibliographique en Patristique (Université Laval).

DIRECTOR

José Carlos CAAMAÑO (Arg.)
Profesor ordinario titular de Teología Dogmática I (UCA).

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Hernán M. GIUDICE (Arg.)
Profesor titular de Patrología (UCA).

FUNDADORES

Ricardo A. FERRARA
Lucio GERA (†)
Carmelo J. GIAQUINTA (†)
Jorge M. Cardenal MEJÍA (†)
Rodolfo L. NOLASCO (†)
Eduardo F. Cardenal PIRONIO (†)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Virginia R. AZCUY (Arg.)
Profesora ordinaria titular de Teología Espiritual (UCA).

Luis M. BALIÑA (Arg.)
Pro-secretario académico.
Profesor ordinario titular de Historia de la Filosofía y Metafísica (UCA).

Juan G. DURÁN (Arg.)
Ex director de la Revista "Teología".
Profesor ordinario titular de Historia de la Iglesia moderna y contemporánea (UCA).

Jorge A. SCAMPINI (Arg.)
Regente de estudios de la Provincia Dominicana Argentina.
Profesor ordinario titular de Sacramentos y Ecumenismo (UCA).

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

William CAVANAUGH, *Chicago (EE.UU.)* - Piero CODA, *Florenia (Italia)*
- Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Salamanca (España)* - João DUQUE,
Braga (Portugal) - Margit ECKHOLT, *Osnabrück (Alemania)* - Samuel
FERNÁNDEZ, *Santiago de Chile (Chile)* - Mário DE FRANÇA MIRANDA, *Rio
de Janeiro (Brasil)* - Peter HÜNERMANN, *Tübingen (Alemania)* - Rafael
LUCIANI, *Boston (EE.UU.) / Caracas (Venezuela)* - Salvador PIÉ-NINOT,
Barcelona (España) - Luis H. RIVAS, *Buenos Aires (Argentina)* - Gilles
ROUTHIER, *Québec (Canadá)* - Carlos SCHICKENDANTZ, *Santiago de Chile
(Chile)* - Pablo SUDAR, *Rosario (Argentina)*.

Registro de la propiedad intelectual n° 1390488
Queda hecho el depósito que marca la Ley 11723

Editor responsable: Facultad de Teología

Dirección y Administración:

Concordia 4422

C1419AOH - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: (54-11) 4501-6428 - Fax: (54-11) 4501-6748

E-mail: teologia@uca.edu.ar

PAGO DE SUSCRIPCIONES		
	Anual	Número suelto
Argentina (con envío postal)	\$arg 1.800	\$arg 400
Argentina (sin envío postal)	\$arg 1.100	
Mercosur, Bolivia y Perú	U\$S 35	U\$S 15
Resto de América	U\$S 40	U\$S 15
Comunidad Europea	Euros 45	Euros 20
Resto del mundo	U\$S 45	U\$S 20

Suscripciones en Argentina:

- Pago directo en la sede de la Facultad de Teología
- Cheques o giros postales a la orden de
“Fundación Universidad Católica Argentina”
- Depósito o transferencia bancaria:
Banco: Santander Río S.A.
Denominación de la Cuenta:
Fundación Universidad Católica Argentina
Cta. Cte. N°: 425-0-02058/382-0-002058/3
CBU: 0720425220000000205836
Sucursal: 425
CUIT: 30-53621658-4

Enviar copia del depósito o de la transacción al correo electrónico teologia@uca.edu.ar o al fax (11) 4501-6748 con la indicación “Suscripción Revista Teología”, más el nombre y dirección del suscriptor, para que sea acreditado el pago a nuestra Facultad.

Suscripciones en el extranjero:

- Cheques a la orden de *“Fundación Universidad Católica Argentina”*.

TEOLOGÍA

Revista de la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica Argentina

Tomo LVII • Nº 132 • Agosto 2020

SUMARIO

Nota del Director.....	7
<i>Carlos María Galli</i>	
Fe y Teología: riesgo y humildad	
Meditar desde el corazón de María.....	9
<i>Lucas Figueroa</i>	
Nuevas propuestas para la investigación sobre el Jesús histórico: El Jesús Recordado de James Dunn (I)....	41
<i>Emanuel Fiano</i>	
El surgimiento de la teología cristiana y la separación de los caminos entre judaísmo y cristianismo (I).....	63
<i>Julián Ces</i>	
La persona: alteridad y comunión. Perspectivas trinitaria, antropológica y eclesiológica en la teología de Ioannis D. Zizioulas	87
<i>Agustín Podestá</i>	
El sacramento de deseo. Breve aporte para pensar el acceso a los sacramentos en tiempos de Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio por Covid-19	109

<i>Leandro Horacio Chitarroni</i>	
Los jeroglíficos en la Crónica de Ramos Gavilán. Estrategia de comunicación (II).....	127
<i>Aníbal Germán Torres</i>	
La propuesta de <i>Laudato si'</i> que la crisis del Covid-19 permite redescubrir. A cinco años de la publicación de la encíclica, la vigencia de LS 175	155
Apéndice	
<i>Marcelo Daniel Colombo</i>	
Homilía en el comienzo del año lectivo en la Facultad de Teología de la UCA.....	169
<i>Notas bibliográficas</i>	173

Nota del Director

La historia es experiencia de búsqueda y desafío. En gran medida, buscar, da sentido; y el riesgo de enfrentarnos a lo inesperado es lo que posibilita “ajustar” esa búsqueda. El hombre moderno, que fue movido por esta tensión de búsqueda-riesgo para conquistar, descubrir e inventar, fue poco a poco autocomplaciéndose en su dominio sobre las cosas. Trató de reducir el riesgo y lo inesperado. Se ha ido imponiendo la experiencia de “dominio”.

Lo inesperado ya no salía al camino, sino que debía ser “solicitado” a la ciencia. Esto dio tranquilizantes certezas a la vez que sensaciones cada vez mayores de una seguridad infranqueable.

El hombre y la mujer de la última modernidad se han acostumbrado a pensar que nos aproximábamos al dominio de todo. Los descubrimientos últimos de la física atómica y la expectativa de una “computadora cuántica” capaz de atravesar las fronteras de todo cálculo parecieron avvicinar un dominio inédito sobre la materia.

Sin embargo, inesperadamente para la mayoría, una enzima minúscula pone en riesgo a toda la humanidad y vuelven a surgir en las personas, las comunidades, las instituciones, aquellas viejas sensaciones de vulnerabilidad y límite de lo humano

A la vez, paradójicamente, nos hemos aislado e hiperconectado. El espacio del ser “físico”, que nos impone las leyes del espacio y del tiempo, ha sido -en gran medida- sustituido por otra metafísica, la del espacio tecnológico -como lo llamaba Mandrioni- ampliado ahora por el “ser digital”.

En la “metafísica digital” las reglas cambian; disponemos cuándo ingresamos y cuándo salimos del ser. Podemos “desconectarnos” de la existencia y disponer o no de modo instantáneo nuestra presencia. Nos hacemos visibles o invisibles simplemente tomando la decisión de serlo. Una inmensa posibilidad y un riesgo inédito. Limitados, omnipotentes y omnipresentes a la vez.

Es un tiempo especialmente propicio para pensar, meditar, ser humildes, encontrarnos con nosotros mismos y con las necesidades de los demás.

Esperamos que nuestra publicación pueda ser un estímulo para vivir de modo fecundo esta paradójica situación epocal.

Fe y Teología: riesgo y humildad

Meditar desde el corazón de María¹

CARLOS MARÍA GALLI*

Facultad de Teología - Pontificia Universidad Católica Argentina

galli@uca.edu.ar

Recibido 12.3.2020/ Aprobado 15.05.2020

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.57.132.2020.p9-40>

María guardaba todas estas cosas meditándolas en su corazón (Lc 2,19).

*La luz de la fe no disipa todas nuestras tinieblas,
sino que, como una lámpara, guía nuestros pasos en la noche,
y esto basta para caminar (LF 57).*

+ Fernando Miguel Gil – In memoriam

+ Juan Carlos Scannone – In memoriam

RESUMEN

Este texto, es el discurso inaugural del Decano en el inicio del año, y lo editamos en el bloque de investigaciones dado el carácter intensamente teológico académico de su contenido. Es una profunda meditación que, partiendo de la experiencia histórica analiza la fe como riesgo, encuentro con Jesús, experiencia teológica y desafío sinodal y comunitario. Por ello es el misterio de María donde esta experiencia se aprende y se nutre. La tradición cristiana enseña a leer, contemplar y meditar en la escuela de María. En ella se dan los dos aspectos de la fe que generan la teología: creer y entender, asentir y pensar, confiar y meditar, aceptar y comprender. Así avanzó

* El autor es Decano de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina y miembro de la Comisión Teológica Internacional.

¹ Discurso del Sr. Decano, Pbro. Dr. Carlos María Galli, en el Acto de Inicio del Año Académico en la Facultad de Teología de la UCA el 12/03/2020, cuando se declaraba la pandemia y antes de que la Argentina entrara en cuarentena.

en la peregrinación de la fe y desde su corazón nos enseña a hacer teología. María es el símbolo de la teología como sabiduría del corazón y corazón de la sabiduría.

Palabras clave: Fe; Escucha; Credere Deum; Amare Deum; María; Humildad

Faith and Theology: Risk and Humility Meditate from the Heart of Mary

ABSTRACT

This text is the Dean's inaugural speech at the beginning of the year, and we edited it in the research block given the intensely academic theological nature of its content. It is a profound meditation that, based on historical experience, analyzes faith as a risk, an encounter with Jesus, a theological experience and a synodal and community challenge. Therefore, it is the mystery of Mary where this experience is learned and nurtured. Christian tradition teaches how to read, contemplate and meditate at the school of Mary. In it there are two aspects of faith that generate theology: believe and understand, agree and think, trust and meditate, accept and understand. Thus, he advanced in the pilgrimage of faith and from his heart he teaches us to do theology. Mary is the symbol of theology as wisdom of the heart and heart of wisdom.

Keywords: Faith; Listens; Credere Deum; Amare Deum; Maria; Humility

Queridos amigos y amigas

En 2020 se cumplen 105 años de nuestra Facultad de Teología y 60 del comienzo de la integración en la Universidad Católica Argentina. En este año la Congregación para la Educación Católica aprobó por quinta vez nuestros *Estatutos* después del Concilio Vaticano II. Por primera vez la Facultad ingresó en la franja 51-100 del ranking elaborado por la consultora *Quacquarelli Symonds* (QS).

Hace poco falleció nuestro querido amigo Fernando Gil. En 1978 ingresó como alumno de la Facultad y en 2018 dejó de ser profesor de Historia de la Iglesia al ser nombrado obispo de Salto en Uruguay. De estos 40 años recuerdo cuatro hechos. En 1980 dirigí un seminario para estudiar la antropología del Papa Juan Pablo II. Fernando me propuso traducir del inglés una ponencia del cardenal Karol Wojtyła que encontró en las Actas del Congreso Internacional

por los 700 años de la muerte de santo Tomás de Aquino. Se titulaba *The acting person*. Fernando era un contemplativo actuando, un actuante. En 1984 me pidió si yo podía dar con él el curso sobre Dios en el seminario de Morón. En 2002 le pregunté si podía ser vicedecano cuando yo asumiera como decano. Prefirió ser director de la Biblioteca, un cargo que ejerció durante 15 años. Entre tantas cosas, le debemos la informatización de la Facultad y la nueva Biblioteca. En 2010 fue todo junto: director de la biblioteca y la revista, y vicedecano a cargo del decanato. Al final de este acto lo evocaremos junto a sus familiares y amigos.

En 2016 Fernando publicó su último texto como teólogo historiador: *'El tiempo es el mensajero de Dios'*. *Esbozos para una teología de la historia del Papa Francisco*.² Allí analiza el pensamiento de tres discípulos de san Ignacio de Loyola: el fundador san Pedro Fabro, el misionero Antonio Garriga, el padre Jorge Mario Bergoglio - Francisco. En su exhortación *Evangelii gaudium* el Papa afirma: *el tiempo es mensajero de Dios* (EG 171); *el tiempo es superior al espacio* (EG 222). Pedro Fabro decía que «Dios es el único que nos puede dar el tiempo» y se interrogaba «acerca de la cuenta que hemos de dar del tiempo». Para Fernando esos dichos remiten al tiempo como un don que Dios nos da para discernir su voluntad y a la historia como un proceso que se recorre, conmemora y proyecta en el Pueblo de Dios. Fernando comenta esta frase: *cada día es un breve diseño de toda la vida*. En nombre de la Facultad doy gracias por el diseño que Dios le dio a su vida y él siguió cada día, hasta el último. Su testimonio enseña a vivir cada jornada según el diseño de Dios y peregrinar en el tiempo animados por la esperanza del futuro - *futurum* - y del permanente advento - *adventus* - de Dios.

Al iniciar este Año Académico - un nuevo tiempo que Dios nos da para compartir y aprender juntos - quiero pensar con ustedes sobre el tema *Fe y teología: riesgo y humildad*. *Meditar desde el*

2 Cf. Fernando Gil, «El tiempo es el mensajero de Dios. Esbozos para una teología de la historia del Papa Francisco», en *En el Camino de Emaus: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología (Buenos Aires: Agape libros, 2017), 61-100.

corazón de María, porque ella, la Madre de Jesús, fue «feliz por haber creído» (Lc 1,45), vivía el tiempo desde la fe y “guardaba todas estas cosas meditándolas en su corazón” (Lc 2,19.51). En la primera parte analizaré el riesgo de creer y la humildad de hacer teología o pensar en y desde la fe (I); en la segunda sección intentaré mirar a María y aprender a meditar teologalmente desde su corazón (II).

I. Del riesgo de la fe a la humildad de la teología

1. *El riesgo de la experiencia de la fe*

Los seres humanos vivimos entre la seguridad del hogar y la incertidumbre del camino. Buscamos equilibrar la tranquilidad del apego a las raíces y el riesgo del vuelo de las alas. La condición propia de *homo viator* nos hace andar, navegar, volar en la *insecuritas*. En ese itinerario vital estamos sometidos a la dialéctica interminable entre un desamparo en el amparo y un amparo en el desamparo. En 2020 estamos golpeados por situaciones de desasosiego que hacen vulnerable la vida. Un 40% de los argentinos sufre la pobreza de ingresos que no les deja vivir dignamente. Todos estamos afectados por el desastre ecológico denunciado por el Sínodo amazónico y la exhortación *Querida Amazonia* de Francisco, y por la pandemia del coronavirus que genera temor y angustia, produce millones de contagios y causa miles de muertes. En la crisis cuesta encontrar «un amparo en el desamparo» (*eine Geborgenheit in die Ungeborgenheit*).³ A todos nos cuesta asumir el riesgo de vivir con confianza.

Toda fe es una actitud de confianza en otro. Al creer lo que otro nos manifiesta arriesgamos la capacidad de confiar mediante un vínculo personal. Más allá de las verdades que podemos conocer por el testimonio ajeno, lo que se pone en juego es la entrega a la fiabilidad de otra persona. En esta fidelidad que sabe darse, el ser

3 Peter Wust, *Ungewissheit und Wagnis* (München: J. Küsel, 1946), 306.

humano encuentra certeza y seguridad. Al mismo tiempo, aventurarse a confiar en el testimonio de otro no disipa los temores y las dudas. Pero la inseguridad de uno mismo encuentra un punto de equilibrio en el abandono confiado a la alteridad de otro, de otra, de otros. La identidad y la alteridad se construyen mutuamente en *los vínculos de la relacionalidad confiada*. Los padres transmiten gradualmente a sus hijos la confianza necesaria para afrontar la vida sin estar solos. Desde niños aprendemos con la pedagogía del riesgo y la educación en la confianza.

La capacidad y la decisión de confiarse uno mismo y de confiar la propia vida a otra persona constituyen actos humanos muy significativos. También nuestro pensamiento, que busca sabiduría y verdad, necesita ser sostenido por el diálogo confiado con otros. Por eso la amistad y el banquete siempre han dado un clima cordial y propicio para pensar en común. Vivimos buscando el sentido pleno de la vida y nos alegramos al encontrar personas de las cuales podemos fiarnos. En muchos ámbitos confiamos en personas expertas que conocen las cosas mejor que nosotros. Tenemos confianza en el maestro que nos enseña, en el arquitecto que nos construye la casa, el médico que nos opera.

Tenemos necesidad de alguien que sea fiable y experto en las cosas de Dios. Dios se revela como verdadero, fiable y fiel, Aquel a quien podemos creer y en quien nos podemos apoyar porque es *el Dios del Amén* (Is 65,16). Dios es la Roca firme para edificar nuestra casa existencial. Jesús es la Piedra angular para construir el edificio de la vida. Él, el Hijo único, el Dios Unigénito, narra y explica al Padre invisible (cf. Jn 1,18). Cristo no es sólo aquel en quien creemos, la mayor manifestación del amor de Dios, sino también aquel con quien nos unimos para creer. La fe no sólo mira a Jesús, sino que *mira desde el punto de vista de Jesús*, nos hace participar en su modo de ver. *Crear es mirar con tus ojos Señor y darle a la vida todo su valor. Canten todos: la alegría de vivir en Dios*

Cuesta arriesgarse a vivir de la fe en Dios. Pero *Dios se arriesgó primero* en el amor. «Dios amó tanto al mundo, que entregó a su Hijo

único para que todo el que cree en él no muera, sino que tenga Vida eterna» (Jn 3,16). Movidio por su amor, Dios se arriesgó al rechazo de nuestra libertad. Jesús se expuso por amor y sufrió la oposición hasta la muerte en la cruz. Pero Dios sigue golpeando amorosamente la puerta de cada corazón y se sigue arriesgando a que le abramos desde dentro. El soneto de Lope de Vega exclama: «*¡Qué tengo yo que mi amistad procuras / qué interés se te sigue Jesús mío / que a mi puerta, cubierto de rocío / pasas las noches del invierno a oscuras?*» Si Dios nos amó y se confió primero, si se arriesgó y se sigue arriesgando, ¿cómo no responderle con el riesgo de la fe?⁴

La luz de la fe, recibida de Cristo, Luz de Luz y Luz del mundo, no libera del acoso de las tinieblas, ni elimina los peligros nocturnos. En la encíclica *Lumen fidei* Francisco dice que la fe, “*como una lámpara, guía nuestros pasos en la noche, y esto basta para caminar*” (LF 57). A veces es como la luz de un *gran faro* que cubre el cielo, la tierra y el mar; habitualmente es como una *pequeña antorcha* que alumbrada cada paso. Cuanto más oscura está la noche, más se nota la pequeña llama. La fe “*ve*” en la medida en que se camina por el sendero marcado por Dios, con la certeza de que la última hora de la noche será la primera de la mañana. Esa experiencia espiritual atraviesa la vida y marca los estudios teológicos. A los alumnos les digo: ¡Déjense iluminar por la fe, la guía a los caminantes!

La dialéctica de la fe en el Dios, que asumió la noche de la cruz y brilló en la mañana de la pascua, asume la tensión entre la oscuridad y la luz. Dionisio - gran teólogo del siglo VI que expuso el conocimiento dialéctico y analógico de Dios - lo expresó con imágenes contrapuestas: divino Rayo de tinieblas, misteriosas Tinieblas del no-saber, luminosa oscuridad, rayo luminoso, divina tiniebla / luz inaccesible, luz que hace invisible la tiniebla. Su teología mística, más allá de afirmar y negar algo acerca de Dios, expresa de forma paradójica la eminencia de su misterio que nos excede.

4 Ignacio Pérez del Viso, «El riesgo de creer en Dios», *Criterio* 2462 (2019): 35-38.

«¡Trinidad supraesencial, más que divina y más que buena! Maestra de la sabiduría divina de los cristianos, guíanos más allá del no-saber y de la luz, hasta la cima más alta de las Escrituras místicas. Allí los misterios de la Palabra de Dios son simples, absolutos, inmutables en las tinieblas más que luminosas del silencio que muestra los secretos. En medio de las más negras tinieblas, ellos desbordan fulgurantes de luz».⁵

El riesgo de la fe, que penetra en la teología, se refleja también en la metáfora de la barca que navega en un mar de aguas embravecidas. La Constitución conciliar *Gaudium et spes* sigue enseñando que la Iglesia vive *en* el mundo actual. La Iglesia es la barca de Pedro conducida por el único Salvador que entregó su vida para salvar al mundo, no el arca de Noé para salvarse del mundo. Como Pedro, confiando en la Palabra del Señor (Lc 5,5), navegamos hacia aguas más profundas. ¿Cómo podía en aquel tiempo un barquito recorrer largas distancias y atravesar mares embravecidos por las tormentas de los vientos y las olas? Un adagio latino dice *velis remisque*. También hoy debemos confiar que Jesús guía *la barca de la fe* y podemos unir el modesto esfuerzo de nuestros brazos, que mueven los remos, con la enorme fuerza del Soplo del Espíritu, que empuja las velas. *Con las velas y los remos*. Esta confianza se redimensiona por la tempestad que azota al mundo con la pandemia. El Papa Francisco, solo en la Plaza San Pedro, clama: *Todos estamos en la misma barca; nadie se salva solo*.

2. La fe como encuentro con Jesús, el Cristo

La fe surge de la escucha de la Palabra de Dios. San Pablo utiliza la fórmula *fides ex auditu*, «la fe nace de la predicación que se escucha» (Rm 10,17). El conocimiento asociado a la palabra es personal: reconoce la voz y responde libremente. A veces se contraponen esta escucha bíblica a la visión, que parecería ser más propia de la cultura griega. La luz posibilita la contemplación de la totalidad,

⁵ Pseudo Dionisio Areopagita, *Teología mística* I,1 (Madrid: BAC, 1995), 371.

pero parece quitar espacio a la libertad porque llega directamente a los ojos, sin esperar respuesta. Sin embargo, el Antiguo Testamento combina la escucha de la Palabra de Dios con el deseo de ver su Rostro. El oído posibilita la llamada personal y obediente; la vista aporta la visión del plan divino.

La conexión entre creer, ver y escuchar es clave en el Evangelio de san Juan. La escucha de la fe distingue la voz del Buen Pastor (cf. Jn 10,3-5); llama al seguimiento, como los primeros discípulos, que «oyeron sus palabras y siguieron a Jesús» (Jn 1,37). Por otra parte, creer y ver están entrelazados: «El que cree en mí [...] cree en el que me ha enviado. Y el que me ve a mí, ve al que me ha enviado» (Jn 12,44-45). Gracias a la unión con la escucha, la fe se presenta como un camino de la mirada. En la mañana de Pascua María Magdalena ve a Jesús y anuncia la buena noticia «He visto al Señor» (Jn 20,18). La Carta a los Hebreos invita a que *fijemos la mirada en Jesús* (Hb 12,2). Si el don de la fe que se recibe es escucha y mirada, el testimonio de la fe que se comunica se hace palabra e imagen.

Jesús, a quien se puede ver y oír, unifica la escucha y la mirada. Él es la Palabra hecha carne, cuya gloria contemplamos (Jn 1,14). Su Rostro revela al Padre invisible: «El que me ha visto, ha visto al Padre» (Jn 14,9). «*Escuchamos a Jesús, la Palabra de Dios en persona; miramos a Jesús, la Imagen de Dios en persona*».⁶ La luz del amor se enciende cuando somos tocados en el corazón. Por eso la fe también es un tocar. «Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos [...] y palparon nuestras manos acerca de la Palabra de Vida es lo que les anunciamos» (1 Jn 1,1). Por la Encarnación del Verbo, Dios quiere que experimentemos su amor y le amemos de un modo connatural con nuestra condición humana. Jesús nos ha tocado y por los sacramentos nos sigue tocando. Con la fe podemos tocarlo y recibir su gracia sanadora, como la hemorroísa lo tocó para curarse (Lc 8,45-46). *Creer es tocar a Cristo con el corazón*. «Con el corazón se cree», dice san Pablo (Rom 10,10).

6 Cf. Olegario González de Cardedal, *El rostro de Cristo* (Madrid: Encuentro, 2012), 19.

La lógica de la mirada, la escucha y el contacto inspira no sólo la relación personal con Dios, sino también la comunicación con el Pueblo de Dios. Este es un rasgo del *estilo pastoral latinoamericano* del Papa Francisco que sabe que todos necesitamos ser mirados, escuchados y abrazados con amor: «Es necesario que haya un contacto. Es necesario tocar a la gente, acariciarla. El tacto es el sentido más religioso de los cinco. Hace bien dar la mano a los niños, a los enfermos, apretar las manos, acariciar... Mirar a los ojos en silencio. Esto también es contacto».⁷ Manteniendo la primacía de Dios y de las sorpresas de su gracia en la vida pastoral, es necesario *descubrir y tocar al Dios que vive en la ciudad*, en las mediaciones humanas que prologan la humanidad de Cristo. Entre ellas podemos destacar las figuras simbólicas de las imágenes sagradas, los misterios profundos de la vida humana, el testimonio amoroso de los santos «de la puerta de al lado».⁸

El don del encuentro es la raíz permanente de la comunión discipular con el Señor. El cuarto Evangelio cuenta el impacto que produjo Jesús en Juan y Andrés. Todo comenzó con una pregunta: «¿Qué buscan?» (Jn 1,38). Le siguió la invitación a compartir un momento: «vengan y lo verán» (Jn 1,39). El encuentro con Jesús es un don porque, a diferencia de lo que sucedía en el discipulado de esa época, él toma la iniciativa, elige y llama a sus discípulos para que lo sigan, no para que aprendan una doctrina o una interpretación de la Ley. El discipulado es *un estilo de vida permanente por la comunión con la Persona*, el mensaje, la actuación, el destino y la misión de Jesús. La elección gratuita y el vínculo de fe caracterizan su seguimiento.⁹ Los discípulos *miran y escuchan al Maestro con fe*.

7 Antonio Spadaro, «Le orme di un pastore. Una conversazione con Papa Francisco» en Jorge Mario Bergoglio - Papa Francesco, *Nei tuoi occhi è la mia parola. Omelie e discorsi di Buenos Aires 1999-2013* (Milano: Rizzoli, 2016), XVII.

8 Cf. Carlos M. Galli, *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero de Francisco* (Buenos Aires: Agape - Herder, 2014 4ª. edición corregida y aumentada), 207-212.

9 Cf. Luis H. Rivas, «Discípulos para la misión en el Nuevo Testamento», *Teología* 94 (2007): 473-505.

La alegría de la fe mueve a comunicar el don del encuentro con Cristo de una forma desbordante y agradecida. El encuentro con Jesús es un don - no una conquista - que revela la gratuidad de Dios. Una *crisología del don* conduce a una *crisología del encuentro*, en la medida en que encuentro es una palabra que designa no sólo el primer paso sino todo el camino de comunión con Jesús en la fe. Es un término personalista que expresa un aspecto del *ser / estar / vivir en Cristo*, lo que puede ser llamado discipulado, configuración, amistad, permanencia. Encuentro es una noción empleada por la teología de la revelación y la fe, por la crisología en sus distintas vertientes;¹⁰ por la teología espiritual y pastoral. Alcanza a todo encuentro con el Señor que se da en la vida, también en esta Facultad.

Una clave hermenéutica de este pontificado está en la alegría de anunciar el Evangelio.¹¹ Recogiendo el testamento pastoral de san Pablo VI, Francisco llama a cultivar *la dulce y confortadora alegría de evangelizar* (EN 80; EG 14-18). «La alegría evangelizadora siempre brilla sobre el trasfondo de la memoria agradecida: es una gracia que necesitamos pedir» (EG 13). Ante la acedia individualista y el pesimismo estéril alienta «la alegría evangelizadora» (EG 83). «La alegría del Evangelio que llena la vida de la comunidad de los discípulos es una alegría misionera» (EG 21).

La fe se fortalece dándola con alegría porque comunica el Amor de Dios manifestado en Cristo. «Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él» (1 Jn 4,16). La fe tiene una forma misionera porque mueve al creyente a salir al encuentro de todos los hombres. La palabra de Cristo, una vez escuchada y creída, por su propio dinamismo, se transforma en respuesta y en palabra pronunciada, en confesión de fe. Como dice san Pablo: «Con el corazón se cree [...] y con los labios se profesa» (Rm 10,10).

10 La primera de las crisologías de Olegario González de Cardedal, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la crisología* (Madrid: BAC, 1975), emplea *encuentro*, la cual es una clave permanente de su crisología sistemática, como *camino* es la noción decisiva de su crisología fundamental. Cf. *Fundamentos de Crisología I. El Camino* (Madrid: BAC, 2005), XXXI.

11 Cf. Francisco, «Libres y obedientes», *L'Osservatore romano* (edición semanal en lengua española), 28/10/2016, 7.

La fe personal no es una actividad privada, sino que nace de la escucha atenta, se vuelve confesión testimonial y debe convertirse en anuncio para los otros. «Cómo creerán en aquel de quien no han oído hablar? ¿Cómo oirán hablar de él sin nadie que anuncie?» (Rm 10,14).

3. *La lógica teologal: del credere in Deum al amare Deum*

Jesucristo es el Camino a la Verdad y la Vida. El Hijo de Dios, al venir a habitar entre nosotros (Jn 1,14) abre el camino a la comunión con Dios (Jn 1,18). Ante la pregunta de Tomás: «“Señor, no sabemos a dónde vas. ¿Cómo vamos a conocer el camino?” Jesús responde: “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre, sino por mí”» (Jn 14,5-6). Él se identifica con el sujeto «Yo Soy» –que evoca el nombre de Dios – y tres predicados: «el Camino, la Verdad y la Vida».

La relación personal con Jesús por la fe se expresa en los varios usos que hace san Juan del verbo «creer» (πιστεύειν, *credere*), que aparece 98 veces en su evangelio. Junto a la forma “creer que” (πιστεύειν ὅτι) es verdad lo que Jesús nos dice (Jn 14,10: «¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí?»), el cuarto evangelio usa las fórmulas «creer a» Jesús y «creer en» Jesús. «Creemos a» (πιστεύειν con complemento en dativo) Jesús cuando aceptamos su Palabra y su testimonio, porque es veraz (cf. Jn 6,30: «¿Qué signos haces para que veamos y te creamos?»). «Creemos en» Jesús cuando lo acogemos personalmente, nos confiamos a él y lo seguimos por el camino de la vida (cf. Jn 12,44: «El que cree *en / hacia* mí, en realidad no cree en mí, sino en Aquel que me envió»). Este aspecto es tan novedoso del cristianismo que el cuarto evangelio forjó una formulación original, usando el verbo con complemento en acusativo y la preposición εἰς: «crean en Dios y crean también en mí» (Jn 14,1). El Símbolo de la fe se expresa con esta fórmula que indica la entrega personal. El texto latino dice: *credo, credimus... in Deum... in Iesum Christum... in Spiritum Sanctum*.

Desde entonces la teología católica considera varios aspectos del acto de la fe: la *adhesión al Dios* que nos revela la belleza de su gloria como testigo y garante (*credere Deo*); el *conocimiento del Dios* unitrino revelado en Jesucristo como misterio supremo y verdad primera (*credere Deum*); la *orientación o tendencia de la vida del creyente hacia el Dios - Amor* como bondad primera y fin último. La comprensión del contenido de la fe (*fides quae*) se sitúa en el seno de una actitud creyente que supone el variado acto de creer (*fides qua*). La fe es asentimiento a Dios, pensamiento de Dios, abandono en Dios. Esa triple formalidad puede ayudar al hablar tanto de perplejidad como de certeza de la fe.

Deseo destacar el aspecto por el cual el acto del creyente se dirige hacia Cristo como la meta hacia la que se encaminan los pasos. El don de la fe lleva a creer hacia Dios (*credere in Deum*) como el Fin y la Felicidad de la vida. Francisco asevera que en la fe vivida por el pueblo cristiano hay que acentuar más “el *credere in Deum* que el *credere Deum*” (EG 124). Esto significa, para la teología agustiniana y tomista (ST II-II, 2, 2), que el *credere in Deum*, la orientación hacia Dios como el Sentido supremo de la vida, sostenido en el *credere Deo* o adhesión confiada a Dios, tiene prioridad sobre el *credere Deum* o conocimiento creyente de lo revelado acerca de Dios y de su plan salvador para el hombre y el mundo. El conocimiento de la fe se ubica en un movimiento que va del asentimiento confiado a la entrega amorosa. Por eso, la experiencia teologal y la atención pastoral han de concentrarse más en la fe que se hace entrega en la piedad filial y el amor fraterno, y no sólo en el desarrollo conceptual de sus contenidos (EG 124), sin dejarlo de lado por la circularidad que hay entre inteligencia y voluntad en la fe. Esta interpretación es común a teólogos y pastoralistas argentinos de varias generaciones.¹²

12 Cf. Ricardo Ferrara, «*Fidei infusio* y revelación en Santo Tomás de Aquino: *Summa Theologiae* I-II q. 100 a. 4 ad 1m», *Teología* 23-24 (1974): 24-32; Rafael Tello, *La nueva evangelización* (Buenos Aires: Agape, 2008), 47-52; Enrique Bianchi, *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello* (Buenos Aires: Agape, 2012), 167-232.

El creer hacia Dios (*in Deum*) se consume en el amar a Dios (*amare Deum*), en el amor de caridad que une a Dios y al prójimo en Dios, porque «Dios es Amor» (1 Jn 4,8). Solo cree quien ama y solo ama quien cree. La fe mueve un paso esperanzado para seguir el camino más perfecto del amor (1 Cor 12,31). «*En Cristo Jesús... cuenta... la fe que actúa por medio del amor*» (Gal 5,6). La Sabiduría de Dios nos comunica la sabiduría del amor. “El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado” (Rm 5,5). La gracia genera la experiencia de *estar enamorado de Dios*, que mueve a conocerlo con todo el corazón.¹³ El método es solo *una guía hacia el don*, un sendero de purificación afectiva, intelectual y espiritual para pensar con una fe amorosa.

El Dios cognoscible y conocido como amor, amable y amante, guía al creyente que sólo ama lo que conoce y que, por una íntima dialéctica complementaria, conoce mejor a quien ama. «*El que ama... conoce a Dios*» (1 Jn 4,7-8). Conocer el amor de Dios en Cristo, que supera todo nuestro conocer, muestra que el amor no es el absoluto más allá del ser, sino su profundidad y su altura, su anchura y su longitud. Hay que comprenderlo como amor y como don, lo que también interesa a la filosofía fenomenológica de la religión,¹⁴ si se anima a pensar el Principio en su capacidad de donar y donarse.¹⁵

La fe como inclinación hacia Dios – *credere in Deum* – es atribuida a la unción del Espíritu Santo y, por eso, a él se lo vincula al conocimiento por connaturalidad. De ella nace la sabiduría, que lleva a juzgar de todo según el sentir divino. Es un conocimiento por contacto o connaturalidad con lo conocido, un conocer teologal, afectivo y sabroso porque el gozo es efecto de la unión de amor. Francisco insiste en la relación entre las formas históricas de la piedad popular y la obra del Espíritu: «en la piedad popular, por ser

13 Cf. Bernard Lonergan, *Método en Teología* (Salamanca: Sígueme, 1972), 236.

14 Cf. Jean Greisch, *Le buisson ardent et les lumieres de la raison II* (Paris: Cerf, 2002), 291-334.

15 Cf. Paul Gilbert, *Le ragioni della sapienza* (Roma: Gregorian & Biblical Press, 2010), 134; Jean-Luc Marion, «La fede e la ragione» en *Credere per vedere*, (Torino: Lindau, 2012), 37-54.

fruto del Evangelio inculturado, subyace una fuerza activamente evangelizadora que no podemos menospreciar: sería desconocer la obra del Espíritu Santo» (EG 126).

4. *Nosotros creemos: la forma eclesial y sinodal de la fe*

El acto de fe se dice en la primera persona del singular – *yo creo* – y en la primera persona del plural – *nosotros creemos*. Decir yo creo es decir que yo adhiero a lo que nosotros creemos. La Iglesia es el sujeto comunitario de la fe. Ninguno cree solo; creemos por y con otros. El acto personal del creyente reposa sobre la fe de la comunidad. Ella no es una relación exclusiva entre el “yo” del sujeto creyente y el “Tú” del Dios creído. La fe se vive en el “*nosotros*”, como nos recuerda la forma dialogada del Credo de origen bautismal. La Iglesia es el Sujeto que pronuncia el Símbolo de la Fe.

La eclesialidad de la fe es un don que, a veces, puede ser percibido como un obstáculo, sobre todo cuando la Iglesia sufre crisis de credibilidad.¹⁶ Hoy las llagas del cuerpo eclesial escandalizan a algunos y provocan una fe vacilante en otros. La dimensión eclesial se torna más pesada cuando la comunidad carga con traumas institucionales. Entonces la crisis de la fe en Dios que hay en la cultura se intensifica con otra crisis referida a la credibilidad de la Iglesia. Hoy el riesgo de creer incluye la alegría y la cruz de *sentir con la Iglesia*. Ella está llamada a la conversión permanente. Ella es como la luna. Debe dejarse transfigurar para reflejar la Luz del Sol que nace de los alto: Cristo.¹⁷

La doctrina católica afirma que no creemos en la Iglesia del mismo modo con el que creemos en Dios. La Iglesia es *sujeto* de la fe, comunidad de fe, esperanza y amor. Profesa el Credo diciendo: *Credimus ... Amen*. A su modo, ella también es objeto de la fe porque

16 Cf. Christoph Theobald, *La lezione di teologia* (Bologna: EDB, 2014), 11-16.

17 Cf. Hans Waldenfels, *La svolta. Lo stile della Chiesa al tempo di papa Francesco* (Bologna: EDB, 2018), 51-69.

se integra en el Credo trinitario asociada a la fe en el Espíritu Santo. Decimos: *Credimus ... Ecclesiam*. El Símbolo profesa la fe en las tres Personas divinas empleando la fórmula *credere in Deum*. En cambio, la Iglesia es creída como una obra de Dios. Creemos la Iglesia - *credimus ecclesiam* - en modo acusativo sin preposición, no creemos en o hacia ella - *in ecclesiam* - porque el acto del creyente culmina en el Espíritu que santifica la Iglesia (cf. ST II-II, 1, 9, ad 5um). El Catecismo de la Iglesia Católica afirma:

«Creer que la Iglesia es Santa y Católica, y que es Una y Apostólica (como añade el Símbolo Nicenoconstantinopolitano), es inseparable de la fe en Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. En el Símbolo de los Apóstoles, hacemos profesión de creer que existe una Iglesia Santa (*Credo... Ecclesiam*), y no de creer en la Iglesia para no confundir a Dios con sus obras y para atribuir claramente a la bondad de Dios todos los dones que ha puesto en su Iglesia (cf. Catech. Rom. 1, 10, 22)» (CCE 750).

El Concilio Vaticano II enseña que la Iglesia es misterio / sacramento de comunión del Pueblo de Dios peregrino y misionero en la historia. Con el Papa argentino *la teología del Pueblo de Dios* recupera ese lugar central, desdibujado desde 1985 en algunos documentos magisteriales. Esta eclesiología está vinculada, en forma mediata, a un pensamiento gestado en la comunidad teológica argentina, sobre todo en nuestra Facultad de Teología,¹⁸ y, de modo inmediato, a una reflexión sobre la religiosidad popular hecha por un grupo de jesuitas argentinos - al que pertenecía Bergoglio - en el ámbito del Colegio Máximo de San Miguel, centrada en *el pueblo fiel* como sujeto de un modo de vivir la fe y de crear cultura en una trama histórica concreta.¹⁹ El nombre “teología del pueblo” es sugestivo, pero, dicho en abstracto resulta simplificador si “pueblo” sólo evoca una comunidad secular de carácter cultural o político. La reflexión argentina comprende dos sentidos análogos del concep-

18 Cf. Juan Carlos Scannone, *La teología del pueblo* (Santander: Sal Terrae, 2017), 15-93; 181-274.

19 Cf. José Luis Narvaja, «Miguel Ángel Fiorito. Una riflessione sulla religiosità popolare nell'ambiente di Jorge Mario Bergoglio», *La Civiltà Cattolica* 4027 (2018): 18-29; Massimo Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale. Dialettica e mistica* (Milano: Jaca Book, 2017), 67-77.

to pueblo, uno eclesial y otro civil. Me gusta decir que algunos de nosotros pensamos *una teología del Pueblo de Dios, de los pueblos y las culturas, y de la pastoral popular*, porque incluimos una eclesiología, una teología de la cultura y la historia, y una teología pastoral que considera la misión de la Iglesia en los pueblos y une la piedad popular con la opción por los pobres en teoría y práctica.²⁰

En 2015 Francisco presentó la sinodalidad como *dimensión constitutiva de la Iglesia*. El Pueblo de Dios sigue a Jesús, «el Camino» (Jn 14,6), reúne a «los seguidores del Camino del Señor» (Hch 9,2; 18,25). Este caminar juntos alcanza momentos culminantes cuando los discípulos de Jesús se reúnen juntos para discernir la marcha evangelizadora bajo el impulso del Espíritu y la guía de los pastores, e interpretar los signos de los tiempos a la luz del Evangelio. El 7 de marzo pasado se anunció que el Papa asignó el tema de la sinodalidad a la próxima asamblea ordinaria del Sínodo de los Obispos en 2022. El título es: *Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión*.

El Pueblo de Dios es el sujeto de la comunión sinodal. Francisco propuso *una Iglesia sinodal* con la imagen de *una pirámide invertida*. «Jesús ha constituido la Iglesia poniendo en su cumbre al Colegio apostólico, en el que el apóstol Pedro es la “roca” (cf. Mt 16,18), aquel que debe “confirmar” a los hermanos en la fe (cf. Lc 22,32). Pero en esta Iglesia, como en una pirámide invertida, la cima se encuentra por debajo de la base».²¹ La *reinversión de la figura* fue iniciada por el Vaticano II.²²

En el *orden paradójico de la sinodalidad* la base del Pueblo de Dios es situada en la cúspide de la figura y el vértice petrino se coloca abajo, dando un nuevo punto de apoyo. Este orden invertido mira

20 Cf. C. M. Galli, «El “retorno” del “Pueblo de Dios”» en Virginia R. Azcuy; José C. Caamaño; Carlos M. Galli, *La Eclesiología del Concilio Vaticano II* (Buenos Aires: Agape - Facultad de Teología UCA, 2015), 405-471.

21 Francisco, «Discurso en la Conmemoración del 50 Aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos» (17/10/2015), *L'Osservatore romano* 23/10/2015, 9.

22 Ghislain Lafont, *Petit essai sur le temps du pape François* (Paris: Cerf, 2017), 26; cf. 131-197, 218-233, 251-260.

el ministerio apostólico - colegial y primacial - como un servicio a la comunión eclesial. Francisco vincula el primado del Amor de Dios y la primacía del Pueblo de Dios: «el orden sinodal es una manera de expresar el primado del Amor - Misericordia (de Dios) en el nivel de la Iglesia».²³

En 2018 la *Comisión Teológica Internacional* emitió su documento *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, que piensa no sólo la sinodalidad en la Iglesia sino la sinodalidad de la Iglesia.²⁴ La palabra “sínodo” designa, ante todo, un *estilo* que califica el modo ordinario de vivir la comunión sacramental del Pueblo de Dios en camino. Incluye las *estructuras* y los *procesos* que expresan la comunión a nivel institucional en la Iglesia local, regional y universal. E integra la celebración de *acontecimientos* en los cuales se actúa sinodalmente, las *asambleas* sinodales, desde los concilios ecuménicos a los sínodos diocesanos. Hoy se habla de estilo, estructura, proceso y asamblea sinodal (cf. SIN 70). En este año se celebra la Asamblea del I Sínodo de la arquidiócesis de Buenos Aires. Desde 2017, en el inicio del trienio que está por concluir, la Facultad recorre diversos procesos sinodales para discernir en común lo que Dios desea de nuestra misión teológica institucional.

La sinodalidad expresa la condición de sujeto de toda la Iglesia y de todos en la Iglesia. Los Bautizados y las Bautizadas somos compañeros de camino del Señor y estamos llamados a ser sujetos activos en el itinerario de la fe hacia la santidad misionera. Por eso Francisco, completando una expresión del Vaticano II (LG 12a), habla de la Iglesia como el *santo Pueblo fiel de Dios*. La Unción del Espíritu Santo hace a los fieles sujetos de iniciativa en la “pirámide invertida” de la Iglesia. La doctrina del *sensus fidei* expresa ese carácter de *sujeto activo* propio de todos los fieles cristianos.

²³ Ghislain Lafont, *Petit essai sur le temps du pape Francois ...* 138; cf. 190, 194, 202, 252, 268.

²⁴ Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia* (Buenos Aires: Agape, 2018). Se abrevia SIN seguido del número del párrafo correspondiente.

El documento *El 'sensus fidei' en la vida de la Iglesia* de la Comisión Teológica Internacional distingue el *sensus fidei fidelis*, el instinto personal que tiene cada creyente en comunión con la Iglesia, y el *sensus fidei fidelium*, la forma eclesial del sentido de la fe. Su expresión más notable es el *consensus fidei* o *sensus Ecclesiae* que atestigua que una doctrina pertenece a la fe apostólica. El *sensus fidei* es una fuente de discernimiento y una vertiente de la sinodalidad. Se expresa, diversamente, en la práctica de la consulta a los fieles y en la piedad católica popular.²⁵ Los laicos, mujeres y varones, participan de la función profética de Cristo y tienen un “instinto” u “olfato” para percibir lo que Dios desea en las nuevas circunstancias vitales. Por eso deben ser consultados y pueden aportar al discernimiento eclesial desde sus carismas, sobre todo en cuestiones de su competencia secular.

5. La humildad de la teología y del teólogo

Caminamos sinodalmente en la fe. Quienes estudiamos teología estamos sostenidos por el testimonio de la fe vivida con amor y expresada con esperanza por los miembros del pueblo cristiano. Debemos nutrirnos de la sabiduría de tantos pobres en este mundo, pero enriquecidos por Dios en la fe (cf. Sgo 2,5). “Las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos y, para quien sabe leerlas, son un lugar teológico al que debemos prestar atención” (EG 126). La sabiduría del Pueblo de Dios nos enseña a vivir la fe a todos, también a los que los que recibimos el ministerio ordenado y a los que nos formamos teológicamente. Benedicto XVI destacó el tesoro escondido de la religión popular latinoamericana, manifestó su vital pertenencia a la Iglesia y dijo que ella «hace que nosotros mismos (los eclesiásticos) nos integremos plenamente en el Pueblo de Dios».²⁶

25 Cf. Comisión Teológica Internacional, *El «sensus fidei» en la vida de la Iglesia* (Madrid: BAC, 2014), 107-126.

26 Benedicto XVI, «Piedad popular y nueva evangelización» en Pontificia Comisión para América Latina, *La piedad popular en el proceso de evangelización de América Latina* (Vaticano: LEV, 2011), 15.

Los que hacemos teología debemos aprender – y también enseñar – la fe del Pueblo de Dios.

«Para los teólogos, el *sensus fidelium* es de gran importancia. No es solo un objeto de atención y respeto, es también una base y un *locus* para su trabajo. Por un lado, los teólogos dependen del *sensus fidelium*, porque la fe que exploran y explican vive en el Pueblo de Dios. Está claro, por tanto, que los mismos teólogos deben participar en la vida de la Iglesia para tener verdaderamente conocimiento de ella. Por otro lado, es precisamente parte del servicio específico de los teólogos, dentro del Cuerpo de Cristo, explicar la fe de la Iglesia tal como se encuentra en las Escrituras, la liturgia, credos, dogmas, catequesis, y en el *sensus fidelium* mismo. Los teólogos ayudan a aclarar y articular el contenido del *sensus fidelium*, reconociendo y mostrando que los aspectos relativos a la verdadera fe pueden ser complejos, y que su investigación debe ser precisa. Les toca también a ellos, en ocasiones, examinar críticamente expresiones de la piedad popular, nuevas corrientes de pensamiento y nuevos movimientos en el seno de la Iglesia en nombre de la fidelidad a la Tradición apostólica. Las afirmaciones críticas de los teólogos deben ser siempre constructivas; deben ofrecerse con humildad, respeto y caridad: “El conocimiento (*gnosis*) engríe, mientras que el amor (*agape*) edifica” (1 Cor 8,1)».²⁷

El Papa Benedicto XVI dedicó muchas catequesis a figuras espirituales y teológicas de la Iglesia patristica y medieval. En el contexto de la teología escolástica, se refirió al pensamiento del franciscano Juan Duns Scoto. En su tiempo, la mayoría de los teólogos oponía una objeción a la doctrina según la cual María estuvo exenta del pecado original desde el primer instante de su concepción. Pensaban que la universalidad de la redención de Cristo podía quedar comprometida por esa afirmación semejante, como si María no hubiera necesitado del Salvador. Para que se comprendiera esta preservación del pecado original, Duns Scoto desarrolló un valioso argumento, que en 1854 el Papa Pío IX adoptó al definir solemnemente el dogma de la Inmaculada Concepción. Es el argumento de la «redención preventiva» según el cual la Inmaculada representa la obra maestra de la redención realizada por Cristo, quien preservó a su Madre del pecado original. Por tanto, María es totalmente

²⁷ Comisión Teológica Internacional, *La Teología hoy* (Buenos Aires: Agape, 2012), 35; un análisis más detallado de la cuestión en el documento posterior *El «sensus fidei» en la vida de la Iglesia ...* 81-84, 106-112.

redimida por Cristo. Scoto enriqueció con su pensamiento lo que el Pueblo de Dios ya creía espontáneamente y manifestaba en la piedad y en el arte. La fe en la Inmaculada estaba en el Pueblo de Dios mientras que la teología buscaba la clave para interpretarla en la totalidad de la doctrina.

«Por tanto, *el Pueblo de Dios precede a los teólogos* y todo esto gracias a ese sobrenatural *sensus fidei*, es decir, a la capacidad infusa del Espíritu Santo, que habilita para abrazar la realidad de la fe con la humildad del corazón y de la mente. En este sentido, el Pueblo de Dios es «*magisterio que precede*», y que después la teología debe profundizar y acoger intelectualmente. ¡Ojalá los teólogos escuchen siempre esta fuente de la fe y conserven la humildad y la sencillez de los pequeños!»²⁸

Estamos llamados a aprender de los demás y apoyarnos mutuamente en la fe. A los nuevos alumnos los invito a transitar con humildad el camino de esta escuela de teología. También los profesores debemos aprender a enseñar y enseñar a aprender, aprender a aprender y enseñar a enseñar. San Pablo nos recomienda: «Ayúdense mutuamente a llevar las cargas» (Gal 6,2). El verbo griego usado en esa frase es *hypomenein*, que significa sostener, soportar. Debemos sobrellevar juntos, con amor, el regalo y la carga de profesar y pensar la fe, porque «el amor todo lo soporta» (1 Cor 13,7).

Los que nos arriesgamos a creer estamos acompañados por una caravana de peregrinos y una nube de testigos. Nos sostienen los santos, comenzando por quienes viven en la puerta de al lado y se sientan en el banco de al lado. Nos ayuda la intercesión de los mártires, los testigos más auténticos de la fe. Ellos hallaron el sentido de su vida en el corazón de Cristo y saben que nada ni nadie - ni la violencia ni el dolor ni la muerte - los puede separar de su amor ni quitarles la alegría (cf. Rm 8,38-39).

«Por eso el testimonio de los mártires atrae, es aceptado, escuchado y seguido hasta en nuestros días. Ésta es la razón por la cual nos fiamos

28 Cf. Benedicto XVI, «Catequesis sobre Juan Duns Scoto en la audiencia general del 7/7/2010» en *Los Maestros III. Franciscanos y dominicos. Catequesis de los miércoles* (Buenos Aires: Agape, 2010), 99-107.

de su palabra: se percibe en ellos la evidencia de un amor que no tiene necesidad de largas argumentaciones para convencer, puesto que habla a cada uno de lo que él ya percibe en su interior como verdadero y buscado desde tanto tiempo. En definitiva, el mártir suscita en nosotros una gran confianza, porque dice lo que nosotros ya sentimos y hace evidente lo que también quisiéramos tener la fuerza de expresar» (FR 32).

En 2019 medité largamente sobre el desafío de pensar conjuntamente en teología y en filosofía.²⁹ Entonces comenté la propuesta de san Juan Pablo II: «*A la parresía de la fe debe corresponder la audacia de la razón* (FR 48)». Esta frase evoca la *parresía* paulina para anunciar el Evangelio y la consigna kantiana para atreverse a saber: ¡*sapere aude!* (atrévete a saber).³⁰ Hay que entregarse a creer y pensar lo que creemos. Un pensador arriesgado es aquel que, con la sabiduría de la humildad, abre el camino a una legítima ilustración racional en el horizonte de la gratuita iluminación teologal y contribuye a renovar la forma de pensar lo que creemos y de creer lo que pensamos. *¿Quién es teólogo o teóloga? Quien cree arriesgándose a pensar y quien piensa arriesgándose a creer.* La teología surge de la fe que busca y sabe entender, y de la inteligencia que busca y sabe creer, sin agrandarse en las certezas ni achicarse en las dudas, sin deslumbrarse con las luces ni apagarse con las sombras.

Esta Facultad de Teología necesita profesores y alumnos más arriesgados en la fe y más humildes en el pensamiento teológico, filosófico, pedagógico. Tiene y quiere discípulos de Jesús que, movidos por el deseo de saber como niños, comuniquen con sencillez el exceso de amor que nos desborda. Cada uno/a debe hacer teología rezando el salmo de la infancia espiritual que no se identifica con la ingenuidad de una inteligencia infantil, sino con el asombro de una sabiduría humilde (Sal 131).

29 Cf. Carlos M. Galli, «Pensar conjuntamente en teología y en filosofía. Un estilo dialogal, itinerante, integrador», *Teología* 129 (2019): 9-65.

30 Emmanuel Kant, «¿Qué es la ilustración?» en *Filosofía de la historia* (Madrid: FCC, 1992), 25.

Señor, mi corazón no se ha ensoberbecido, ni mis ojos se han vuelto altaneros. No he pretendido grandes cosas, ni he tenido aspiraciones desmedidas. No, yo aplaco y modero mis deseos: como un niño tranquilo en brazos de su madre, así está mi alma dentro de mí. Espere Israel en el Señor, desde ahora y para siempre.

Hay que correr otro riesgo y evitar otra tentación. Las evaluaciones y los rankings que marcan la educación superior pueden hacer que profesores y profesoras pierdan la moderación si se dejan seducir por una feroz competencia académica. Lo he visto aquí y en las más de cuarenta universidades en las que hablé en América y en Europa. El salmista advierte sobre las ambiciones desmedidas que superan nuestra capacidad. En cambio, un corazón filial espera la sabiduría que viene de Dios, modera los deseos excesivos, sabe retirarse a tiempo y es feliz con lo que es, sabe, hace y puede, también en la teología. Sólo en esa senda podremos ser *expertos y testigos, no sólo especialistas y maestros*.

En Cristo, Dios, el Máximo, se hizo Mínimo. La humildad de la fe que piensa se dice con el modesto lenguaje de la paradoja. Jesús, Dios-Hombre, es la paradoja superlativa, la paradoja de las paradojas. Las insondables dimensiones de su misterio muestran que el *Deus semper maior* se hizo el *Deus semper minor*. La *kenosis*, desde la encarnación hasta la cruz, revela que el *supremum supremi est infimum infimi*. El *Maius* del Dios se revela en el *Minus* de Cristo, el pequeño, el menor, el mínimo. El amor del Dios crucificado inspira un amor que hace pequeño lo grande y grande lo pequeño.

«Desde la cruz el lenguaje del ‘más’ tiene que ser completado con el lenguaje del ‘menos’. Dios está también en lo pequeño, en el sufrimiento, en la negatividad. Todo ello le afecta también y lo revela. Al Dios ‘mayor’ hay que añadir el Dios ‘Menor’. Y la trascendencia de Dios se expresa, ahora, precisamente, en mantener la simultaneidad de la grandeza y de la pequeñez de Dios».³¹

31 Jon Sobrino, *Jesucristo liberador* (Madrid: Trotta, 1993), 314-315.

II. Aprender a meditar mirando el corazón de María

6. *Miramos y nos dejamos mirar por la ternura de los ojos de María*

El Pueblo de Dios tiene en María una Mujer que es su Madre en la Vida, no sólo un Modelo de vida. Desde 1974 el Padre Bergoglio expone la doctrina conciliar acerca del *sensus fidei fidelium*. Señala que, así como el magisterio y la teología exponen el contenido de lo que creemos, por ejemplo, acerca de María como Madre de Dios, la piedad popular manifiesta de forma viva como la Iglesia cree y ama a la Virgen.³² Su primera exhortación recuerda esta verdad sobre la sabiduría de la fe propia de todos los bautizados (EG 119). El Papa aprendió el amor a la Virgen de su abuela Rosa, inmigrante italiana nacida en Turín, Italia, la mujer que más lo marcó en la vida. Ella creció en la cultura católica piamontesa y en el contexto de lo que llamo la era mariana del siglo XIX. En el “testamento” dirigido a sus nietos, Rosa escribió que, en momentos difíciles, «una mirada a María al pie de la cruz puede hacer caer una gota de bálsamo sobre las heridas más profundas y dolorosas».³³ El Papa aprendió a mirar y amar a la Virgen de forma cálida. Hoy mira y quiere a la Virgen como la mira y quiere un cristiano sencillo. El amor al pueblo implica aprender de su fe en Cristo y de su amor a María. Muchos, como Timoteo (2 Tm 1,5), hemos recibido la fe de nuestras madres y abuelas.

Las peregrinaciones son una *imagen plástica y móvil* de la vida teologal del Pueblo de Dios peregrino. Cada año casi el 80% de los católicos latinoamericanos peregrina a un santuario mariano.

«Destacamos las peregrinaciones, donde se puede reconocer al Pueblo de Dios en camino. Allí, el creyente celebra el gozo de sentirse inmerso en medio de tantos hermanos, caminando juntos hacia Dios que los espera. Cristo mismo se hace peregrino, y camina resucitado entre los pobres. La decisión

32 Cf. Jorge M. Bergoglio, *Meditaciones para religiosos* (Buenos Aires: Ediciones Diego de Torres, 1982), 47.

33 Lucía Capuzzi, *Rosa de los dos mundos. La historia de la abuela del Papa Francisco* (Madrid: Palabra, 2015), 19.

de partir hacia el santuario ya es una confesión de fe, el caminar es un verdadero canto de esperanza, y la llegada es un encuentro de amor» (A 259).

El Documento de Aparecida destaca la importancia de ese “intercambio de miradas”.

«La mirada del peregrino se deposita sobre una imagen que simboliza la ternura y la cercanía de Dios. El amor se detiene, contempla el misterio, lo disfruta en silencio. También se conmueve, derramando toda la carga de su dolor y de sus sueños. La súplica sincera, que fluye confiadamente, es la mejor expresión de un corazón que ha renunciado a la autosuficiencia, reconociendo que solo nada puede. Un breve instante condensa una viva experiencia espiritual» (A 259).

El peregrino parte movido por la fe, camina animado por la esperanza y, al llegar, contempla con amor. El encuentro en el santuario se expresa en la mirada que contempla amorosamente a la Virgen, que simboliza la ternura de Dios. El amor se detiene, contempla el misterio, lo disfruta en silencio.

Cada vez que miramos a María volvemos a creer en lo revolucionario de la ternura y del cariño de Dios (EG 288). En los santuarios marianos nos encontramos con la misericordia del Padre expresada en la ternura de la Madre. Peregrinamos para mirar y dejamos mirar por la Virgen. Francisco enseña:

«Como una verdadera madre, ella camina con nosotros, lucha con nosotros, y derrama incesantemente la cercanía del amor de Dios. A través de las distintas advocaciones marianas, ligadas generalmente a los santuarios, comparte las historias de cada pueblo que ha recibido el Evangelio, y entra a formar parte de su identidad histórica. Muchos padres cristianos piden el Bautismo para sus hijos en un santuario mariano, con lo cual manifiestan la fe en la acción maternal de María que engendra nuevos hijos para Dios. Es allí, en los santuarios, donde puede percibirse cómo María reúne a su alrededor a los hijos que peregrinan con mucho esfuerzo *para mirarla y dejarse mirar por ella*. Allí encuentran la fuerza de Dios para sobrellevar los sufrimientos y cansancios de la vida» (EG 286).

La mariología del Papa argentino ha sido estudiada a fondo por el presbítero brasileño Alexandre Awi Mello. Él conoció a Bergoglio en Aparecida y fue secretario de la Comisión de Redac-

ción del Documento. Su primera obra, basada en dos entrevistas al Obispo de Roma, se titula *Ella es mi mamá. Encuentros del Papa Francisco con María*. Luego hizo su investigación doctoral: *María – Iglesia: Madre del Pueblo misionero. Papa Francisco y la piedad popular mariana a partir del contexto teológico-pastoral latinoamericano*.³⁴ Por mi parte, en 2017 escribí la obra *Cristo, María, la Chiesa e i popoli*, en la que expongo la mariología papal en diálogo con autores contemporáneos.³⁵ El subtítulo expresa que la mirada a la Virgen está en íntima conexión con el misterio de Dios en Cristo, con la Iglesia y su misión evangelizadora, con la vida de los hombres, con el amor a la Virgen en América Latina. La ternura de los gestos del Papa muestra su amor a la Madre del Señor. En su primer diálogo con el pueblo romano Francisco invitó a rezar el *Ave María*, la oración mariana más popular.

En 1531 sucedió el acontecimiento guadalupano. María, la gran discípula misionera, “trajo el Evangelio a nuestra América” (A 269). *En Guadalupe, Dios le regaló América Latina a la Virgen y la Virgen a América Latina*. Esto se percibe en la vida cotidiana y en la cultura común de muchas personas, familias y pueblos. La Iglesia latinoamericana tiene una original piedad mariana moderna de raíz ibérica y rostro mestizo, que no se gestó directamente del cristianismo antiguo ni de la cristiandad medieval. Desde 1531 el rostro moreno de *la Virgen de Guadalupe* lleva a su pueblo en la pupila de sus ojos. Desde 1717 el rostro negro de *Nuestra Señora Aparecida* acerca a la fuente de la Vida plena. Los diversos rostros y las figuras inculturadas de la única Madre de Dios en tantas imágenes y advocaciones muestran el amor de Dios manifestado en Cristo y en María a los más pobres de los pobres. Desde 1620 el pueblo del noroeste y de nuestra tierra ama y venera a *la Virgen del Valle*.

34 Cf. Alexandre Awi Mello, *Ella es mi mamá. Encuentros del Papa Francisco con María* (Buenos Aires: *Patris*, 2014); *María – Iglesia: Madre del Pueblo misionero. El Papa Francisco y la piedad popular mariana a partir del contexto teológico-pastoral latinoamericano* (Buenos Aires: Agape, 2019).

35 Cf. Carlos M. Galli, *La mariología del Papa Francisco. Cristo, María, la Iglesia y los pueblos* (Buenos Aires: Agape, 2018).

En 2016, en el discurso dirigido a los Obispos en su visita pastoral a México, Francisco se refirió al intercambio de miradas que se da entre el pueblo y *La Morenita*. Confesó que había reflexionado mucho sobre el misterio de esa mirada y deseaba mirarla y ser alcanzado por la ternura de sus ojos.

«Sé que mirando los ojos de la Virgen alcanzo la mirada de vuestra gente que, en Ella, ha aprendido a manifestarse. Sé que ninguna otra voz puede hablar así tan profundamente del corazón mexicano como me puede hablar la Virgen; Ella custodia sus más altos deseos, sus más recónditas esperanzas; Ella recoge sus alegrías y sus lágrimas; Ella comprende sus numerosos idiomas y les responde con ternura de Madre porque son sus propios hijos... Como hizo San Juan Diego y lo hicieron las sucesivas generaciones de los hijos de la Guadalupana, *también el Papa cultivaba desde hace tiempo el deseo de mirarla. Más aún, quería yo mismo ser alcanzado por su mirada materna*. He reflexionado mucho sobre el misterio de esta mirada y les ruego que acojan lo que brota de mi corazón de Pastor en este momento. Ante todo, la *Virgen Morenita* nos enseña que la única fuerza capaz de conquistar el corazón de los hombres es la ternura de Dios. Aquello que encanta y atrae, aquello que dobllega y vence, aquello que abre y desencadena no es la fuerza de los instrumentos o la dureza de la ley, sino la debilidad omnipotente del amor divino, que es la fuerza irresistible de su dulzura y la promesa irreversible de su misericordia».³⁶

La fe conduce a *mirar y ser mirado, tocar y ser tocado, abrazar y ser abrazado por el Señor y por la Virgen*. En su condescendencia, manifestada en la Encarnación, Dios quiere que experimentemos su amor y le amemos de modo connatural con nuestra humanidad. La lógica de la mirada y el contacto inspira el estilo pastoral del Papa. Todos necesitamos ser mirados, escuchados y abrazados con amor. En la homilía de la Misa de la Madre de Dios del 1 de enero de 2019 el Papa invitó a dejarse amar por María promoviendo tres actitudes: *dejémonos mirar, abrazar y tomar de la mano por María*.³⁷

36 Francisco, «Con coraje profético. Discurso a los Obispos de México», *L'Osservatore romano*, 28/2/2016, 3.

37 Francisco, «Homilía en la Santa Misa en la Solemnidad de Santa María, Madre de Dios», *Ephemerides Mariologicae* 69 (2019): 445-447.

7. Hacer teología en la escuela de María: meditar en el corazón

¿Cómo enseña la Madre de Dios a hacer teología? Nos ayuda de muchas maneras, como sentimos durante la formación inicial y permanente. Señalo tres círculos concéntricos: *expresa el amor entrañable de Dios; modela y sostiene nuestra fe; enseña a meditar los misterios desde el corazón.*

«Dios es rico en misericordia» (EF 2,4). *La Misericordia es el principio hermenéutico del pontificado de Francisco.*³⁸ Ante la crisis de fe, proclama *la revolución de la ternura* iniciada con la Encarnación. Esa frase tiene fundamentos trinitarios, cristológicos y mariológicos. En los años ochenta el Padre Bergoglio gestó esa expresión contemplando la imagen de *La Piedad*. Recordaba que en el siglo XV la Piedad se representaba con la figura de una Madre con muchos hijos y en el XVI se comenzó a representar con la de la Madre compasiva con el Hijo muerto sobre sus rodillas, pero con el rostro sereno por la esperanza de la resurrección. «La Piedad es una expresión cualificada de la revolución de la ternura con que Dios quiso salvar al hombre».³⁹ Siendo arzobispo de Buenos Aires, en sus mensajes navideños Bergoglio contemplaba la imagen del Niño Jesús y decía: *Dios es ternura.*

La misericordia de Dios nos llega a través de la ternura maternal de María y de la Iglesia. En el corazón de la Madre se perciben «las entrañas de misericordia de nuestro Dios» (Lc 1,78). Nuestros pueblos «encuentran la ternura y el amor de Dios en el rostro de María» (A 265). Desde antiguo ella es invocada como *Madre de la misericordia*, un título cargado de significado.⁴⁰ La Virgen ampara y cuida a sus hijos e hijas en las necesidades y angustias. Con su sen-

38 Cf. Walter Kasper, *La misericordia* (Santander: Sal Terrae, 2012); *Testimone della misericordia* (Milano: Garzanti, 2015); Carlos M. Galli, «Revolución de la ternura y reforma de la Iglesia», *Medellín* 170 (2018): 73-108.

39 Cf. Jorge M. Bergoglio, *Reflexiones espirituales sobre la vida apostólica* (1987) (Bilbao: Mensajero, 2013), 245.

40 Cf. Salvatore M. Perrella, «*Mater Misericordiae*», *Marianum* 189/190 (2016): 171-230.

sibilidad llega a quienes necesitan el amor misericordioso de una madre. La ternura de la *Theotokos* infunde una nota de dulzura.

En 1974 san Pablo VI enseñó que María «ofrece el modelo perfecto del discípulo del Señor» (MC 37). Entonces se comenzó a nombrar a María, la Madre, como discípula de Jesús, su Hijo. En 1997 san Juan Pablo II dijo que María es «la primera creyente» (RMa 26) y está unida a Jesús por la fe. «María está en contacto con la verdad de su Hijo únicamente en la fe y por la fe» (RMa 17) y, por esa misma fe, «mantiene la unión con su Hijo hasta la cruz» (RMa 18). Su mirada creyente la convierte en un testigo especial de su Persona y su obra. Por eso la Iglesia, comunidad creyente, «desde el primer momento. “miró” a María a través de Jesús, como “miró” a Jesús a través de María» (RMa 26).

La fe de María es modelo y sostén de la fe de toda la Iglesia y de cada uno. En el instante de su sí María es Israel en persona, la Iglesia en persona y lo es como persona. Esa relación es identidad en la diferencia y diferencia en la identidad. La clave del misterio es otro principio paradójico: María es una persona singular, y, al mismo tiempo, representa a la Iglesia en su totalidad histórica – escatológica. Cuanto más una persona representa a una comunidad, tanto más es una cosa y la otra, idéntica con la realidad representada y, a la vez, diferente de aquella por su individualidad.⁴¹ María, siendo plenamente ella misma, es la persona relacional que representa plenamente la fe de toda la Iglesia.

En la Anunciación María cree la Palabra de Dios y se entrega a su voluntad - *credere in Deum* - respondiendo: «Yo soy la servidora del Señor, que se cumpla en mí lo que has dicho» (Lc 1,38). Por la fe María engendra al Hijo en su corazón y en su seno, y Dios comienza a hacer grandes cosas en ella (Lc 1,49). Por su fe un Niño nos ha nacido, un Hijo se nos ha dado. En la Visitación, Isabel proclama la bienaventuranza de la fe: «Feliz de ti por haber creído que se cum-

41 Cf. Karl Heinz Menke, *Stellvertretung* (Einsiedeln: Johannes, 1997), 31.

plirá lo que te fue anunciado de parte del Señor» (Lc 1,45). Desde entonces todas las generaciones la llamamos “feliz” (Lc 1,48). Ella es la *madre de los creyentes*, que cuida la vida y la fe de sus hijos e hijas. Ella es «perfecta discípula y pedagoga de la evangelización» (A 1), según una frase que reúne dos títulos marianos del Documento de Puebla: «perfecta discípula» (DP 296) y «pedagoga del Evangelio» (DP 290). «Detenemos la mirada en María y reconocemos en ella una imagen perfecta de la discípula misionera» (A 364).

La fe de la Madre de Dios manifiesta que ella es «pura criatura racional» - un ser humano - como afirmó santo Tomás de Aquino al explicar el tipo de culto que se debe a la Virgen (cf. ST III, 25, 5c: *pure creature*). A mediados del siglo XX hubo varios pioneros en reflexionar sobre la fe de María. En el ámbito bíblico Lucien Deiss caracterizó su fe con relación a Abraham, padre de los creyentes.⁴² En el nivel sistemático Romano Guardini publicó una pequeña obra titulada *La Madre del Señor*. Allí se distanció tanto del superlativo como de la subestimación y enfatizó que ella es una criatura, un ser humano común, no una diosa-madre o un ser sobrehumano. María no llegó *a priori* a la plenitud, sino que fue creciendo en la fe, sobre todo en la relación con su Hijo, y recorrió un itinerario creyente para comprender el diseño de Dios. La peculiaridad de la entrega mariana es la de «la fe que persevera en lo incomprensible, aguardando a que llegue la luz de Dios». ⁴³ Guardini aplicó al misterio mariano, de forma tácita, su teoría de los opuestos y unió en la Virgen la cercanía y la distancia. «En la relación con su Hijo, aún en medio de la más entrañable confianza, debió de haber una distancia, una cierta falta de comprensión, que también se manifiesta en algunos relatos evangélicos». ⁴⁴

La tradición cristiana enseña a leer, contemplar y meditar en la escuela de María. Muchos iconos la representan leyendo sentada en

42 Cf. Lucien Deiss, *María, hija de Sión* (Bilbao: Cristiandad, 1964), 27-51.

43 Romano Guardini, *La Madre del Señor* (Madrid: Guadarrama, 1965), 71.

44 Romano Guardini, *La Madre del Señor ...* 64.

la escena de la Anunciación, con un libro de las Escrituras sobre las rodillas. Ella es lectora y lectura del Libro, que se resume en Jesús, la Palabra de Dios.⁴⁵ Ella escucha, lee, cree, medita, reza pensando y piensa rezando. Lucas señala dos veces esa cualidad de su corazón orante ante el misterio de Jesús. Ante el Niño acostado en el pesebre se conjugan la alabanza de los ángeles, la visita de los pastores y la admiración de los testigos. El evangelista agrega: «*Por su lado, María guardaba todas estas cosas meditándolas en su corazón*» (Lc 2,19). Una frase similar se halla cuando se narra que Jesús regresa con sus padres a Nazaret después del viaje a Jerusalén. «*Su Madre conservaba estas cosas en su corazón*» (Lc 2,51). Los verbos allí usados surgen de la raíz *τήρειν terein*. Son: *συντήρειν sunterein* y *διατήρειν diaterein*, que significan guardar con cuidado, registrar, recordar lo que sucede, tanto las palabras escuchadas como los hechos vistos.

María es testigo de los acontecimientos y hace memoria del paso de Dios en la historia, como canta en el *Magnificat* (Lc 1,46-56). Pero ella no sólo guardaba, sino que también meditaba. El verbo empleado es *συμβάλλειν sumballein*, que significa recoger, reunir. Simbolizar, en su sentido original, es juntar partes, unir fragmentos, relacionar aspectos, comparar interiormente, combinar asociando. Ella rumiaba las maravillas de Dios en su corazón, desde ese centro interior de la persona que une inteligencia, voluntad y sentimiento. Desde allí avanzó en la comprensión de lo que vivía desde la fe. «No se trata de un recuerdo melancólico de un pasado perdido, sino de la memoria del contenido vivo de la fe... María comprende lo que ha visto y oído. María no interpreta con su entendimiento, sino con su voluntad y su afectividad: con el corazón» (*καρδιά*).⁴⁶ *La Virgen creyó y meditó*. En ella se dan los dos aspectos de la fe que generan la teología: creer y entender, asentir y pensar, confiar y meditar, aceptar y comprender. Así avanzó en la peregrinación de la fe y

45 Cf. Jean Leclercq, «María, lectura de Cristo» en *Consideraciones monásticas sobre Cristo en la Edad Media* (Bilbao: DDB, 1999), 43-56.

46 François Bovon, *El Evangelio según san Lucas. Lc 1-9*. Vol. I (Salamanca: Sígueme, 1995), 190-191.

desde su corazón nos enseña a hacer teología. María es el símbolo de la teología como sabiduría del corazón y corazón de la sabiduría.

2020 quedará en la historia como el año de la pandemia del COVID-19. Pero deseo recordar que también es el Año de la Palabra de Dios y el Año Mariano Nacional. Es un tiempo oportuno para meditar lo que nos enseña el Vaticano II sobre el progreso en el conocimiento de la Palabra de Dios.

«... (la Iglesia) va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, que las meditan en su corazón (cf. Lc 2,19.51), ya por la percepción íntima que experimentan de las cosas espirituales, ya por el anuncio de aquellos que, junto con la sucesión en el ministerio episcopal, recibieron el carisma cierto de la verdad» (DV 8).

Con este trasfondo, que evoca la tradición de la Iglesia acerca de la comprensión de la Palabra de Dios, resumo la paradoja que nos interpela para correr el riesgo de creer y caminar humildemente en el estudio de la teología. La pequeña lámpara de la fe nos hace ver con los ojos de Jesús, Luz de Luz, y nos permite mirar lejos, aprender y meditar juntos, acompañar y dejar que nos acompañen, dar un paso nuevo cada día. Nos guía María, la aurora del Evangelio, la estrella de la evangelización, la Madre que guardó la fe en su Hijo en el primer sábado santo de la historia. Por eso cantamos: *¡Cuando la noche se acerca y se oscurece la fe, Madre de todos los hombres enséñanos a decir Amén!*

Amén es la primera palabra de este año académico 2020 y será la última al terminar el ciclo lectivo.

Bibliografía

- Borghesi, Massimo, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale. Dialettica e mistica*. Milano: Jaca Book, 2017.
- Galli, Carlos María, «El "retorno" del "Pueblo de Dios"» en Virginia R. Azcuy; José C. Caamaño; Carlos M. Galli, *La Eclesiología del*

- Concilio Vaticano II*. Buenos Aires: Agape – Facultad de Teología UCA, 2015, 405-471.
- Gil, Fernando, «El tiempo es el mensajero de Dios. Esbozos para una teología de la historia del Papa Francisco», en *En el Camino de Emaus: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología. Buenos Aires: Agape libros, 2017, 61-100.
- Gilbert, Paul, *Le ragioni della sapienza*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2010.
- González de Cardedal, Olegario, *El rostro de Cristo*. Madrid: Encuentro, 2012.
- Greisch, Jean, *Le buisson ardent et les lumieres de la raison II*. Paris: Cerf, 2002.
- Guardini, Romano, *La Madre del Señor*. Madrid: Guadarrama, 1965.
- Kasper, Walter, *La misericordia*. Santander: Sal Terrae, 2012.
- Lafont, Ghislain, *Petit essai sur le temps du pape Francois*. Paris: Cerf, 2017.
- Marion, Jean-Luc, «La fede e la ragione» en *Creder e vedere*. Torino: Lindau, 2012.
- Menke, Karl Heinz, *Stellvertretung*. Einsiedeln: Johannes, 1997.
- Narvaja, José Luis, «Miguel Ángel Fiorito. Una riflessione sulla religiosità popolare nell'ambiente di Jorge Mario Bergoglio», *La Civiltà Cattolica* 4027 (2018): 15-93; 181-274.
- Pérez del Viso, Ignacio, «El riesgo de creer en Dios», *Criterio* 2462 (2019): 35-38.
- Pseudo Dionisio Areopagita, *Teología mística I,1*. Madrid: BAC, 1995.
- Scannone, Juan Carlos, *La teología del pueblo*. Santander: Sal Terrae, 2017.
- Sobrino, Jon, *Jesucristo liberador*. Madrid: Trotta, 1993.
- Theobald, Christoph, *La lezione di teología*. Bologna: EDB, 2014.
- Waldenfels, Hans, *La svolta. Lo stile della Chiesa al tempo di papa Francesco*. Bologna: EDB, 2018.
- Wust, Peter, *Ungewissheit und Wagnis*. München: J. Küsel, 1946.

Nuevas propuestas para la investigación sobre el Jesús histórico: El Jesús Recordado de James Dunn (I)

LUCAS FIGUEROA*

Instituto Santo Cura de Ars – Mercedes – Argentina

figue_64@hotmail.com

Recibido 05.06.2020/ Aprobado 20.06.2020

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.57.132.2020.p41-62>

RESUMEN

La obra de James Dunn que se intitula Jesús Recordado: el cristianismo en sus comienzos (I) -primer volumen de su investigación sobre el primitivo cristianismo- invita a repensar la investigación del Jesús histórico desde una mejor precisión en el objeto de estudio, desde un paradigma distintivo en la historia de la *Quest* y desde una metodología que se alumbró desde ese cambio paradigmático. Para mostrar la importancia de estos tres cambios, el autor necesita poner de manifiesto ciertas tendencias que, en la historia de la investigación, dándose en los diversos investigadores incitan a proponer un camino de equilibrio. En este primer artículo nos dedicamos a introducirnos en esta temática para poder -en un planificado segundo artículo- hacer una demostración de las perspectivas que abre el autor inglés con sus aportaciones.

Palabras clave: Investigación sobre la vida de Jesús; Revelación; Historia; Fe; Hermenéutica; Paradigma

News Approaches for the Study of the Historical Jesus: The Jesus Remembered by James Dunn

ABSTRACT

James Dunn's work entitled Jesus Remembered: Christianity in the Making (I) – first volume of his investigation of early Christianity – invites us to rethink the

* El autor es Director de Estudios del Instituto Sacerdotal Santo Cura de Ars.

investigation of the historical Jesus from a better precision in the object of study, from a distinctive paradigm in the history of the Quest and from a methodology that is illuminated from that paradigmatic change. To show the importance of these three changes, the author needs to bring light into certain tendencies that, being present in the Quest's researchers, call for a more balanced path. In this first article we will focus on developing the theme – in order to, in a following second article, – approach the different perspectives presented by the English author.

Keywords: Quest; Revelation; History; Truth; Hermeneutics; Paradigm

1. Introducción

Quienes hemos ingresado en la apasionante lectura acerca de la investigación histórica sobre la vida de Jesús, nos hemos encontrado con tal variedad de resultados como intentos de reconstruir su fisonomía histórica.¹ Así rezaba de un modo genial Albert Schweitzer en la gran recensión sobre la investigación hasta comienzos del siglo XX:

«La investigación sobre la vida de Jesús ha seguido un proceso muy curioso. Su intención inicial fue salir al encuentro del Jesús histórico; pensaba que, una vez encontrado, podría presentarlo a los hombres de nuestra época tal y como él era, es decir, como maestro y salvador. Los investigadores soltaron las amarras con que se había atado a Jesús desde hacía siglos en los muros de la doctrina eclesial; su alegría fue indescriptible al ver que la personalidad de Jesús volvía a recobrar la vida y el movimiento y que el hombre histórico Jesús se iba acercando a ellos. Pero Jesús no se paró; atravesando las fronteras de nuestra época, volvió tranquilamente a la suya. Lo que ha llenado de sorpresa y de temor a la teología de las últimas décadas ha sido precisamente que, a pesar de sus esfuerzos por interpretar e incluso violentar los textos, ha sido incapaz de mantener a Jesús en nuestra época; ha tenido que resignarse a verlo pasar.

¹ De esta manera lo refiere James Dunn: «[...] en lo concerniente a la búsqueda del Jesús histórico, sus resultados, sobre todo cuando los diversos Jesuses de la búsqueda neoliberal son incluidos, no hacen sino confirmar el fracaso de la metodología histórica tradicional. La simple y triste realidad es que los investigadores de los evangelios y los buscadores del Jesús histórico han llegado a resultados discrepantes. Los especialistas parecen incapaces de coincidir en más que en unos cuantos hechos básicos y generalizaciones; respecto a cuestiones y textos específicos no se ha alcanzado ningún acuerdo. El largo debate desarrollado a partir de los años sesenta sobre los criterios para reconocer las auténticas palabras de Jesús ha sido bastante estéril, y más en lo tocante a la aplicación de esos criterios. Todo esto se ve como demostración de las deficiencias del método histórico en su concepción tradicional y como confirmación añadida de la inviabilidad de la antigua búsqueda. [...] Así las cosas, ¿cabe esperar que la "búsqueda del Jesús histórico" se vea alguna vez coronada con el éxito?». James D.G. Dunn, *Jesús Recordado: El cristianismo en sus comienzos (I)* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2009), 132.

Jesús volvió a su propia época con la misma necesidad con la que vuelve el péndulo a su posición inicial cuando lo dejan libre».²

El problema de traer a Jesús a nuestra época no contaba con la probabilidad de que los métodos históricos usados llevaran a la consecución de fines con petición de principio.

Si esa era la situación con respecto a la investigación hasta comienzos del siglo XX, ciertamente los avances nos dieron elementos para considerar a Jesús, incluso con la lucidez de separar al Jesús histórico del Jesús que caminó en galilea con la urgente proclamación del Reino (en palabras de Meier: «*el Jesús histórico no es el Jesús real y el Jesús real no es el Jesús histórico*»), aunque a los fines prácticos el centro de interés esté en el Jesús histórico.³ Sin embargo, subyace una cuestión que nos parece capital en la investigación sobre la historia de Jesús ya que hace al enfrentamiento de los polos que generan una situación dificultosa: la Fe y la Historia. En el presente texto trataremos de mirar esta polaridad que representa una gran problemática a la hora de ir a los textos sagrados con la perspectiva de los métodos puramente históricos o con la desnudez de una fe que reniega de cualquier avance que ponga en vilo su propia mirada.

Ciertamente, las dificultades de la polaridad historia-fe pueden extrapolarse en una dialéctica irreductible, o puede mirarse desde una posibilidad hermenéutica que dé paso a un diálogo fructuoso. Es el segundo caso el que, en último término, se dio en la Revelación cristiana. Esa será nuestra primera aproximación.

² Albert Schweitzer, *Investigación sobre la vida de Jesús (II)* (Valencia: Edicep, 2002), 673-674.

³ John P. Meier, *Un judío marginal: Nueva visión del Jesús histórico (I). Las raíces del problema y la persona* (Verbo Divino: Navarra, 2013), 47.

1.1. La Fe y la Historia en la Sagrada Revelación

Cuando hablamos de Revelación no nos referimos a la llamada revelación natural que se entiende posible desde el orden de lo creado, sino aquella de origen sobrenatural que se da en la historia. Es la voluntad divina manifestada en las *mirabilia Dei*. Éstas son objeto de nuestra atención. Dichas maravillas obradas por Dios en el marco de la historia de los hombres nos hacen descubrir su voluntad y con ella, algo de su Misterio. Para que la Revelación (llamada sobrenatural) pueda ser posible es necesaria la palabra y con la palabra, la interpretación, es decir, la mirada capaz de descubrir en la acción obrada por Dios en la historia un horizonte de sentido más hondo que el simple sucederse de los acontecimientos.

Es lógico, en el Antiguo Testamento, encontrar en la interpretación profética —como en la sapiencial— de los acontecimientos una perspectiva que es capaz de descubrir en los hechos históricos una densidad nueva que convierte al suceso en un desvelarse de Dios. La historia puede convertirse, entonces, en el lugar donde Dios se manifiesta y la interpretación profética en la capacidad hermenéutica para que el acontecimiento no se pierda en el olvido, sino que ingrese a ser parte de una tradición que los reconocerá, los transmitirá y hará posible a la comunidad creyente el reconocimiento de que esos acontecimientos tienen la densidad propia de la revelación divina. Interpretados y reconocidos por la comunidad serán acontecimientos que susciten fe histórica.

Si hablamos de la capacidad de la palabra profética para mirar el pasado y descubrir en él la acción divina, no podemos perder de vista su función proléptica: la palabra se abre al futuro en el díplico promesa-cumplimiento. El Nuevo Testamento afirma que el sí de las promesas se dio en Jesús de Nazaret.

Es en esta conjunción de hechos y palabras donde reside el corazón de la Revelación. Es en la historia misma donde Dios se revela y los creyentes advierten su revelarse. La polaridad fe-historia está en el corazón de la revelación: Es la conciencia creyente —a través

de la experiencia histórica — la que logra encontrar significatividad salvífica, y por tanto revelación, en los hechos históricos. Y, a su vez, son los hechos de la historia los que permiten interpretar — a los ojos de la fe — la intervención divina.

Esta conformación da a lugar a la fe y a la transmisión de la fe a través de tradiciones y textos. De este modo, se da la existencia de una transmisión creyente que se materializa en textos confesionales. El problema aparece a la hora de la investigación de dicha historia, de su tradición y de los textos que se fueron cristalizando en torno a ellas. La cuestión que surge es, entonces cómo acceder a este tipo de investigación.

La labor histórica ha encontrado en la polaridad *fe-historia* un obstáculo de difícil superación. La historia como lugar de la revelación presenta una profunda dificultad cuando se trata de acceder desde los métodos de la historiografía moderna a la historia de Jesús, pues ésta no se nos presenta en las condiciones que el historiador moderno hubiese deseado y, desde la necesidad de una fe que pretende anclar su credibilidad en la historia del Galileo, éste no es un tema menor. Esta dificultad se manifiesta en posiciones contrapuestas en la investigación, con la consecuente opción en torno a la fe en Jesús o la posibilidad de reconocer históricamente su figura como potencialidades excluyentes.⁴

4 Testimonio de esto es la afirmación de la Comisión Teológica Internacional: «Durante los últimos siglos, la investigación histórica sobre Jesús ha sido dirigida más de una vez contra el dogma cristológico. Esta actitud antidogmática no es en sí misma, sin embargo, un postulado necesario del buen uso del método histórico-crítico. Dentro de los límites de la investigación exegética es ciertamente legítimo reconstruir una imagen puramente histórica de Jesús o bien —para decirlo en forma más realista— poner en evidencia y verificar los hechos que se refieren a la existencia histórica de Jesús.

Algunos, por el contrario, han querido presentar imágenes de Jesús eliminando los testimonios de las comunidades primitivas, testimonios de los cuales proceden los evangelios. Creían, de este modo, adoptar una visión histórica completa y estricta. Pero dichos investigadores se basan, explícita o implícitamente, en prejuicios filosóficos, más o menos extendidos, acerca de lo que en la actualidad se espera del hombre ideal. Otros se dejan llevar por sospechas psicológicas con respecto a la conciencia de Jesús». Comisión Teológica Internacional, *Cuestiones selectas de cristología* (1979): 1.2, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1979_cristologia_sp.html

1.2. Los resultados de una relación complicada: el modo de análisis de la Quest en J. Dunn

Estamos acostumbrados a mirar la historia de la Quest desde la disposición ternaria de *Old Quest*, *New Quest* y *Third Quest*.⁵ Este modo de observar la historia de la investigación nos hace aparecer a la imaginación una especie de evolución superadora en cada una de las etapas ulteriores de dicha labor historiográfica. Cada una de las “capas” posteriores parece habernos agregado algo que habíamos dejado de lado en la investigación anterior: sea la cuestión teológica; la disgregación total de la relación identitaria de Jesús, su cultura anterior y su legado posterior; la necesidad de la interdisciplinariedad en una labor así, etc. Lo que es cierto, es que acostumbrados, podemos perder una mirada global que esté atenta a las realidades recurrentes de cada una de esas etapas. Algunos investigadores nos han alertado de los problemas de la división ternaria de la investigación.⁶

El profesor James Dunn, sin hacer una crítica explícita al modelo de las tres etapas de la investigación histórica sobre la vida de Jesús, elige otro camino —a nuestro parecer— más fructuoso, ya que permite descubrir patrones entre etapas y, aunque ese no sea el principal objetivo de su modo de lectura, hace posible aunar voces separadas por la observación ternaria. Por otra parte, y ese sí es un objetivo explícito del autor, nos ayuda a descubrir ciertas tendencias (*tendenzen*) que logran mostrar a las claras la importancia de los presupuestos metodológicos en la labor investigativa.

5 Algunos investigadores, incluso, ya empiezan a hablar de una *Fourth Quest*: Ernst Baasland, «Fourth Quest? What Did Jesus Really Want?», in *Handbook for the study of the historical Jesus*, ed. Tom Holmén y Stanley E. Porter (Boston: Brill, 2011), 31-56.

6 Cf. Fernando Bermejo Rubio, «Historiografía, exégesis e ideología. La ficción contemporánea de las “Tres Búsquedas” del Jesús histórico (I)», *Revista catalana de teología XXX/2* (2005): 349-406. «Historiografía, exégesis e ideología. La ficción contemporánea de las “Tres Búsquedas” del Jesús Histórico (II)», *Revista catalana de teología XXXI/1* (2006): 53-114; Cf. Dale C. Allison, «The secularizing of the historical Jesus», *Perspectives in religious studies* 27 (2000): 135-151.

No es importante para este artículo la descripción exhaustiva de dichas tendencias, sino su enunciación:

1. El alejamiento del dogma.⁷
2. El alejamiento de la historia.⁸

También es cierto, y muestra de manera más clara la importancia de las bases supuestas de la metodología utilizada en la labor crítica en cada una de las tendencias —aunque el mismo Dunn no lo haga—, que se puede descubrir en la historia de las búsquedas un alejamiento tanto del dogma como de la historia a la vez en algunos investigadores.⁹

En un cuadro podríamos descubrir a los autores que pueden ser enmarcados a lo largo de la investigación en cada una de las tendencias, sin ánimo de nombrar a todos —lo cual sería imposible—. ¹⁰

7 La apreciación de Jeremias ilustra este alejamiento: «Ahora bien, ¿no habría acertado Reimarus —al menos, de una manera fundamental— al afirmar que el Jesús histórico es distinto del Cristo que nos describen los evangelios, principalmente el evangelio de Juan? ¿Quién fue Jesús, realmente? A esta pregunta, trata de responder la investigación sobre la vida de Jesús, llevada a cabo por la época de la Ilustración. Es una investigación realizada por la teología liberal. Y, por cierto, con espíritu de lucha contra los dogmas de la iglesia. Toda esta investigación, que trata de llegar hasta el Jesús histórico, representa en el fondo el intento de liberarse del dogma. La consigna es "¡Volvamos al hombre Jesús!". La personalidad de ese Jesús, su religión, son lo decisivo ¡Y no el dogma cristológico!". Joachim Jeremias, *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento* (Salamanca: Ed. Sígueme, 2005⁶), 201.

8 La investigación histórica supuso una gran dificultad en el ámbito de la fe. La opción fue buscar un lugar donde la historia no "pudiese tocar al Jesús significativo". Como testimonio de esta elección aparece sin dudas Bultmann, pero no es el único que escoge este camino.

9 Cf. Lucas Figueroa, «Historia y Fe en la investigación sobre la vida de Jesús: El Jesús Recordado de James Dunn: Antecedentes y aportes» (Tesis de licenciatura, Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, 2013, 2018). 67-80.

10 Decimos tendencias (con el autor) porque no son propiamente un programa elegido por cada investigador, sino más bien ciertas propensiones a uno u otro alejamiento. Estas tipificaciones —como todas— seguramente hará perder de vista algunas perspectivas, pero demostrará una fecundidad muy importante. Cf. Dunn, *Jesús recordado*, 42.

Alejamiento del dogma	Alejamiento de la historia	Alejamiento de la historia y del dogma
<ul style="list-style-type: none"> • Hermann Samuel Reimarus • David Friedrich Strauss • Karl August Hase, Friedrich E. D. Schleiermacher y la escuela liberal • Albert Ritschl • Gerd Theissen • Richard Horsley • John D. Crossan y el Jesús seminar 	<ul style="list-style-type: none"> • Rudolf Bultmann • Albert Schweitzer • Karl Schmidt y Martin Dibelius • Ernst Käsemann • Günther Bornkamm • Joachim Jeremias • Aproximaciones literarias y narrativas 	<ul style="list-style-type: none"> • Bruno Bauer • Charles Dupuis y Constantine Volsney • J. M. Robertson • Peter Jensen • Andrzej Niemojewski • Christian P. Fuhrmann • Arthur Drews • Albert Kalthoff

2. En busca de las razones de los alejamientos

2.1 *Las razones del alejamiento del dogma. Las pretensiones de la historia científica: presupuestos y método.*

La tensión entre fe e historia se polarizó sobre todo con la llegada de la Ilustración (c. 1650-1780), etapa en la que la mayoría de los especialistas sitúan el comienzo de la “búsqueda del Jesús histórico”.¹¹

¹¹ Como testimonio paradigmático de esta cronología está la misma investigación de Albert Schweitzer, quien comienza con Reimarus. Cf. Albert Schweitzer, *Investigación sobre la vida de Jesús (I)* (Valencia: Edicep, 1990), 63.

La Ilustración se vio a sí misma como un movimiento en el que los hombres debían “liberarse” de lo que era percibido como su sometimiento a la autoridad establecida y a la tradición. El lema que Immanuel Kant propuso manifestaba esta necesidad de salir de una autoculpable incapacidad, radicada en la decisión de no servirse de la propia razón, sino de la guía de otro: *¡Sapere aude!* (atrévete a pensar).¹²

La base filosófica para tal movimiento la brinda René Descartes (1596-1650) al trazar el modelo analítico y al separar el espacio de la fe y el de las ciencias naturales con la división de la realidad en *res cogitans* y *res extensa*.¹³ Tal división hizo posible escindir la figura de Jesús en un hecho de la historia y en un postulado de la fe. Lo primero sería verificable y lo segundo quedaría a merced de la ilusión, del deseo, la ficción o el poder.¹⁴ Si la historia pertenece al mundo de la *res extensa*, al mundo material, sería objeto de las ciencias naturales y se le debe aplicar el método de aquellas: la duda sistemática. Se desarrolla un modelo para estudiar la historia de Jesús, el modelo de la investigación científica que nace a la luz de las nuevas ciencias emergentes.

Para la “búsqueda del Jesús histórico” el efecto más duradero de la “modernidad”¹⁵ ha sido la aplicación del paradigma científico a la historia, tratando de convertirla en una ciencia.¹⁶ Con la llegada

12 Cf. Immanuel Kant, *Filosofía de la historia* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2000), 25.

13 Cf. Dunn, *Jesús Recordado*, 54. Propiamente hablando, René Descartes no consideró el estudio histórico como algo importante. Sin embargo, al dar una consistencia teórica a la posterior división entre positivismo e idealismo, el primero —a través de las contribuciones de Locke— puso un especial énfasis en el conocimiento histórico. Cf. Robin G. Collingwood, *Idea de la historia* (México: Fondo de Cultura Económica, 2014³ (orig. 1946)), 126-142.

14 Cf. Olegario González de Cardedal, *Fundamentos de cristología I: el camino* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005), 161.

15 Dunn sostiene, sobre la base de un diálogo epistolar con David Bown, que la modernidad sobrevive a la ilustración y que ambos términos se utilizan en sentido estricto o en sentido amplio. En sentido estricto la ilustración denota un movimiento del siglo XVIII y el modernismo uno del siglo XX; pero en sentido amplio se igualan, y en ese sentido su influencia continúa en el presente en competencia con el posmodernismo. Esta concepción de la ilustración —en sentido amplio— es la que utiliza el autor inglés y también nosotros. Cf. James Dunn, *Jesús Recordado*, 54, nota al pie 4.

16 En la fase anterior, de la historia pre-científica según Bernard Lonergan, la función de la historia era de orden práctico: la comunidad puede funcionar como tal si tiene identidad, si

del siglo XIX y el surgimiento del método histórico, Leopold von Ranke aparece como el modelo de historiador y su frase, citada frecuentemente, *wie es eigentlich gewesen*¹⁷ – como realmente fue – será el paradigma de la investigación histórica. C. Langlois y C. Seignobos llevarán esta concepción al extremo en *Introduction aux études historiques*.¹⁸ De este modo, el método de la historia impulsado por los eruditos se convertirá en el instrumento para, a través del Cristo del dogma, llegar al Jesús del pasado: comenzaba el ascenso del método histórico-crítico y – como todo trabajo de investigación histórica tiene detrás de sí una teoría del conocimiento¹⁹ – su presupuesto era el positivismo histórico.²⁰

Una evaluación de la metodología permite presentar algunos presupuestos del método histórico:

- a. Hay en el pasado una objetividad que permite a la historia científica un tratamiento análogo a las ciencias naturales.
- b. El historiador puede ser completamente imparcial en el tratamiento de los hechos históricos.²¹
- c. La razón humana alcanza para determinar lo verdadero y lo falso.

se conoce a sí misma y se dedica a progresar o sobrevivir. La función de la historia sería la de proveer de ese conocimiento y dedicación. Este tipo de historia no puede ser calificada de ciencia. Cf. Bernard Lonergan, *Método en teología* (Salamanca: Sígueme, 2006⁴), 179. En el mismo sentido se pronuncia Ernst Troeltsch al afirmar que en la etapa anterior los hechos históricos se veían como un medio de ilustración, no de demostración. Cf. Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung Der Geschichtlichkeit Jesu Für Den Glauben* (Tübingen: Mohr, 1911): 9, <https://ia802708.us.archive.org/1/items/diebedeutungderg00troeuoft/diebedeutungderg00troeuoft.pdf>.

17 Cf. Bernard Lonergan, *Método en teología*, 179; cf. James Dunn, *Jesús Recordado*, 55; cf. John P. Meier, «El Jesús histórico: revisando conceptos» *Selecciones de teología* 123 (1992): 222.

18 Cf. Bernard Lonergan, *Método en teología*, 194.

19 Cf. Dunn, *Jesús Recordado*, 191.

20 Cf. Daniel Marguerat, «El Jesús histórico y el Cristo de la fe: ¿Una dicotomía pertinente?», *Selecciones de teología* 51 (2012): 22. Habría que resaltar que, como concepción metodológica, el positivismo histórico intentaba conocer la historia en dos etapas. La primera consistía en el conocimiento de los hechos; y la segunda, en el descubrimiento de leyes generales del acontecer histórico. Los historiadores solo tomaron parte en la primera parte del programa. Cf. Robin Collingwood, *Idea De La Historia*, 203.

21 *Ibid.*, 204.

- d. La idea, difundida mayoritariamente, de que el mundo es como una intrincada máquina sujeta a leyes inmutables, un sistema cerrado de causa y efecto.²²

Estos presupuestos darían lugar a algunas bases metodológicas que se aplicarían en las labores de los historiadores:

- La *analogía* permitía que se considerara que todo lo que ha sucedido en el pasado debe suceder en el presente, porque en el mundo las cosas deben funcionar siempre igual. Ciertamente, los milagros – por poner un ejemplo claro – debían pasar por una fuerte racionalización que explicara hechos asombrosos que no suceden en la historia común de los hombres.
- La búsqueda de objetividad, que residía en los presupuestos de la razón como medida de lo verdadero y en la idea de imparcialidad en el trabajo del historiador, debía llegar a los hechos tal como habían sucedido. Esta posibilidad de objetividad era la condición de posibilidad de la reconstrucción histórica, pues de ella dependía que las verdades históricas – que no eran necesarias sino contingentes – fueran las más probables, lo que a fines prácticos sentenciaban la verdad de un acontecimiento.
- La aplicación del estudio de los textos históricos debía llevarse a cabo al modo de las ciencias empíricas: así como los científicos tenían sus herramientas para tratar de producir conocimiento, el encuentro con los textos bíblicos debía ser abordado con los “escalpelos” del método histórico-crítico. La imagen resultante será la de unos textos expuestos a una especie de autopsia historicista. Esta autopsia tenía que tocar todo lo referente a la causalidad de los hechos, pues ellos están conformados por causas correlativas.

Con estos presupuestos y con tal base metodológica la lectura de los textos bíblicos estaba destinada a una fuerte transformación, pues ya no era la fe el vehículo de lectura sino las apreciaciones de

22 Cf. Dunn, *Jesús Recordado*, 55-56.

los métodos historicistas y la necesidad de quitar la figura de Jesús de las cadenas que la iglesia le había impuesto. Además, desde esta perspectiva, cuando estos métodos se aplican a la figura histórica de Jesús parece emerger una norma para poder comprender qué es lo que hay en los textos que hablan del nazareno: El Jesús histórico se convertiría en una “nueva *norma normans*” para entender los evangelios y la verdadera figura del Jesús real.

2.2. Las razones del alejamiento de la historia: la búsqueda de lugar seguro para la fe

La investigación histórica de la figura de Jesús muestra, como sabemos, un camino sinuoso y lleno de dificultades, concurrencias y contradicciones. Dicho sendero tiene como base los presupuestos del método histórico-crítico. La aplicación estricta de dicho método supuso una gran dificultad para aquellos que deseaban mantener alguna posición de fe, y derivó en un alejamiento de la historia, ciertamente menos publicitado que el anterior.²³

El camino no era nuevo: ya lo había ensayado Lessing al proponer “verdades necesarias” que se aplicasen a la Revelación. Estas verdades eran inmutables y evidentes para todos los hombres sensatos que no requerían buscar en la historia su confirmación. Tal concepción hizo que el autor expusiera la crítica ilustrada más contundente del cristianismo al afirmar que “*las verdades históricas contingentes nunca pueden llegar a convertirse en la prueba de las verdades de razón necesarias*”.²⁴ Y es que, para él, la revelación es un punto importante en la historia de la educación del género humano, el cual avanzaría en una religión natural. Esta teoría no estaba destinada a perdurar durante mucho tiempo —ya la criticarían Locke y

23 Cf. *ibíd.*, 99-105.

24 Cf. John M. McDermott, «Historia», en *Diccionario de teología fundamental*, ed. René Latourelle, Rino Fisichella y Salvador Pie Ninot (Madrid: San Pablo, 1992³), 572-573.

Kant —: el método histórico se mostraba arrasador y destructor de todo aquello que se pasaba por sus escalpelos.

Esta búsqueda de un lugar para que la fe no sufra los embates del método histórico será una influencia importante para Wilhelm Herrmann, uno de los maestros de Bultmann, y para Martin Kähler. Para Herrmann, que reconocía el valor del juicio histórico, se podía, sin embargo, encontrar en la “vida interior” de Jesús una base segura para la fe: «*Jesús mismo y su poder sobre el corazón es el principio vital de nuestra religión*». ²⁵ Esta afirmación ponía énfasis en la realidad y la fuerza de la experiencia religiosa frente a la concepción de la fe principalmente como dogma uniforme, y encontrará fuertes ecos en la teología de Bultmann y Barth. Sin embargo, la idea de la “vida interior de Jesús” como base para conseguir un espacio sin dificultades para la fe difícilmente podía resultar sustentable.

Otra opción, que tomaría toda su fuerza sobre todo desde la obra de Martin Kähler — *Der Sogenante Historische Jesus und der Geschichtliche Biblische Christus* — y luego, especialmente en Bultmann, consistió en aceptar el desafío de la crítica histórica y argumentar que para una “Vida de Jesús” no se dispone de fuentes adecuadas para el trabajo del historiador y que de la crítica histórica sólo se pueden concluir probabilidades. Por tanto, el presupuesto sobre el que se trabajó — que la fe podía sustentarse en el Jesús histórico — y la multiplicidad de reconstrucciones históricas a que se llegó, sólo sirvió para dificultar la fe, no para facilitarla. Esto exigía cambiar el supuesto histórico para apoyar la fe, pues ella no se puede sostener sobre la exactitud histórica: la fe solo puede vincularse al Cristo de la Biblia, él es el “lugar libre de peligros” desde donde la fe puede construir sus certezas. La distinción será entonces entre el Jesús histórico y el Cristo bíblico — el Jesús *historisch* y el Cristo *geschichtlich*. Esta hipótesis volverá a aparecer en la obra del profesor G.

²⁵ Wilhelm Herrmann, *The Communion of the Christian with God: Described on the Basis of Luther's Statements* (New York Williams & Norgate: G. P. Putnam's Sons, 1906² (orig. 1892)): 108 §14, <https://archive.org/details/communionofchris00herrich>.

Wobbermin,²⁶ quien sostenía en su estudio que el fundamento de la religión lo constituye el «*geschichtlicher Jesus*», es decir la influencia de aquella personalidad histórica en el transcurso del tiempo hasta la actualidad: lo que importa no es el Jesús histórico, sino su espíritu.²⁷

También Ernst Troeltsch, que a finales del siglo XIX había planteado las problemáticas del método histórico crítico²⁸ y que consideró «*que la necesidad intrínseca de la persona histórica de Jesús para la salvación sólo se plantea en relación con la idea que la ortodoxia de la Iglesia antigua tenía sobre la salvación, la autoridad y la misma Iglesia*»,²⁹ reconoció luego una aproximación social-psicológica en la que «*el elemento decisivo para determinar la significación de Jesús es... la necesidad que sienten las comunidades religiosas de un apoyo, un centro, un símbolo para su propia vida religiosa*».³⁰

Este camino que prometía un solo Cristo frente a los múltiples Jesús de las reconstrucciones históricas tomaría toda su fuerza en la escuela de Rudolf Bultmann. Es llamativo que quizás quien sea el teólogo más informado de la *Leben Jesu Forschiung* por aquella época, A. Schweitzer, también tome este camino reclamando una metafísi-

26 Georg Wobbermin, *Geschichte Und Historie in Der Religionswissenschaft. Uber Die Notwendigkeit, in Der Religionswissenschaft Zwischen Geschichte Und Historie Strenger Zu Unterscheiden, Als Gewohnlich Geschieht* (Tübingen, 1911).

27 Cf. Albert Schweitzer, *Investigación sobre la vida de Jesús (II)*, 573-574. Schweitzer, que en su obra desconoce a Kähler, critica estas distinciones de Wobbermin por considerarlas artificiosas. Afirma más adelante: «Hay que evitar, por consiguiente, identificar el espíritu de Jesús con el influjo de Jesús en la historia so pretexto de poder renunciar así al "*historischer Jesus*" y conservar el "*geschichtlicher Jesus*". Este artificio de la escolástica moderna no contribuye en ningún modo a solucionar el problema», 574.

28 Cf. Dunn, *Jesús Recordado*, 101-102. En un párrafo resume Dunn el corazón del problema: «El problema reside en que puesto que —como reconocía muy bien Troeltsch— todo en historia es, propiamente hablando, histórico, resulta imposible evitar los consiguientes estragos del método histórico como Troeltsch lo define. "Una vez aplicado a los estudios bíblicos y a la historia de la Iglesia, [el método histórico] es una levadura que todo lo altera y que acaba desintegrando la forma de todos los métodos teológicos anteriores"; "todo lo relativiza". En otras palabras, no hay nada en historia que no pueda ser sometido al escrutinio del método histórico-crítico ni, en consecuencia, quedar despojado de esa seguridad que la fe tanto valora. Por cambiar de metáfora: los ácidos empleados para eliminar las capas de suciedad y de retoques acumulados sobre el cuadro a lo largo del tiempo, no sólo destruyen esas capas, sino también la pintura original y hasta el lienzo mismo».

29 Cf. Troeltsch, *Die Bedeutung*, 19.

30 *Ibid.*, 42.

ca religiosa que resista los embates de los estudios históricos sobre Jesús y muestre la dificultad que los historiadores han tenido para conformar una figura histórica del Nazareno.³¹

2.3 La importancia de los métodos: alejamiento del dogma y de la historia

Un último camino a recorrer para descubrir la importancia de los presupuestos metodológicos en la consecución de los resultados viene conformado por la experiencia de dos movimientos, el hiper-criticismo de Bruno Bauer y el itinerario de algunos investigadores del método de la historia de las religiones.

En cuanto al primero de los autores, Bauer, nos encontramos con un ascenso por etapas de la negación histórica de Jesús que va emergiendo finalmente en sus últimas obras, especialmente en *Jesús y los césares* de 1877. Es interesante ver como la concepción de la forma de escritura de los evangelios y de las cartas paulinas lo llevan al escepticismo.

Para Bauer, los textos deben ser entendidos como una obra de arte que tiene su explicación en las creaciones de los artistas: la composición de los evangelios no debe ser entendida desde concepciones oscuras como “tradicición” o “tradiciones comunitarias”, sino que la obra debe ser explicada desde el autor mismo. El autor es la fuente de lo literario en los evangelios y también de su contenido. Así lo afirmarí en su *Crítica de la historia evangélica de los sinópticos*: «La tarea de la crítica – la última que podría serle planteada – es ahora evidentemente la de que, simultáneamente con la forma, también sea investigado el contenido: si él igualmente es de origen literario (*schriftstellerischen Ursprungs*) y creación libre de la autoconciencia (*freie Schöpfung des Selbstbewusstseyns*)». ³²

31 Cf. Lucas Figueroa, *Historia y fe*, 84-88.

32 Bruno Bauer, *Kritik der Evangelischen Geschichte der Synoptiker* (Leipzig: ed. Otto Bigard, 1846): XV <https://archive.org/stream/kritikderevange03bauegoog#page/n6/mode/2up>

Por eso, cuando luego se dedicó al análisis de la obra de Juan y al sopesar el texto Joánico con la obra Marcana, a la que consideraba como la obra de la que los demás dependían cayó en la cuenta de que si el texto de Marcos era una obra literaria — con sus tendencias e intereses — no tenía que guardar ninguna relación con los hechos reales. Como un castillo de naipes caería todo en un escepticismo histórico:

“Aunque la crítica histórica, como nosotros la hemos realizado anteriormente, nunca se ha servido de los denominados argumentos dogmáticos, por ejemplo, que éste o ese milagro es imposible, sin embargo en su resultado esa crítica constituye ya la crítica del dogma [...]. El dogma cristiano del Salvador es en sí mismo simultáneamente historia, a saber, la historia de su procedencia celeste, de su pasión y su resurrección; *esta historia ha sido presentada en los Evangelios como un curso real y empírico, pero nosotros mostramos que ella es sólo un dogma, sólo un producto ideal de la conciencia cristiana*. Así pues, hemos [...] reconducido simultáneamente el dogma a la autoconciencia, donde parece más seguramente radicada en la realidad y donde parece ser más inasequible a la duda”.³³ Y “La cuestión con la que nuestro tiempo tanto se ha ocupado, a saber, si Jesús es el Cristo histórico, la hemos respondido mostrando que todo lo que es el Cristo histórico, lo que de él se dice, lo que de él sabemos, pertenece al mundo de la representación (*Vorstellung*) y por cierto de la representación cristiana; así pues, *nada tiene que ver tampoco con un ser humano que pertenece al mundo real*. La cuestión ha sido respondida de tal modo, que ha sido anulada para el futuro”.³⁴

Por otro lado, el embate de los autores que han utilizado el método de la historia de las religiones es más largo de resumir. Sin embargo — por cuestiones de espacio e interés —, se pueden establecer dos concepciones: una mítica y otra simbólica. La primera de ellas sostiene que la figura de Jesús sería una “historización” de una idea central surgida necesariamente en alguna fase de la mitología. Los descubrimientos acerca de las religiones mistericas acercaron a muchos investigadores en este camino y la suposición común era la existencia de un ambiente religioso pasible de evolución al comien-

³³ Cf. Fernando Bermejo Rubio, «La negación de la historicidad de Jesús en Bruno Bauer» en *¿Existió Jesús realmente? El Jesús de la historia a debate*, ed. Antonio Piñeiro (Madrid: Editorial Raíces, 2008), 45.

³⁴ *Ibíd.*

zo de nuestra era. La comparación de las religiones y de su historia mítica parecía encajar también para el primitivo cristianismo y, además, daba fuerza a un método que permitía explicarlo todo. En este sentido, la negación de la historicidad de Jesús ayudaba a componer un marco general de las religiones que las características intrajudías del cristianismo se resistía a aceptar. Para acercar el comienzo del cristianismo al método comparativo era necesario introducir las leyes de la religión de Israel en el marco de las leyes evolutivas de todas las religiones y, para esto, la existencia de un monoteísmo así resultaba problemático. Para J. M. Robertson suponer que Jesús era un producto mítico, que tenía su origen en un politeísmo censurado por los sacerdotes de Israel, podía ser una explicación al nacimiento del cristianismo: destruido el templo, y con él el poder sacerdotal, el mito de Jesús podía ingresar al lugar de los dioses. El politeísmo larvado y secreto que habría encontrado su origen en la fuerza religiosa de todo politeísmo se abrió al mundo y era capaz de arrastrar politeísmos anteriores.

Por otro lado, el conjunto de teorías históricas que caracterizamos como simbólica, en cambio, comienza donde lo mítico había dejado espacio. Retomando el “mito Jesús” algunos investigadores encontraron el origen del cristianismo en su necesidad simbólica: Para William Smith el paso del mito a la historización resultaba inevitable pues el “mito Jesús” ofrecía una labor importante a favor del monoteísmo. En esto Smith caía en la negación de la historicidad de Jesús, pero por un camino contrario al de J. M. Robertson.

Otro autor, Albert Kaltoff, consideraba —en cambio— que Jesús era un símbolo de la construcción de la comunidad cristiana: según él, entre los esclavos y las masas populares del imperio —privadas de cualquier derecho— se fueron acumulando fuerzas dotadas de una tremenda carga explosiva. Paulatinamente, se fue formando en torno a esta situación un movimiento comunista que, con la influencia de los judíos pertenecientes a las masas proletarias, asumió caracteres mesiánico-apocalípticos. De esta manera, Cristo no es la causa eficiente del cristianismo sino su producto. Para este

autor, la fe en Cristo se convertía en el vehículo transmisor de las esperanzas mesiánicas a las masas populares y con su orientación futura conquistaba el corazón tanto de los que sufrían por el pasado, como de los que dudaban del presente: “*la muerte y la resurrección de Jesús son vivencias de la comunidad*”.³⁵

En todos los casos, la necesidad de sostener una concepción *a priori* – tanto en la conformación de los textos (Bauer), en la comparación de la historia de las religiones (Jesús mítico) o en la necesidad de una fuerza simbólica hipostasiada (Jesús simbólico) – transforma según la perspectiva las conclusiones de los eruditos. Ciertamente, nadie sostiene ya estas posiciones, pero son un modo claro de ver la fuerza de los presupuestos metodológicos en las conclusiones de los trabajos de investigación

3. La importancia de los presupuestos metodológicos en los resultados de la reconstrucción: los alejamientos exigen un acercamiento

Del camino trazado emerge una observación clara: los presupuestos invariablemente influyen profundamente en los resultados. Aun generando avances importantes en la investigación presentan dificultades a la hora de conjugar la perspectiva fiducial y el abordaje histórico. Además, la elección de una u otra perspectiva tiende a producir una tensión que termina diluyéndose en la elección de uno u otro polo, cuando en realidad la historia es importante para la revelación, pues es donde ésta tiene su *topos* y, a su vez, la fe es *fe histórica*, pues se da en ella y también la interpreta. Con lo señalado en los párrafos anteriores se deja ver que la elección por uno u otro polo no es gratuita.

La utilización de métodos puramente históricos puede quedar sujeta a postulados científicos que hagan perder de vista que

35 Cf. Albert Schweitzer, *Investigación Sobre La Vida De Jesús (II)*, 405.

Jesús produjo fe y que esa es la condición del acercamiento. Si Jesús hubiese sido un personaje insustancial no hubiera generado una corriente de fe como el que se registró al comienzo del movimiento cristiano y aun no tendrían sentido tantas reconstrucciones, con el interés que sigue suscitando. Olvidarse de eso es no hacer justicia a lo que sucedió históricamente. Además, teniendo en cuenta la densidad de lo histórico en su acontecer revelador la consideración de métodos puramente históricos será insuficiente. Como señala Hans Urs Von Balthasar: «...*hay que tener siempre bien claro hasta dónde llega el método filológico y arqueológico y en donde debe ser completado y superado por un método especial, adaptado a la peculiaridad de su objeto*». ³⁶

Por otra parte, la consideración de la fe por fuera de la historia o de su investigación, no hace justicia al Dios que se revela en ella. Pierde el *topos* mismo de la Revelación cristiana. La significatividad existencial es importante, pero para ser producida debe tener su explicación en donde Dios quiso revelarse: Nunca el cristianismo renunció a reconocer en el Resucitado al Crucificado ni escindió jamás su historia. Por esto siempre fue y sigue siendo importante para el creyente la historia de su Señor. La dificultad del nudo de la revelación para la teología no es algo que lleve a renunciar el camino sino, y más bien, una continua incitación, una provocación a acercarse — asintóticamente — al misterio de Dios en el lenguaje de una historia que invita a trascenderla.

¿Es posible pensar en una aproximación que respete la fe que se da históricamente y que a la vez respete la historia en la que se da la fe? El desafío que involucra la totalidad de la polaridad fe-historia debe acontecer en el diálogo que aloja el comunicarse divino. Si la historia es el lugar de la Revelación y la fe se da interpretando los hechos históricos, el camino evidentemente exige el trabajo hermenéutico. Los caminos, como siempre en teología, son provisionales, pero la obra de James Dunn nos invita a pensar ya no en una pola-

³⁶ Hans Urs von Balthasar, *Gloria, una estética teológica (I): La percepción de la forma* (Madrid, Ediciones Encuentro, 1985), 44.

ridad sino en un tríptico: fe-historia-hermenéutica. Esta mediación no aparece como un agregado, sino como una necesidad a la hora de pensar en el reconocimiento de la figura de Jesús.

Ya el primer encuentro con Jesús del que gozaron sus primeros seguidores requirió una cuestión interpretativa: ¿Quién es este que llama al seguimiento? Nosotros tenemos el testimonio de los seguidores, su interpretación de la persona, su involucrarse en la intimidad del Señor y, por tanto, el testimonio de su respuesta discipular: su fe. Lo que encontramos en los textos es el recuerdo de esa interpretación: el Jesús recordado. La pregunta para hacernos es cómo llegar lo más que podamos a reconocer ese testimonio y qué tipo de hermenéutica nos lo hace más cercano: Ahí encontraremos el valor de una obra como la del autor inglés.

Bibliografía

- Allison, Dale C. «The secularizing of the historical Jesus», *Perspectives in religious studies* 27 (2000): 131-51.
- Baasland, Ernst. «Fourth Quest? What did Jesus really want?», en *Handbook for the study of the historical Jesus*, ed. Tom Holmén y Stanley E. Porter (Boston: Brill, 2011), 31-56.
- Bermejo Rubio, Fernando. «Historiografía, exégesis e ideología. La ficción contemporánea de las “tres búsquedas” del Jesús histórico (I)», *Revista catalana de teología* XXX/2 (2005), 349-406.
- . «Historiografía, exégesis e ideología. La ficción contemporánea de las “tres búsquedas” del Jesús histórico (II)», *Revista catalana de teología* XXXI/1 (2006), 53-114.
- . «La negación de la historicidad de Jesús en Bruno Bauer» en *¿Existió Jesús realmente? El Jesús de la historia a debate*, ed. Antonio Piñeiro (Madrid: Editorial Raices, 2008), 25-52.
- Collingwood, Robin George. *Idea de la historia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica 2014³ (orig. 1946).
- Dunn, James D.G. *Jesús Recordado: El cristianismo en sus comienzos (I)*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2009.

- Figuroa, Lucas. «Historia y fe en la investigación sobre la vida de Jesús: El Jesús Recordado de James Dunn; Antecedentes y aportes.» Tesis de Licenciatura, Universidad Católica Argentina, Facultad de teología, 2018.
- González de Cardedal, Olegario. *Fundamentos De Cristología I: El Camino*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- Herrmann, Wilhelm. *The Communion of the Christian with God: Described on the Basis of Luther's Statements*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1906² (orig. 1892). <https://archive.org/details/communionofchris00herrich>.
- Jeremias, Joachim. *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2005⁶.
- Kant, Immanuel. *Filosofía de la historia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Lonergan, Bernard. *Método en teología*. Salamanca: Sígueme, 2006⁴.
- Marguerat, Daniel. «El Jesús histórico y el Cristo de la fe: ¿Una dicotomía pertinente?». *Selecciones de teología* 51 (2012).
- R. Latourelle, R. Fisichella y S. Pie Ninot, *Diccionario de teología fundamental*. Madrid: San Pablo, 1992³.
- Meier, John P. «El Jesús histórico: Revisando conceptos». *Selecciones de teología* 123 (1992): 222-32.
- . *Un judío marginal: Nueva visión del Jesús histórico (I). Las raíces del problema y la persona*. Navarra: Verbo Divino, 2013.
- Schweitzer, Albert. *Investigación sobre la vida de Jesús (I)*. Valencia: Edicep, 1990.
- . *Investigación sobre la vida de Jesús (II)*. Valencia: Edicep, 2002.
- Troeltsch, Ernst. *Die Bedeutung Der Geschichtlichkeit Jesu Für Den Glauben*. Tübingen: Mohr, 1911. <https://ia802708.us.archive.org/1/items/diebedeutungderg00troeuoft/diebedeutungderg00troeuoft.pdf>.
- Von Balthasar, Hans Urs. *Gloria, una estética teológica (I): La percepción de la forma*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1985.
- Wobbermin, Georg. *Geschichte Und Historie in Der Religionswissenschaft. Über Die Notwendigkeit, in Der Religionswissenschaft Zwischen Geschichte Und Historie Strenger Zu Unterscheiden, Als Gewöhnlich Geschieht*. Tübingen: Mohr, 1911.

El surgimiento de la teología cristiana y la separación de los caminos entre judaísmo y cristianismo (I)¹

EMANUEL FIANO*

Fordham University – New York (EEUU)

emfian@gmail.com

Recibido 07.04.2020/ Aprobado 10.05.2020

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.57.132.2020.p63-86>

RESUMEN

A través del presente artículo en dos partes me propongo emprender un examen del papel que las controversias trinitarias del cuarto siglo jugaron en determinar el alejamiento entre judíos y cristianos en la Antigüedad tardía. Este ensayo propone que nuevas particiones surgieron dentro de lo que podríamos llamar el *continuum* cristiano-judío, gracias a las novedosas prácticas intelectuales desarrolladas por los cristianos durante esos debates para expresar sus ideas sobre Dios. Desde el punto de vista del contenido teológico, las disputas trinitarias permanecieron dentro del *continuum* de judaísmo y cristianismo: ninguna de las opciones teológicas exploradas por los cristianos habría sido fuente de particular escándalo para un judío contemporáneo a raíz de su particular articulación de lo divino. Sin embargo, al abandonar algunos modos argumentativos que oficiaban de puentes entre discursos protorabínicos y protocristianos, la producción de un campo teológico por parte de los creyentes en Jesús determinó que cristianismo y judaísmo se constituyan en tradiciones intelectuales diferenciadas.

Palabras clave: Controversias trinitarias; Judaísmo; Cristianismo; Nicea; Rabinismo

* Emanuel Fiano es *Assistant Professor* de Estudios siríacos en el Departamento de Teología de la Universidad de Fordham, en Nueva York. Su investigación se enfoca en la historia intelectual del cristianismo en la antigüedad tardía, con particular atención a las literaturas siríaca y copta, a las controversias religiosas y a las relaciones entre judaísmo y cristianismo.

¹ Quiero agradecer al Lic. Alejandro Wajner (Uruguay) por su atenta y rigurosa revisión lingüística.

The Emergence of Theology and the Parting of the Ways

ABSTRACT

With this article in two parts I hope to open up an examination of the role played by the fourth-century Trinitarian controversies in the late ancient estrangement between Jews and Christians. The article proposes that new partitions emerged in Judaeo-Christianity thanks to the novel practices that during the Trinitarian controversies Christians developed to express their ideas about God. From the viewpoint of theological content, the Trinitarian disputes persisted within a lasting Christian-Jewish continuum: none of the theological options explored by Christians would have caused particular scandal to a contemporaneous Jew on account of its particular articulation of divine reality. Nevertheless, by disengaging from earlier modes of argumentation functioning as bridges between proto-rabbinic and proto-Christian discourses, the production of a theological field on the part of believers in Jesus was largely responsible for the separate constitution of Christianity and Judaism as intellectual traditions.

Keywords: Trinitarian Controversies; Judaism; Christianity; Nicea; Rabbinism

El establecimiento de la fecha de la Pascua

Un año después del otorgamiento del estatus de legalidad al cristianismo en el imperio romano (313), Constantino convocó a los obispos occidentales al concilio de Arles (314) con el cometido de recomponer un cisma que atormentaba la comunidad cristiana de Cartago. Mas, aún antes que los obispos pudieran comenzar su trabajo, su atención fue detenida por otro asunto urgente. Quizás por un pedido del mismo emperador, tuvieron que examinar un conflicto resurgente, que había vejado a la cristiandad en formas diferentes desde el siglo segundo: el desacuerdo sobre la fecha correcta para la celebración de la Pascua.

Los miembros del antiguo movimiento cuartodecimano interrumpían el ayuno prepascual en la vigilia de *Pésaj*, en vez de prolongarlo hasta el domingo siguiente. Este movimiento había desaparecido en el siglo tercero, pero otra práctica igualmente no convencional todavía impedía el establecimiento de una fecha común para la observancia pascual en el mundo cristiano. Los segui-

dores del protopasquismo, un movimiento de gran difusión en el Oriente, calculaban el plenilunio pascual basándose en el año lunar judío (donde correspondía al primer día del mes de *Nisan*) en vez de seguir el calendario juliano, que era solar; en algunos años, estos cálculos conducían a conmemorar la resurrección de Cristo con hasta un mes de diferencia con respecto a la práctica occidental.² En Arles los obispos promovieron el cómputo juliano, pero su decisión tuvo poca influencia en razón de la limitada jurisdicción de su reunión. El asunto siguió siendo percibido como urgente y fue finalmente puesto en el orden del día de los obispos reunidos en el gran concilio de Nicea de 325.³

Lo que podría parecer como una mera cuestión de calendario tenía en realidad importantes implicaciones culturales. Es cierto que el intento hecho en Nicea de solucionar el problema de la fecha de la Pascua nacía de la preocupación de unificar litúrgicamente la cristiandad en el imperio. Sin embargo, el sínodo emitió una carta en la que se vislumbra otra ansiedad. Este documento invoca explícitamente una separación definitiva del pueblo judío –además de detenerse a hablar de ella extensamente– para justificar la decisión de separar la Pascua de las celebraciones de *Pésaj*.⁴ La carta deja pocas dudas sobre el hecho de que la asamblea sintió que los tiempos estaban maduros para una reevaluación global del papel jugado por la herencia judía en la autodefinition cristiana.⁵ Doce años después de haber obtenido reconocimiento legal

2 Para los detalles de esta reconstrucción, que distingue el cuartodecimanismo del protopasquismo, cf. Fernand Daunoy, «La question»; Venance Grumel, «Le problème»; Giuseppe Visonà, «Ostern»; y Mark DelCogliano, «The Promotion». Sobre las controversias antiguas alrededor de la Pascua cf. Bernhard Lohse, *Das Passafest*; Wolfgang Huber, *Passa und Ostern*; Raniero Cantalamessa, Joseph T. Lienhard y Jason M. Quigley, *Easter*; Dáibhí Ó Cróinín e Immo Warntjes, *The Easter Controversy*; y Alden A. Mosshammer, *The Easter Computus*, 109-316.

3 Cf. Sozomeno, *Historia ecclesiastica* 1.16. La decisión del concilio de Arles de 314 es discutida en Optato de Milevi, *De schismate Donatistarum*, App. 4; ed. Karl Ziwsa, *Optati Milevitani libri VII*, 207 y re-impresión en Cuthbert Hamilton Turner, *Ecclesiae Occidentalis monumenta*, I, 384.

4 Cf. Teodoro de Ciro, *Historia ecclesiastica* 1.9. Cf. también Sócrates de Constantinopla, *Historia ecclesiastica* 1.9. El texto aducía como segunda razón la necesidad de uniformidad en la Iglesia.

5 Sobre la cuestión pascual en Nicea cf. Louis Duchesne, «La question de la Pâque». Sobre la historia de los efectos de esta disputa cf. William L. Petersen, «Eusebius and the Paschal Controversy».

gracias al llamado Edicto de Milán (313), las prácticas que marcaban la vida de la Iglesia debían ser separadas de las que definían la identidad judía.

Como es obvio, el concilio de Nicea no se recuerda primariamente por su intervención en la controversia pascual. Más bien, está inscrito en la historia cristiana como un primer intento, fallido, por parte del emperador romano de restaurar la paz en la Iglesia resolviendo el conflicto teológico que se había determinado en la cristiandad. Durante los cincuenta y cinco años que siguieron, los intelectuales cristianos prolongaron la discordia doctrinal sobre el estatus divino de Cristo y su rol de mediación entre Dios y la creación. A estas disputas se las ha tradicionalmente denominado “Arrianas”, por Arrio, el presbítero alejandrino (pero de orígenes líbicos) cuya predicación provocó el estallido de los debates.⁶

Alrededor del año 318, la interpretación que Arrio ofrecía de la generación del Hijo de Dios encendió una controversia sobre la configuración de las relaciones intradivinas en la metrópoli egipcia. Mientras sus colegas alejandrinos subordinaban el Hijo al Padre sólo de una forma moderada, las enseñanzas de Arrio ensanchaban la brecha ontológica entre estos dos miembros de la divinidad de una manera inaudita e inaceptable para la tradición teológica local. Sería una exageración afirmar que Arrio veía a Cristo simplemente como a una de las creaturas de Dios, pues él lo consideraba como la más perfecta entre ellas; pero sus afirmacio-

6 Sobre la datación de las primeras actividades de Arrio cf. Manlio Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*. (Roma: Institutum patristicum Augustinianum), 1975, 26, n. 1; Richard Patrick Crosland Hanson, *The Search*, 129-138; y Lewis Ayres, *Nicaea and Its Legacy*, 15-16 y n. 14. Sobre la cronología de la primera fase de los debates trinitarios y sus testimonios literarios cf. Hanns Christof Brennecke, Uta Heil, Annette von Stockhausen y Angelika Wintjies, *Athanasius Werke. Dritter Band. Erster Teil. 3. Lieferung*, xix-xxxii. Más recientemente, estos debates han sido llamados “trinitarios”, para distanciarse de la herencia de las prácticas heresiológicas así como para reconocer el rol relativamente marginal que el propio Arrio jugó en el trasfondo doctrinal de todos aquellos intelectuales orientales cristianos – llamados “eusebianos” en algunos relatos históricos – quienes combatieron en contra de la coalición que había emergido victoriosa del concilio de Nicea (325): cf. por ejemplo Richard Patrick Crosland Hanson, *The Search*, xvii-xviii. Sobre los “eusebianos” (οἱ περὶ Εὐσεβίου) como un invento ideológico atanasiano cf. David M. Gwynn, *The Eusebians*. Sobre la construcción atanasiana del “Arrianismo” cf. David M. Gwynn, “Christian Controversy”.

nes, según las cuales Cristo había sido creado de la nada y de una forma puntual en vez de continua, no podían no ser percibidas como blasfemas por el clero de su ciudad. La controversia pronto se propagó fuera de Alejandría y por fin condujo a la convocatoria del concilio niceno.

Durante las cinco décadas y media de acalorado debate sobre la Trinidad que siguieron a Nicea, la disociación del judaísmo fue un aspecto central del discurso cristiano. Entre las armas retóricas blandidas por muchos pensadores en las polémicas contra los que identificaban como herejes, la más utilizada era la práctica de empañar su nombre denunciando su supuesta asociación con el judaísmo o con los que se percibían como sus híbridos.⁷ Esta estrategia no era nueva en absoluto: los apologistas del segundo y del tercer siglo ya la habían adoptado, y semejantes formulaciones continuarían apareciendo en la polémica ortodoxa durante toda la Antigüedad tardía y hasta la Edad Media. A pesar de ello, la confusión entre judaísmo y herejía devino una característica distintiva del discurso trinitario, en particular proniceno. A lo largo de todos los debates del cuarto siglo alrededor del legado de Nicea, los cristianos fueron conscientes de que la discusión teológica en la que estaban sumergidos resultaba trascendental para sus relaciones con el judaísmo: un importante proceso histórico estaba en marcha.

La separación de los caminos

Al siglo cuarto se lo ha dado en llamar «el primer siglo del judaísmo y del cristianismo».⁸ Bajo la presión de políticas imperiales

7 Cf. Averil Cameron, «Jews and Heretics». Cf. también Christine Shepardson, «Christian Division»; Ead., «Exchanging Reed for Reed»; Ead., «Defining the Boundaries»; Ead., *Anti-Judaism*; Raymond Laird, «John Chrysostom», 134-136; y Virginia Burrus, «Hailing Zenobia».

8 Jacob Neusner, *The Three Stages*, 77. Para usos ulteriores de la expresión cf. Daniel Boyarin, «Semantic Differences», 66, n. 4. Para un argumento en favor de la consideración de cristianismo y judaísmo como dos religiones nacidas en el cuarto siglo cf. Rosemary Radford Ruether, «Judaism and Christianity».

que imponían una sola verdad, el judaísmo se encontró progresivamente más distanciado de una comunidad con la cual había sido identificado durante un largo tiempo. Hasta ese momento y a pesar de las protestas de ambos lados, los caminos de los «gemelos en el vientre [de Rebeca]»⁹ eran uno y el mismo.

Los estudiosos del cristianismo antiguo han puesto en evidencia que el deseo de establecer su propia autoridad motivaba a los escritores cristianos a trazar y custodiar las fronteras de la identidad religiosa. Habiendo poco que pudiese diferenciar los dos grupos, estos autores se valían de las herramientas retóricas heresiológicas para distanciarse de cualquier forma de parentesco con los judíos. No se registra una polémica anticristiana de comparable extensión en el corpus literario rabínico de la Antigüedad tardía, lo que ha llevado algunos a suponer un silencio conspiratorio por parte de los rabinos. Por otro lado, los descubrimientos de los estudiosos sobre la tardanza con la cual la cosmovisión rabínica se solidificó parecen apoyar la idea de que el cristianismo y el judaísmo permanecieron, si no indistinguibles, por lo menos sustancialmente entremezclados hasta el final de la Antigüedad tardía.

Por lo tanto, en la investigación de los orígenes del distanciamiento entre cristianos y judíos, los intentos de un tiempo de ubicar la división en el primero o segundo siglo han sido generalmente reemplazados por un énfasis en la falta de evidencia histórica para una separación tan temprana. En décadas recientes, la metáfora de “los caminos que nunca se separaron” ha sido utilizada para referirse a un *continuum* ininterrumpido entre las dos tradiciones que habría persistido hasta una fecha más tardía.¹⁰ En consecuencia, un nuevo paradigma ha ido imponiéndose, un paradigma que plantea una separación tardía, gradual y geográficamente heterogénea.

9 Gen 25:24. Cf. Alan F. Segal, *Rebecca's Children*. Cf. también David B. Capes, *Israel's God*.

10 Cf. Annette Yoshiko Reed, «“Jewish Christianity” after the “Parting of the Ways”»; e Israel Jacob Yuval, *Two Nations*.

Sin embargo, sigue imperando el desacuerdo sobre las relaciones entre los judíos (y gentiles) seguidores de Jesús y aquellos judíos que no tenían un interés en esta figura. Los estudiosos de la literatura antijudía han alcanzado conclusiones opuestas sobre el significado histórico de la hostilidad expresada en los tratados cristianos antiguos: ¿deberían esos sentimientos considerarse productos de interacciones en la vida real entre las dos comunidades o meras colecciones de *topoi* retóricos?¹¹ Al mismo tiempo, la categoría de “judeocristianismo” –usada para describir fenómenos que eludían una lógica cada vez más implacable de oposición dicotómica entre judaísmo y cristianismo– ha sido criticada por su implícita reinscripción de dos identidades estables a través de la constitución de su híbrido como excepción.¹²

En la búsqueda tanto de momentos de ruptura entre cristianismo y judaísmo como de un supuesto movimiento judeocristiano que eludiera estas fracturas, se le atribuye ingente importancia a la manera en la que los actores históricos se situaban con respecto a cuestiones centrales para la antigua religión judía, asuntos como la observancia de los preceptos mosaicos o la estricta preservación de la monarquía divina. Esta tendencia está ejemplificada por el modo en el que se ha considerado el binitarismo, una creencia que combinaba el monoteísmo con la presencia de una entidad divina menor.¹³ Un interés en figuras exaltadas de patriarcas, atributos personificados de la divinidad o arcángeles emerge en la Biblia hebrea y se encuentra por doquier en la literatura judía del primer y segundo

11 Cf. por ejemplo John G. Gager, *The Origins of Anti-Semitism*; Miriam S. Taylor, *Anti-Judaism*; Stephen G. Wilson, *Related Strangers*; Judith Lieu, *Image and Reality*; James Nicholas Carleton Paget, «Anti-Judaism»; y Paula Fredriksen y Oded Irshai, «Christian Anti-Judaism».

12 Cf. Daniel Boyarin, «Rethinking Jewish Christianity». Sobre el judeocristianismo cf., entre una inmensa cantidad de estudios, James Nicholas Carleton Paget, «Jewish Christianity»; Id., «The Definition»; Matt Jackson-McCabe, *Jewish Christianity Reconsidered*; Patricia Crone, «Jewish Christianity and the Qur’ān (Part One)»; Ead., «Jewish Christianity and The Qur’ān (Part Two)»; y Annette Yoshiko Reed, *Jewish-Christianity and the History of Judaism*.

13 Para una definición del binitarismo cf. Bogdan Bucur, «“Early Christian Binitarianism”». Cf. también Larry Weir Hurtado, «The Binitarian Shape»; y Daniel Boyarin, «The Gospel of the Memra».

Templo.¹⁴ En tanto, la selectiva preservación de la producción rabínica ha tenido como efecto una escasez de menciones de deuteragonistas divinos en la Antigüedad tardía.¹⁵ En la base de lo poco que ha sobrevivido, se han hecho intentos de demoler la noción de una separación que habría ocurrido en el primer o segundo siglo, mostrando que algunos judíos y cristianos más tardíos compartían ideas sobre lo divino.

Incluso estos estudios, que datan la separación de los caminos hacia fines de la Antigüedad tardía, están basados en la premisa de que las ideas religiosas constituyen la unidad apropiada para medir áreas de coherencia entre las dos tradiciones. Pero este enfoque tiene sentido solamente dentro de un marco teórico que presupone que los fenómenos religiosos son, en última instancia, irreductibles a otros campos de actividad humana, un supuesto que décadas de teorización en el campo de las ciencias de la religión han ido erosionando. Al abandonar esa premisa esencialista, para construir un modelo de la separación de los caminos fundamentado en procesos compartidos por grupos sociales en general, se logran esquivar una gran cantidad de problemas metodológicos. Los debates trinitarios del siglo cuarto, aun quedando inscritos dentro de una persistente continuidad cristiano-judía bajo el perfil de las ideas religiosas, fueron cruciales para el surgimiento de particiones más claras entre las dos comunidades intelectuales.

El legado de Nicea

Antes de discutir la relevancia de las controversias para las relaciones cristiano-judías, es importante examinar primero la historia de la interpretación de esas disputas. Entre los debates teológicos cristianos de la Antigüedad tardía, son las discusiones del siglo

14 Cf. Peter Schäfer, *Two Gods*.

15 El tema de la filiación divina resurgiría en la reflexión judía altomedieval y en el pensamiento cabalístico: cf. Moshe Idel, *Ben*.

quinto sobre el modo de cohabitación de los elementos divino y humano en Jesucristo las que han atraído la mayoría de la atención de los investigadores. Estas controversias, llamadas “cristológicas”, les han proporcionado a los historiadores una multitud de chances para estudiar el estado del cristianismo en el imperio posteodosiano;¹⁶ en comparación, las discusiones trinitarias del siglo cuarto han permanecido en la sombra. Como consecuencia, se ha perdido una oportunidad para estudiar el primer debate que se haya desarrollado en un escenario panmediterráneo, un debate que gracias a su densa red de intercambios literarios y su gran proximidad al poder político tuvo efectos duraderos sobre el paisaje religioso de la Antigüedad tardía.¹⁷

Durante más de dieciséis siglos, el concilio de Nicea ha sido considerado una piedra angular en los debates trinitarios y más en general en la historia del dogma cristiano. Es notorio que los padres nicenos declararon al Hijo «ὁμοούσιος (*homoousios*) al Padre», describiendo a Cristo como “desde la *ousia*” de Él (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς). Por otra parte, el documento conciliar incluía un anatema en contra de aquellos que afirmasen que el Hijo «es de otra *hypostasis* o *ousia*» (ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας [...] εἶναι) que las del Padre. La redacción de este anatema, en la que las palabras *hypostasis* y *ousia* parecen ser tratadas como sinónimos, ha constituido la base para una reconstrucción académica muy común hasta hace no muchas décadas sobre los debates trinitarios.

Este relato ahora obsoleto, que procedió en el siglo diecinueve por Teodor Zahn y fue diseminado luego por Adolf von Harnack y Friedrich Loofs, postulaba una supuesta incapacidad generalizada de distinguir entre *ousia* e *hypostasis* como causa de la discordia

16 Para un ejemplo reciente cf. Jack Tannous, *The Making of the Medieval Middle East*, 85-198, donde el autor explora el legado del concilio de Calcedonia de 451.

17 Las excepciones incluyen Rebecca Lyman, «A Topography of Heresy»; Virginia Burrus, *Begotten, not Made*; Richard Lim, *Public Disputation*; y Carlos R. Galvão-Sobrinho, *Doctrine and Power*.

que siguió a la conclusión del concilio niceno.¹⁸ Solamente después de que esta distinción fue identificada, el término *homoousios* cesó de significar la identidad numérica –en vez de genérica– entre el Padre y su Hijo. Una variación de esta reconstrucción sugiere que fue la distinción filosófica entre *ousia* e *hypostasis* la que se había perdido, y que sólo el entendimiento de *ousia* como una sustancia secundaria aristotélica (δευτέρα οὐσία)¹⁹ por parte de Basilio de Cesárea, mediado por la recuperación de la dicotomía por parte de su contrincante Eunomio, condujo a una solución.²⁰ En su esencia, estas interpretaciones postulan una marcada continuidad entre los contenidos de los credos de los dos concilios, exponiendo al concilio de Constantinopla de 381 –donde la gran mayoría de líderes eclesiásticos alcanzaron un acuerdo sobre la fe trinitaria– como un intérprete fiel de la lógica que fue esbozada y expresada sólo imperfectamente en Nicea.²¹

18 Cf. Theodor Zahn, *Marcellus von Ancyra*, 87; Adolf von Harnack, *Lehrbuch*, II, 262-264; y Friedrich Loofs, «Das Nicänum», 68. Según Zahn, el *homoousios* niceno, que supuestamente predicaba la identidad numérica y la cohesión de la *ousia* de la divinidad, equivalía a la completa identificación entre el Padre y el Hijo promovida por los monarquianos. Mientras los partidarios de Nicea usaban el término *homoousios* para expresar la identidad numérica de la substancia divina entre Dios y Cristo (*Wesenseinheit*, “unidad de substancia”), los escritores capadocios usaban el adjetivo para significar la identidad genérica entre los dos (*Wesensgleichheit*, “igualdad de substancia”). Harnack propuso leer la reinterpretación capadocia de la fórmula nicena, derivada de la teología homeusiana, como una reacción a la teología subordinacionista de los homeos y de los heteroousianos: cf. Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, 251-253. Sobre la alianza teológico-eclesiástica homeusiana cf. Winrich Alfried Löhr, *Die Entstehung*; e Id., «A Sense of Tradition». Para una clara formulación – y contestación – del modelo historiográfico tradicional cf. Hanns Christof Brennecke, «Erwägungen», 241. Para una refutación de la teoría según la cual el *homoousios* niceno fue interpretado en Constantinopla en un sentido homeusiano cf. Adolf Martin Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel*; cf. También Frauke Dinsen, *Homoousios*; y Richard Patrick Crosland, *The Search*, 190-202. Para una evaluación sintética del curso de las controversias trinitarias cf. Richard Patrick Crosland Hanson, «The Doctrine of the Trinity».

19 Aristóteles, *Categoriae* 5.

20 Cf. Xavier Morales, *La théologie trinitaire*, 22. Joseph T. Lienhard, «*Ousia* and *Hypostasis*», 103 levanta dudas sobre la idea de que el uso paralelo de *ousia* e *hypostasis* en el credo niceno indique su equivalencia.

21 Cf. por ejemplo Luise Abramowski, «Trinitarische und christologische Hypostasenformeln», 41-42. Estos relatos son compatibles con una concepción triunfalista de la evolución de la doctrina que ha sido dominante, si bien ocultada a veces bajo una capa de historicismo, en la historiografía de la teología cristiana. En 1975, por ejemplo, Aloys Grillmeier se refirió a la fórmula calcedonense – que había garantizado la cesación temporánea de las hostilidades en las controversias cristológicas del siglo quinto– como a una «entelequia escondida»: cf. Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, 548. Relatos de este tipo describen el desenvolvimiento del pensamiento cristiano en sus primeros siglos como una secuencia de recovecos guiada por una lógica providencial, e inevitablemente culminante en las formulaciones ortodoxas. Al mismo tiempo, celebran el logro doctrinal como la elaboración que captura de manera más adecuada el espíritu del dato de fe originario (si bien reescribe su letra para contrastar la amenaza de la interpretación equivocada por parte de los herejes). Para una crítica de esta perspectiva cf. Brian

Evaluaciones revisionistas demostraron que la narrativa de Zahn se vio condicionada por la representación ideológica de los debates producida en el cuarto siglo por Atanasio, obispo de Alejandría, quien fue el más destacado defensor de la ortodoxia nicena. Fueron él y sus aliados los responsables de la creación de la acepción fuerte de *homoousios*, utilizada para denotar la unidad de la substancia divina. En realidad, las cuestiones abordadas por los dos concilios eran distintas: Nicea quiso ocuparse principalmente de la consustancialidad entre el Hijo y el Padre, mientras Constantinopla se enfocó sobre el número de *hypostaseis* dentro de la divinidad. Sólo una mirada retrospectiva permite interpretar los intereses de Constantinopla como una explicitación de aquellos de Nicea. Así como lo sugiere George Leonard Prestige, originariamente el uso de Nicea del término *homoousios* tenía el fin de indicar la igualdad absoluta de Cristo con Dios, y no el de abordar un problema –la unidad de Dios– que no había sido planteado todavía.²² Además, como lo ha demostrado Christopher Stead, nadie en el período inmediatamente sucesivo a Nicea leía el anatema niceno en contra de quienes considerasen al Hijo «de otra *hypostasis*» (ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως) como una repulsa de la noción de que el Hijo poseyera su propia *hypostasis* separada. Más bien, se entendía a la expresión como una negación de que el Hijo hubiera sido creado de la nada o de una substancia coeterna con Dios mismo.²³

Apoyándose en la tesis de Stead, André de Halleux ha criticado la identificación anacrónica entre la temprana adhesión al credo niceno y la cuestión triadológica (la cuestión del número de las *hypostaseis*). En su opinión, la única preocupación de los padres nicenos fue la definición de la generación divina del Hijo (que ellos

E. Daley, «Christ and Christologies». Sobre este tema, cf. también William E. Reiser, «An Essay»; Id., «Dogma and Heresy»; Rowan D. Williams, «Does It Make Sense»; y Daniel Boyarin, «Beyond Judaisms», 351, n. 80. Cf. también el interesante estudio teológico de John A. McGuckin, «Il lungo cammino» (part. 41).

22 Cf. George Leonard Prestige, *God in Patristic Thought*, 211-213.

23 Éste no era una mera artimaña interpretativa: la formulación vaga del anatema era capaz de recibir este significado. Cf. George Christopher Stead, *Divine Substance*, 241-242.

consideraban eterna y natural en vez de voluntaria) en términos sobre los que Arrio y sus seguidores no pudiesen equivocar como en el pasado.²⁴ Mientras la investigación anterior consideraba que el concilio de Nicea había condenado a la entera teología del Logos origeniana (y, con ella, a la doctrina de las tres *hypostaseis*), de Halleux no creía que el concilio pudiera proscribir una teología de tal difusión en el Oriente.²⁵ El único punto de vista que Nicea había censurado era el de la naturaleza temporal, creada y mutable del Hijo de Dios.²⁶

Numerosos aspectos de los debates trinitarios, que se extendieron entre los años 318-383, han sido objeto de reevaluación crítica en la segunda mitad del siglo veinte.²⁷ Se ha investigado en particular la labor conceptual que condujo el cristianismo desde el impasse de Nicea a la resolución del concilio de Constantinopla. Se ha demostrado que el acuerdo constantinopolitano del 381 no fue el resultado inevitable de un curso teológico inaugurado en Nicea, sino el producto de la acción intelectual de un grupo de teólogos posnicenos.

En su monografía del 2004, *Nicaea and Its Legacy* ("Nicea y su legado"), Lewis Ayres hace uso de estas investigaciones para producir un nuevo relato sobre aquellas tendencias teológicas que finalmente serían consideradas ortodoxas según los estandartes constantinopolitanos. Al mismo tiempo, Ayres intenta desplazar un añejo paradigma geográfico sobre el desarrollo del dogma cristiano, atribuido a un estudio en tres volúmenes publicado a finales

24 Cf. André de Halleux, «"Hypostase" et "Personne"», 317.

25 Cf. e.g. Manlio Simonetti, «"Persona"» 534, y las palabras muy contrastantes de André de Halleux, "'Hypostase' et 'Personne'", 317, n. 5.

26 De Halleux mismo concede, sin embargo, que pronto los vetero-nicenos interpretarían al credo niceno y a su anatema de una forma que les permitiría considerar *ousia* e *hypostasis* como sinónimos, mientras los neo-nicenos distinguirían entre los dos términos. Richard Patrick Crosland Hanson, *The Search*, 198-207; y Johannes Zachhuber, «The Antiochene Synod», 88 siguen a De Halleux.

27 Los resultados de esta investigación se encuentran resumidos en John Behr, «The Question of Nicene Orthodoxy».

del siglo diecinueve por Théodore de Régnon.²⁸ Este paradigma estipulaba que la teología trinitaria oriental tenía como su punto de partida la multiplicidad en la divinidad y procedía hacia su unidad; en cambio, en el pensamiento cristiano occidental arrancarían de lo uno y se moverían en dirección de la tríada.

Entre las innovaciones más significativas de *Nicaea and Its Legacy* está su identificación, en contra del modelo de Régnon, de una "cultura pronicenica" sin fronteras geográficas, un concepto cuya referencia teórica es la noción de cultura de Pierre Bourdieu.²⁹ Ayres formula una taxonomía cuadripartida de las posturas trinitarias pronicenicas, a las que identifica, en la base del desenlace de los eventos durante los años que seguirían, como avenidas primarias para el desarrollo de una cultura pronicenica.³⁰ Pese a las diferencias entre las «metáforas y las analogías primarias para hablar de la relación entre Dios y el Verbo»,³¹ las cuatro tendencias compartían una serie de supuestos teológicos y epistemológicos. De éstos, los más importantes eran la distinción entre persona y naturaleza; el apareamiento de la proclamación que el Hijo ha sido engendrado eternamente con una actitud de respeto por la incomprendibilidad y la inefabilidad de Dios; y un reconocimiento de la inseparabilidad económica de las tres personas de la Trinidad.³²

28 Théodore de Régnon, *Études*. Cf. Sarah Coakley, «Re-thinking Gregory», 432-436; Kristin Hennessy, «An Answer»; y Michel René Barnes, «De Régnon Reconsidered».

29 A diferencia de la distinción tripartita de Barnes entre vetero, neo y pronicenismo, Ayres distingue solo los términos "veteroniconismo" y "proniconismo", definiendo el segundo como «una teología en constante desarrollo con por lo menos dos fases significativas entre el 360 y el 380» (Lewis Ayres, «Nicaea and Its Legacy: An Introduction», 143). El concepto de neoniconismo, acuñado por Loofs ("Jungnicänismus") y pronto adoptado por Cavallera ("néoniconisme"), se volvió una expresión común en la historiografía de la primera parte del siglo veinte: cf. Friedrich Loofs, *Leitfaden*, 139-141; Ferdinand Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, 303-305 (cit. in Christoph Markschies, "Was ist lateinischer »Neunizänismus«?", 74, respectivamente n. 4 y 7). Cf. también Michel René Barnes, «One Nature, One Power».

30 Estas cuatro posturas son las teologías de «la verdadera Sabiduría» (Alejandro de Alejandría y Atanasio), «el Uno no engendrado» (los "eusebianos"), «la Mónada indivisa» (Marcelo de Ancira) y «un Hijo nacido sin división» (los teólogos occidentales).

31 Lewis Ayres, *Nicaea and Its Legacy*, 43.

32 Lewis Ayres, *Nicaea and Its Legacy*, 236 y 274-278. En sus respuestas al libro, Christopher Beeley y John Behr sostuvieron, si bien a partir de posturas divergentes y con referencia a partes distintas de la argumentación de Ayres, que este autor, deseoso de reparar la supuesta fractura representativa entre Este y Oeste, había pasado por alto importantes diferencias en las maneras de discutir la divinidad (por ejemplo, aplicando interpretaciones adecuadas sólo para

La narrativa de Ayres se enfoca en la disipación final de las diferencias entre esas tradiciones del principio del siglo cuarto, manteniendo en el campo de visión los efectos de su integración en la recapitulación trinitaria de Agustín de años después. Estas trayectorias teológicas pronicenas son representadas como preorientadas hacia su coherencia final en una cultura ortodoxa pronicena.³³ Sin embargo, el problema de las relaciones trinitarias no era un enigma atemporal que requería una solución, por fin identificada por los capadocios. La propia producción de las preguntas que afloraron en los debates estaba relacionada a cambios sutiles más decisivos en los métodos de trabajo y las prácticas intelectuales de los pensadores cristianos.³⁴

Por otra parte, mientras el concepto de “cultura” es central en relatos históricos inspirados por la teoría social, su utilización como categoría descriptiva para la sola perspectiva pronicena no aparece particularmente fructífera. La cultura de los pronicenos es definida en *Nicaea and Its Legacy* como un medio intelectual «que entretejía teologías trinitarias pronicenas con discusiones de cosmología, epistemología, antropología y –de forma muy importante– con concepciones sobre cómo leer las Escrituras».³⁵ Para Ayres, la noción de una teología nicena originaria está basada en una serie de temas comunes que pueden ser identificados en los escritos de los exponentes de esta línea de pensamiento: «Las teologías pronicenas combinaban tanto proposiciones doctrinales como un conjunto de

los teólogos latinos – en particular Agustín – a los escritores griegos orientales, en particular los padres capadocios): cf. Christopher Beeley, «Divine Causality»; y John Behr, «Response to Ayres». Cf. también la crítica al tratamiento del occidente latino de Ayres en Carl L. Beckwith, Reseña de Lewis Ayres, *Nicaea and Its Legacy*.

33 Cf. Sarah Coakley, «Introduction: Disputed Questions», 138. Sin embargo, cf. la repudiación teórica de tal perspectiva en Lewis Ayres y Andrew Radde-Gallwitz, «Doctrine of God».

34 Esta perspectiva está afectada por el constructivismo social de la sociología del conocimiento científico, que en la últimas décadas se ha vuelto más y más sensible al impacto de los factores locales sobre el pensamiento científico. Algunos trabajos históricos importantes sobre el desarrollo de la ciencia moderna han adoptado ideas proporcionadas por estos modelos: cf. por ejemplo Simon Schaffer y Steven Shapin, *Leviathan and the Air-Pump*, part. 3-21 y 332-344.

35 Lewis Ayres, *Nicaea and Its Legacy*, 1.

estrategias de teología intelectual. Juntas, estas doctrinas y las estrategias dentro de las cuales se quería que fueran leídas constituirían una cultura teológica». ³⁶

Sin embargo, se puede considerar que las estrategias que los actores adoptaban con respecto a estos asuntos articulaban una cultura sólo dentro de un específico marco analítico que, alineándose con la tradición pronicensa, piense esos problemas como piezas claves de una antropología histórica totalizadora y normativa. Si no se adopta esta perspectiva, parecen quedarnos pocos elementos para trazar los contornos de una “cultura nicena”. La convergencia final alrededor de una particular reinterpretación del decreto niceno, por lo tanto, no fue el producto de la remoción de obstáculos a la unidad natural de todos los pronicenos, sino el resultado de condiciones discursivas que prevalecían en un campo discursivo más amplio que el frente pronicensa.

La teorización de una cultura pronicensa en *Nicaea and Its Legacy* se apoya sobre la identificación de prácticas materiales y sociales que construirían el *habitus* bordeusiano de los escritores pronicenos. Pero el examen de múltiples aspectos de las disputas trinitarias – prácticas epistolares, asambleas conciliares, circulación literaria, establecimiento y revocación de comunión entre diferentes diócesis – revelan una gran cantidad de facetas en común entre partidarios y opositores del concilio de Nicea. Por ende, se puede hablar no de una cultura exclusivamente propia de los victoriosos pronicenos, sino compartida por todos los escritores cristianos del siglo cuarto comprometidos en la disputa doctrinal, prescindiendo de sus tendencias doctrinales.

³⁶ *Ibid.*, 11. Para una definición de los tres criterios usados para categorizar a los actores como pro-nicenos cf. *ibid.*, 236. Para ejemplos de escritos que satisfacen estos criterios cf. *ibid.*, 98-99. *Id.*, «A Response» ofrece suplementos útiles para entender su perspectiva sobre la cultura.

Bibliografía

- Abramowski, Luise. "Trinitarische und christologische Hypostasenformeln", *Theologie und Philosophie* 54 (1979): 38-49.
- Ayres, Lewis. *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- . "A Response to the Critics of Nicaea and Its Legacy", *The Harvard Theological Review* 100 (2007): 159-171.
- . "Nicaea and Its Legacy: An Introduction", *The Harvard Theological Review* 100 (2007): 141-144.
- Ayres, Lewis and Andrew Radde-Gallwitz. "Doctrine of God." Páginas 864-885 en *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Ed. Susan Ashbrook Harvey y David G. Hunter. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Barnes, Michel René. "De Régnon Reconsidered", *Augustinian Studies* 26 (1995): 51-79.
- . "One Nature, One Power: Consensus Doctrine in Pro-Nicene Polemic". Páginas 205-223 en *Studia Patristica XXIX. Historica, Theologica et Philosophica, Critica et Philologica. Papers Presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1995*. Ed. Elizabeth Anne Livingstone. Lovaina: Peeters, 1997.
- Beckwith, Carl L. Reseña de Lewis Ayres, *Nicaea and Its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, *Journal of Early Christian Studies* 13 (2005): 398-400.
- Beeley, Christopher. "Divine Causality and the Monarchy of God the Father in Gregory of Nazianzus", *The Harvard Theological Review* 100 (2007): 199-214.
- Behr, John. "The Question of Nicene Orthodoxy". Páginas 15-27 en *Byzantine Orthodoxies: Papers from the Thirty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Durham, 23-25 March 2002*. Ed. Augustine M.C. Casiday y Andrew Louth. Society for the Promotion of Byzantine Studies Publications 12. Aldershot: Ashgate, 2006.
- Behr, John. "Response to Ayres: The Legacies of Nicaea, East and West", *The Harvard Theological Review* 100 (2007): 145-152.

- Boyarin, Daniel. "The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John", *The Harvard Theological Review* 94 (2001): 243-284.
- . "Semantic Differences; Or, 'Judaism'/'Christianity'". Páginas 65-85 en *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Ed. Adam H. Becker and Annette Yoshiko Reed. Tubinga: Mohr Siebeck, 2003.
- . "Rethinking Jewish Christianity. An Argument for Dismantling a Dubious Category (to which Is Appended a Correction of My *Border Lines*)", *The Jewish Quarterly Review* 99 (2009): 7-36.
- . "Beyond Judaisms. Meṭatron and the Divine Polymorphy of Ancient Judaism", *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 41 (2010): 323-365.
- Brennecke, Hanns Christof. "Erwägungen zu den Anfängen des Neunizänismus". Páginas 241-257 en *Oecumenica et Patristica: Festschrift für Wilhelm Schneemelcher zum 75. Geburtstag*. Ed. Damaskinos Papandreou, Wolfgang A. Bienert y Knut Schäferdiek. Stuttgart: Kohlhammer, 1989.
- Brennecke, Hanns Christof, Uta Heil, Annette von Stockhausen, y Angelika Wintjies. *Athanasius Werke. Dritter Band. Erster Teil. 3. Lieferung*. Berlín y Nueva York: De Gruyter, 2007.
- Bucur, Bogdan. "'Early Christian Binitarianism': From Religious Phenomenon to Polemical Insult to Scholarly Concept", *Modern Theology* 27 (2011): 102-120.
- Burrus, Virginia. *Begotten, not Made: Conceiving Manhood in Late Antiquity*. Stanford (CA): Stanford University Press, 2000.
- . "Hailing Zenobia: Anti-Judaism, Trinitarianism, and John Henry Newman", *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal* 3 (2002): 163-177.
- Cameron, Avil. "Jews and Heretics: A Category Error?" Páginas 345-360 en *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Ed. Adam H. Becker y Annette Yoshiko Reed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Cantalamessa, Raniero, Joseph T. Lienhard, and Jason M. Quigley, eds. *Easter in the Early Church: An Anthology of Jewish and Early Christian Texts*. Collegeville (MN): Liturgical Press, 1993.

- Capes, David B, ed. *Israel's God and Rebecca's Children: Christology and Community in Early Judaism and Christianity. Essays in Honor of Larry W. Hurtado and Alan F. Segal*. Waco (TX): Baylor University Press, 2007.
- Carleton Paget, James Nicholas. "Anti-Judaism and Early Christian Identity", *Zeitschrift für Antikes Christentum* 1 (1997): 195-225.
- . "Jewish Christianity", Páginas 731-775 en *The Cambridge History of Judaism. Vol. III: The Early Roman Period*. Ed. William Horbury, W.D. Davies, and John Sturdy. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- . "The Definition of the Terms Jewish Christian and Jewish Christianity in the History of Research". Páginas 22-52 en *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*. Ed. Reidar Hvalvik y Oskar Skarsaune. Peabody: Hendrickson Publisher, 2007.
- Cavallera, Ferdinand. *Le schisme d'Antioche (IV^e et V^e siècle)*. Paris: Alphonse Picard et fils, 1905.
- Coakley, Sarah. "Re-thinking Gregory of Nyssa: Introduction—Gender, Trinitarian Analogies, and the Pedagogy of *The Song*", *Modern Theology* 18 (2002): 431-443.
- . "Introduction: Disputed Questions in Patristic Trinitarianism", *The Harvard Theological Review* 100 (2007): 125-138.
- Crone, Patricia. "Jewish Christianity and the Qur'ān (Part One)", *Journal of Near Eastern Studies* 74 (2015): 225-253.
- . "Jewish Christianity and The Qur'ān (Part Two)", *Journal of Near Eastern studies* 75 (2016): 1-21.
- Daley, Brian E. "Christ and Christologies". Páginas 886-905 en *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Ed. Susan Ashbrook Harvey y David G. Hunter. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Daunoy, Fernand. "La question pascale au Concile de Nicée", *Échos d'Orient* 24 (1925): 424-444.
- de Halleux, André. "'Hypostase' et 'Personne' dans la formation du dogme trinitaire (ca 375-381)", *Revue d'histoire ecclésiastique* 79 (1984): 311-369 and 623-670 [= Páginas 113-214 en André de Halleux. *Patrologie et œcuménisme : recueil d'études*. Bibliothe-

- ca Ephemeridum theologiarum Lovaniensium 93. Lovaina: Louvain University Press, 1990].
- de Régnon, Théodore. *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*. París: Victor Retaux, 1892.
- DelCogliano, Mark. "The Promotion of the Constantinian Agenda in Eusebius of Caesarea's 'On the Feast of Pascha'". Páginas 39-68 en *Reconsidering Eusebius: Collected Papers on Literary, Historical and Theological Issues*. Ed. Sabrina Inowlocki y Claudio Zamagni. *Vigiliae Christianae Supplements* 107. Leiden: Brill, 2011.
- Dinsen, Frauke. *Homoousios: die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel (381)*. Th.D. Tesis de Th.D. Kiel: Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, 1976.
- Fredriksen, Paula and Oded Irshai. "Christian Anti-Judaism: Polemics and Policies". Páginas 977-1034 en *The Cambridge History of Judaism. Vol. IV: The Late Roman-Rabbinic Period*. Ed. Steven T. Katz. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Gager, John G. *The Origins of Anti-Semitism. Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Galvão-Sobrinho, Carlos R. *Doctrine and Power: Theological Controversy and Christian Leadership in the Later Roman Empire*. Berkeley (CA): University of California Press, 2014.
- Grillmeier, Aloys. *Christ in Christian Tradition*. 2nd ed. Atlanta: John Knox Press, 1975.
- Grumel, Venance. "Le problème de la date pascale aux III^e et IV^e siècles. L'origine du conflit: le nouveau cadre du comput juif", *Revue d'études byzantines* 18 (1960): 163-178.
- Gwynn, David M. *The Eusebians. The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the "Arian Controversy"*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press, 2007.
- . "Christian Controversy and the Transformation of Fourth-Century Constantinople". Páginas 206-220 en *Religious Practices and Christianization of the Late Antique City (4th-7th Cent.)*. Ed. Aude Busine. *Religions in the Graeco-Roman world* 182. Leiden y Boston: Brill, 2015.

- Hanson, Richard Patrick Crosland. "The Doctrine of the Trinity Achieved in 381", *Scottish Journal of Theology* 36 (1983): 41-57 [= Páginas 233-252 en Richard Patrick Crosland Hanson, *Studies in Christian Antiquity*. Edinburgo: T&T Clark, 1985].
- . *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*. Edimburgo: T&T Clark, 1988.
- Hennessy, Kristin. "An Answer to de Régnon's Accusers: Why We Should Not Speak of 'His' Paradigm", *The Harvard Theological Review* 100 (2007): 179-197.
- Huber, Wolfgang. *Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 35. Berlín: Töpelmann, 1969.
- Hurtado, Larry Weir. "The Binitarian Shape of Early Christian Worship". Páginas 187-213 en *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus*. Ed. James R. Davila, Gladys S. Lewis, y Carey C. Newman. Leiden: Brill, 1999.
- Idel, Moshe. *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*. Londres y Jerusalén: Continuum and Shalom Hartman Institute, 2007.
- Jackson-McCabe, Matt, ed. *Jewish Christianity Reconsidered: Rethinking Ancient Groups and Texts*. Minneapolis (MN): Fortress Press, 2007.
- Lienhard, Joseph T. "Ousia and Hypostasis: The Cappadocian Settlement and the Theology of 'One Hypostasis'". Páginas 99-122 en *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*. Ed. Stephen T. Davis, Daniel Kendall, y Gerald O'Collins. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Lieu, Judith. *Image and Reality. The Jews in the World of the Christians in the Second Century*. Edimburgo: T&T Clark, 1996.
- Lim, Richard. *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*. Berkeley (CA): University of California Press, 1995.
- Löhr, Winrich Alfried. *Die Entstehung der homöischen und homöianischen Kirchenparteien. Studien zur Synodalgeschichte des 4. Jahrhunderts*. Witterschlick y Bonn: Wehle, 1986.

- . “A Sense of Tradition: The Homoiousian Church Party”. Páginas 81-100 en *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*. Ed. Michel René Barnes y Daniel H. Williams. Edimburgo: T&T Clark, 1993.
- Lohse, Bernhard. *Das Passafest der Quartadecimaner*. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1953.
- Loofs, Friedrich. *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*. 2ª ed. Halle an der Saale: Max Niemeyer, 1890.
- . “Das Nicänum”. Páginas 62-82 en *Festgabe von Fachgenossen und Freunden Karl Müller zum siebzigsten Geburtstag dargebracht*. Ed. Otto Scheel. Tubinga: J.C.B. Mohr, 1922.
- Lyman, Rebecca. “A Topography of Heresy: Mapping the Rhetorical Creation of Arianism”. Páginas 45-62 en *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*. Ed. Michel René Barnes and Daniel H. Williams. Edimburgo: T&T Clark, 1993.
- Markschies, Christoph. “Was ist lateinischer »Neunizänismus«? Ein Vorschlag für eine Antwort”, *Zeitschrift für Antikes Christentum* (1997): 73-95.
- Mosshammer, Alden A. *The Easter Computus and the Origins of the Christian Era*. Oxford: Clarendon Press, 2008.
- Neusner, Jacob. *The Three Stages in the Formation of Judaism*. Chico (CA): Scholars Press, 1985.
- Ó Cróinín, Dáibhí e Immo Warntjes. *The Easter Controversy of Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Turnhout: Brepols, 2011.
- Petersen, William L. “Eusebius and the Paschal Controversy”. Páginas 311-325 en *Eusebius, Christianity, and Judaism*. Ed. Harold W. Attridge y Gohei Hata. Detroit (MI): Wayne State University Press, 1992.
- Prestige, George Leonard. *God in Patristic Thought*. 2ª ed. Londres: SPCK, 1952.
- . *Divine Substance*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- Radford Ruether, Rosemary. “Judaism and Christianity: Two Fourth-Century Religions”, *Science Religieuses/Studies in Religion* 2 (1972): 1-10.

- Reed, Annette Yoshiko. "'Jewish Christianity' after the 'Parting of the Ways.' Approaches to Historiography and Self-Definition in the Pseudo-Clementine Literature". Páginas 188-231 en *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Ed. Adam H. Becker and Annette Yoshiko Reed. Tubinga: Mohr Siebeck, 2003.
- . *Jewish-Christianity and the History of Judaism: Collected Essays*. Texte und Studien zum antiken Judentum 171. Tubinga: Mohr Siebeck, 2018.
- Reiser, William E. "An Essay on the Development of Dogma in a Heideggerian Context: A Non-Theological Explanation of Theological Heresy", *The Thomist* 39 (1975): 471-495.
- . "Dogma and Heresy Revisited: A Heideggerian Approach", *The Thomist* 46 (1982): 509-538.
- Schäfer, Peter. *Two Gods in Heaven. Jewish Concepts of God in Antiquity*. Traducido por Allison Brown. Princeton (NJ): Princeton University Press 2000. [= Traducción de Peter Schäfer, *Zwei Götter in Himmel: Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike*. München: C.H. Beck, 2017.]
- Schaffer, Simon and Steven Shapin. *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 2011.
- Segal, Alan F. *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1986.
- Shepardson, Christine C. "Christian Division in Ancient Edessa: Ephrem the Syrian's *Carmina Nisibena* XXVII-XXVIII", *Journal of the Assyrian Academic Society* 12 (1999): 29-41.
- . "'Exchanging Reed for Reed.' Mapping Contemporary Heretics onto Biblical Jews in Ephrem's *Hymns on Faith*", *Hugoye* 5 (2002): 15-33.
- . "Defining the Boundaries of Orthodoxy. Eunomius in the Anti-Jewish Polemic of His Cappadocian Opponents", *Church History* 76 (2007): 699-723.
- . *Anti-Judaism and Christian Orthodoxy. Ephrem's Hymns in Fourth-Century Syria*. Patristic monograph series 20. Washington (DC): Catholic University of America Press, 2008.

- Simonetti, Manlio, “«Persona» nel dibattito cristologico dal III al VI secolo”, *Studium* 91 (1995): 529-548.
- Tannous, Jack. *The Making of the Medieval Middle East: Religion, Society, and Simple Believers*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 2018.
- Taylor, Miriam S. *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*. Studia Post-Biblica 46. Leiden: Brill, 1995.
- Turner, Cuthbert Hamilton, ed. *Ecclesiae Occidentalis monumenta iuris antiquissima. Canonum et conciliorum Graecorum interpretationes latinae*. 2 vols. en 9 partes. Oxford: Clarendon Press, 1899-1939.
- von Harnack, Adolf. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 4ª ed. 2 vols. Tubinga: J.C.B. Mohr, 1909-1910.
- Wilson, Stephen G. *Related Strangers. Jews and Christians, 70-170 C.E.* Minneapolis (MN): Fortress Press, 1995.
- Yuval, Israel Jacob *Two Nations in your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*. Traducido por Barbara Harshav and Jonathan Chipman. Berkeley: University of California Press 2006 [= Traducción de Israel Jacob Yuval, *Shenei goyim be-viṭnekh: yehudim ye-notsrim: dimuyim hadadiyim*. Tel Aviv: Am Oved Publishers, 2000].
- Zahn, Theodor. *Marcellus von Ancyra. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie*. Gotha: F.A. Perthes, 1867.
- Ziwsa, Karl, ed. *Optati Milevitani libri VII*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 26. Viena: F. Tempsky, 1893.

La persona: alteridad y comunión. Perspectivas trinitaria, antropológica y eclesiológica en la teología de Ioannis D. Zizioulas

JULIÁN CES*

Pontificia Universidad Católica Argentina

juliances@uca.edu.ar

Recibido 12.03.2020/ Aprobado 15.04.2020

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.57.132.2020.p87-108>

RESUMEN

La pregunta que guiará este artículo será cómo conciliar expresiones tan diversas como alteridad y comunión en la persona desde una perspectiva trinitaria, antropológica y eclesiológica. ¿No estamos ante expresiones que se excluyen mutuamente? ¿Es posible plantear un vínculo entre ambos vocablos? Para dar respuesta a tal interrogación recorreremos junto a I. Zizioulas el camino que nos llevará a afirmar que ambos términos se implican mutuamente reclamándose uno a otro.

Palabras claves: Alteridad; Comunión; Persona; Trinidad; Iglesia.

The Person: Otherness and Communion. Trinitarian, Anthropological and Ecclesiological Perspectives in the Theology of Ioannis D. Zizioulas

ABSTRACT

The question that will guide this article will be how to reconcile such diverse expressions as alterity and communion in the person from a trinitarian, anthropological and ecclesiological perspective. Are not we expressions that are

* El autor es profesor de Teología en la UCA (Facultades de Ciencias Económicas, Psicología y psicopedagogía, Medicina) y de Antropología Filosófica y Misterio de Dios en el Instituto Superior Nuestra Señora de las Nieves.

mutually exclusive? Is it possible to make a link between both words? In order to answer this question, we will walk alongside I. Zizioulas the path that will lead us to affirm that both terms implicate each other by claiming one another.

Keywords: Alterity; Communion; Person; Trinity; Church.

Introducción

El presente artículo aborda el estudio de la persona como «alteridad en comunión» y «comunión en alteridad» a la luz de las investigaciones de I. Zizioulas¹ expuestas, recopiladas y publicadas en dos de sus obras de mayor envergadura: «*El ser Eclesial. Persona, comunión e Iglesia*»² y «*Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*».³ Si bien desarrolla sus estudios desde el lugar específico de teólogo ortodoxo, podemos afirmar que su reflexión es de puertas abiertas en un diálogo constante y desde un horizonte de comunión con la filosofía y la teología occidental.

Su propuesta en torno a lo trinitario, antropológico y eclesial sugiere una praxis donde la integración de lo diverso demuestra la valoración de cada persona por el mero hecho de existir como otro y no por sus posesiones. Las diferencias personales no implican un rasgo negativo que llevan a la división, sino todo lo contrario: un aporte positivo y peculiar que posibilita la comunión. Sin diversidad solo hay uniformidad. De ahí que el interés por investigar el concepto de persona a partir de las claves alteridad y comunión puede ofrecer un aporte válido tanto a la Iglesia como a la sociedad.

1 Este escrito surge a partir de la Disertación escrita para obtener el grado de Licenciatura en Teología con especialización en Teología Dogmática presentada en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina: Julián Oscar Ces, «La persona: alteridad y comunión. Perspectivas trinitaria, antropológica y eclesiológica en la teología de Ioannis D. Zizioulas», (Tesis de Licenciatura, Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, 2013), <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/545>).

2 Ioannis D. Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003). [En adelante SE].

3 Ioannis D. Zizioulas, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia* (Salamanca, Ediciones Sígueme: 2009). [En adelante CA].

En los pequeños o grandes mundos donde el hombre transcurre sus días el aporte que nos ofrece el teólogo puede ayudar a descubrir la importancia de lo diverso como riqueza y no simplemente para aprender a convivir, como si fuera una realidad a tolerar. Tanto en una sociedad plural como en una Iglesia rica en carismas y ministerios la comunión expresa el querer de Dios, «que todos sean uno» (Jn 17,21) para que el mundo crea. De este modo podrá forjarse una verdadera cultura del encuentro y del diálogo.

La primera sección de este artículo «Alteridad para la comunión» nos introduce en la descripción de tal concepto clave en relación al ser de la creación, a Dios, a la Iglesia y al hombre. Seguidamente, la sección segunda «Ser persona y ser otro» nos permitirá acceder a la cuestión ontológica de la persona y al lugar que el otro ocupa en la identidad del propio yo. La tercera sección «Hacia una comunión en alteridad» abordará la realidad comunal de la persona plasmada en la realidad eclesial. Por último, en la cuarta sección presentaremos la recepción de las propuestas del teólogo griego en sus puntos polémicos y a través de voces discordantes.

1. Alteridad para la comunión

Para I. Zizioulas la alteridad no es una realidad secundaria a la noción de ser sino un elemento primigenio y constitutivo del mismo, es decir, una categoría ontológica relacionada con otra categoría clave: la comunión. De este modo, afirmará que no hay alteridad sin comunión como tampoco comunión sin alteridad. Recorreremos aquí los ámbitos donde el autor se detiene para la comprensión ontológica de la alteridad: la creación, Dios, la Iglesia y el ser humano.

1.1. *Alteridad y ser en la creación*

La fe bíblica sobre la creación *ex nihilo* será el puntapié inicial del teólogo griego para plantear las dimensiones de alteridad

y libertad como constitutivos del ser. Si el mundo es real, y no una manifestación de Dios al modo como lo concibe el monismo griego antiguo,⁴ será porque este modo divino de crear de la nada implica ontológicamente que el ser no procede del mismo ser. De lo contrario todo ente de la naturaleza no tendría una realidad diversa respecto del ser originante.

Dios es totalmente otro. La existencia del mundo haya su razón de ser en su voluntad: libertad y alteridad son interdependientes⁵ y, respecto de las criaturas, constituyen dos notas propias del Dios personal. He aquí una de las fermentaciones que presenta I. Zizioulas como reinterpretación de la ontología griega: hacer «depende el ser del mundo de la libertad personal».⁶

Sin embargo, esta ontología radical desde la alteridad y la libertad como constitutivos del ser, puede resultar riesgosa ya que se aproxima al extremo donde sólo está presente la «separación y la distancia»⁷ total entre Dios y el mundo. Por esto, cabe preguntarse si existe alguna relación entre el Creador y su criatura. Para el teólogo griego, Dios y el mundo se unen en Cristo. La relación Dios-mundo es hipostática, en y a través de la persona del Hijo «porque en él, creado e increado se han unido, definitivamente sin división (*adiai-rétôs*) y sin confusión (*asynchytôs*)».⁸

1.2. *Alteridad y ser de Dios*

Afirmada la realidad de la alteridad y la comunión entre Dios y la creatura, es posible preguntarnos: ¿Cómo compaginar alteridad

4 Según I. Zizioulas, dicho monismo sostiene que el mundo guarda afinidad ontológica con Dios, y por lo tanto su acción creadora no sería libre sino por necesidad otorgándole identidad divina.

5 CA, 31.

6 SE, 53

7 CA, 35.

8 CA 326.

y comunión en el ser de Dios? ¿Puede darse alteridad ontológica en Dios sin poner en juego por ello la unidad divina?

En primer lugar, la identificación de Dios con el Padre –afirmado en las Escrituras y en los credos primitivos–, aparece en los capadocios con la comprensión de la *monarchía* como indicativa de un *arché* en la existencia divina en el sentido de origen personal y ontológico. Consecuencia de esto, el único *arché* ontológico en la Trinidad es el Padre. Si Él es el único principio personal en Dios, ¿cómo será la relación con las otras Personas? Si el concepto de *arché* implica movimiento y si el Padre es el fundamento, la relación ha de ser causal: «El Padre será la causa de que las otras dos personas sean hipóstasis distintas».⁹ Por ser el Padre el origen del ser personal y de la libertad, queda constituido como el garante de la alteridad ontológica entablando relaciones constitutivas. De aquí que la sustancia divina posea un carácter relacional: el Padre es inconcebible sin el Hijo y el Espíritu. Por tanto el Padre no es causa de identidad sino de alteridad, ésta descansa en la persona y no en la sustancia.

En segundo lugar, retomando la idea de lo creado y su caducidad, ¿cómo superar dicha realidad? Aquí I. Zizioulas da un salto en la fe afirmando con San Pablo que la muerte ha sido vencida. «La supervivencia de la creación es el contenido ontológico de la cristología».¹⁰ En Jesucristo lo creado y lo increado se han unido sin división y sin confusión. Esta perspectiva de la Resurrección como confirmación de la cristología de Calcedonia es clave para comprender la dimensión histórica y temporal de la salvación.¹¹ Por tanto, no

9 CA, 154-155.

10 CA, 55.

11 Una de las objeciones planteadas a la formulación del concilio es la dificultad para precisar si Calcedonia habla del Jesús prepaschal o del resucitado ya que «está ausente el dato bíblico primordial: el de la evolución de Cristo y, consiguientemente, el de la resurrección». Cf. José I. González Faus, «Relectura de Calcedonia. Las fórmulas de la dogmática cristológica» *Estudios Eclesiásticos* 46 (1971): 339-367 <http://www.faculdadejesuita.edu.br/documentos/211112-pSkLkJ1n9dnxP.pdf>. Por ello Zizioulas sostiene que la enseñanza de Calcedonia sobre la persona de Jesucristo pierde sentido si no está en relación con el problema de lo creado y la superación de la muerte. Si Cristo salva, es porque encarna en su persona la victoria sobre la muerte. Cf. CA, 326.

es la naturaleza de lo creado, sino la resurrección del Señor, quién permite escapar de la corrupción de la muerte.

En tercer lugar, I. Zizioulas aborda dos tesis sobre el Espíritu Santo a partir del mismo Concilio: la realidad divina y la procedencia del Espíritu. Primeramente afirma la divinidad de la tercera persona como aquel que está «junto al Padre y al Hijo recibe una misma adoración y gloria».¹² Al proceder del Padre y distinto de Él, estamos situados en el ámbito de la alteridad. Al ser constituido como tal desde una relación causal existe distinción ontológica pero no división o separación con respecto a las otras personas de la Trinidad. Dicha causalidad fundamenta la comunión, gracias a la cual cada una de las Personas divinas son constituidas como tales. Buscando salvaguardar el principio personal, dirá que el fundamento último del Espíritu no es una sustancia sino es la persona del Padre, de quién procede. Esta realidad permite converger «en el espinoso tema en torno a la procedencia del Espíritu respecto al Hijo»¹³.

1.3. *Alteridad y ser en la Iglesia*

Al abordar la eclesiología, I. Zizioulas presenta dos modos posibles. Un primer acercamiento, desafortunado para él, considera las estructuras jerárquicas como centrales y necesarias, donde la alteridad es secundaria respecto a la unidad. Esta interpretación responde a una eclesiología cimentada en una teología trinitaria sustancialista donde la prioridad está en la sustancia y no en la persona, prevaleciendo lo «uno» sobre los «muchos». Como paradigma de esta corriente encontramos el modelo eclesiológico de J. Ratzinger y K. Rahner a partir de la obra conjunta¹⁴ referente a las

¹² Heinrich Denzinger, Peter Hünermann, eds., *El magisterio de la Iglesia*³⁸, (Barcelona: Herder, 2000) 150.

¹³ CA, 242

¹⁴ Karl Rahner y Joseph Ratzinger, *Episcopado y primado* (Barcelona: Herder, 2005²) y en Joseph Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo y política* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005²). Destacamos también el debate entre J. Ratzinger y W. Kasper que tuvo su inicio en la objeción de éste a una afirmación de la Carta a los obispos de la Iglesia Católica acerca

relaciones entre la Iglesia universal y las Iglesia locales, donde la unidad precede a la pluralidad y la sustancia a la existencia.

En cambio la propuesta de I. Zizioulas transitará otro camino: el ser eclesial ha de ser personal y no sustancial. «La única Iglesia es constituida por muchas Iglesias (...), sin que ninguna de ellas esté sujeta a otra como parte de ésta o de un conjunto, sino siendo cada una de ellas todo del todo».¹⁵ Por tanto, unidad y pluralidad, lo local y lo universal, deben coincidir.

1.4. Alteridad y ser humano

Si bien sobre este punto nos vamos a detener con mayor profundidad, cabe aquí adelantar algunas consideraciones centrales. Si I. Zizioulas tiene un modo de definir al ser humano, lo hará categóricamente indicando que es alteridad.¹⁶ El punto de partida para dicha afirmación lo sitúa en la llamada que Dios le dirige a Adán. Por ello, no puede haber ser humano a menos que haya un Otro que dé lugar a la llamada, en tanto que el hombre existe gracias a un llamado recibido desde afuera. Este entorno permite comprender la existencia del hombre como don y tarea.

Dicha llamada enlaza tres escenarios interdependientes y constitutivos del ser personal: relación (toda llamada involucra a dos sujetos, quien llama y aquel que es llamado, implicándose mutuamente en un vínculo dialogal), libertad (le permite al hombre distanciarse de la propia naturaleza para aceptar o rechazar todo aquello que le es dado) y alteridad (como unicidad).

de algunos aspectos de la comprensión de la Iglesia como comunión (1992). Mientras que J. Ratzinger sostiene la preexistencia de la Iglesia universal como realidad anterior y ontológica en desmedro de la Iglesia particular, W. Kasper afirma la simultaneidad de la Iglesia universal y cada iglesia individual.

¹⁵ CA, 187.

¹⁶ CA, 57.

2. Ser persona y ser otro

La cuestión versará en torno al siguiente interrogante: ¿somos persona o poseemos una persona? Situados en el ámbito del poseer o del ser, la persona pasaría a ser una cualidad añadida o un elemento constitutivo del ser. Para nuestro autor el hito filosófico decisivo fue la identificación de la «hipóstasis» con la «persona».¹⁷ Esta reinterpretación de la ontología por parte del pensamiento griego se debió a dos fermentaciones que se dieron a luz en la teología patristica. En primer lugar, pasar de la necesidad cosmológica a la libertad del mundo, y en segundo lugar, la identificación del ser de Dios con la persona como principio ontológico.

2.1. *De la existencia biológica a la existencia eclesial*

Uno de los aportes patristicos es la aplicación de los conceptos filosóficos al plano de la fe. Así es posible proponer teológicamente al hombre según dos modos: la hipóstasis de la existencia biológica y la hipóstasis de la existencia eclesial.

«La hipóstasis de la existencia biológica está constituida por la concepción y el nacimiento del hombre».¹⁸ Sin embargo, la muerte la constituye en una realidad trágica surgiendo el interrogante sobre una posible salvación. Sólo el nuevo nacimiento a través de la gracia bautismal despoja al hombre de su dimensión trágica y forja de este modo la hipóstasis de la existencia eclesial. Esta nueva hipóstasis ha de estar constituida por una realidad ontológica que no sufra la condición de creaturidad. Es la persona del Hijo quien lleva a cabo la auténtica personeidad, haciendo de ella la hipóstasis de la persona para todos, pudiendo así el hombre subsistir gracias a su relación con Cristo.

¹⁷ Cf. SE, 53.

¹⁸ SE, 64.

Ahora bien, para expresar la mutua relación entre las hipóstasis –biológica y eclesial– será necesaria una nueva categoría ontológica que exprese no sólo aquello que el hombre es, sino aquello que será: «hipóstasis paradójica que tiene sus raíces en el futuro y sus ramas en el presente».¹⁹ Será la hipóstasis eucarística quien permita al hombre alcanzar su ser no de lo que es ahora sino de lo que será en el futuro, siendo la resurrección de Cristo, prenda y señal de aquella realidad pregustada en cada eucaristía.

2.2. *La persona como cuestión ontológica*

El teólogo griego afirma la ultimidad y prioridad ontológica desde el siguiente presupuesto: el ser es causado, siendo esta causalidad ontológicamente absoluta y primaria. «Este principio de causalidad personal del ser significa que la particularidad en ontología ha de entenderse como causativa y no derivativa».²⁰ Esta realidad conduce a un escenario relacional donde las nociones de «éxtasis»²¹ e «hipóstasis»²² serán claves para representar los matices del ser personal. Gracias a ellos es posible manifestar como la realidad personal no es una cualidad añadida sino constitutiva del ser.

La identificación de la «hipóstasis» con lo personal remite a que tal cuestión ontológica no encuentra respuesta en el horizonte de una auto-existencia. Cada persona es un don que proviene de otro, resultado del amor y de la libertad. Por tanto, ontológicamente, las personas son donantes y receptoras de identidad personal. Tal realidad encuentra su fundamento en el misterio trinitario: «El in-causado que causa alteridad. Esto convierte al Padre en fuente última de donación del ser personal».²³

19 SE, 73, cf. SE, 75.

20 CA, 136.

21 Como apertura del ser hacia la comunión cf. CA, 267.

22 Para el autor: persona, modo de existencia única e irrepetible. Cf. CA, 268.

23 CA, 184.

2.3. *El lugar del otro ante el propio yo*

¿Cuál es el lugar decisivo que el otro ocupa en la determinación de la identidad del propio yo? Nuestro autor hará referencia a dos representantes de la filosofía de la relación, ellos son Martín Buber y Emmanuel Lévinas, con quienes se sienta a la mesa del diálogo crítico entablando un coloquio enriquecedor.

De M. Buber valora el modo de presentar la constitución del ser desde la perspectiva del otro como co-constitutivo. Pero, sin embargo, I. Zizioulas sostiene que aún sigue conservando la primacía del yo sobre el otro, particularmente al analizar los dos tipos de relaciones que todo ser humano puede establecer, Yo-Tú y Yo-Ello,²⁴ dirá que es el yo quien decide por una u otra relación. De este modo, el tú termina dependiendo de las intenciones del yo para existir como un Tú o un Ello.

Desde la perspectiva de E. Lévinas estima el paso que da para la comprensión del otro constituido como tal desde una alteridad absoluta que no se deriva, engendra o constituye desde otra existencia. Pero también plantea una cuestión sin resolver: la reconciliación entre alteridad y comunión ya que el filósofo no acepta la comunión al considerarla una amenaza para la alteridad. De aquí que su planteo será el de la separación y la distancia y no el de la relación.²⁵

Para I. Zizioulas pensar la alteridad significa partir de la realidad: el hombre vive una existencia caída gracias al rechazo del Otro por parte de Adán. Consecuencia de tal ruptura, la alteridad se convierte en una amenaza –como si del enemigo se tratase– generando división. Por tanto, cuando la diferencia se identifica sin más con la división, queda abolida la relacionalidad y, como derivación, toda posibilidad de comunión.

24 Cf. Martin Buber, *Yo y Tú* (Buenos Aires: Ediciones Lilmod, 2006), 11.

25 Cf. Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997), 299.

El rechazo de Adán a Dios trajo como consecuencia no sólo el surgimiento del yo como lo ontológicamente primordial de la existencia, sino también la subordinación de la hipóstasis a la naturaleza, acarreando el conflicto entre el ser humano y su propia naturaleza. Tal conflicto surge porque en el hombre la naturaleza precede a la persona,²⁶ todos nacemos como seres particulares a partir de las leyes naturales comunes a todos los hombres. Así lo general precede ontológicamente a lo particular.

Dicho conflicto ontológico entre persona y naturaleza se halla en el fundamento del ser, lo determina y se pone de manifiesto particularmente en dos momentos decisivos y sucesivos: el nacimiento y la muerte. Por tanto, el camino a recorrer será la hipostatización de la naturaleza de acuerdo a su fin, o sea, la naturaleza que existe en la hipóstasis del Logos divino que reúne todos los particulares en el Uno. Esta cuestión revela que un ser particular sólo podrá vivir cuando su meta propia, no sea su naturaleza o cualquier otra cosa, sino la persona del Otro, quien puede hipostasiar el particular llevándolo al estado de ultimidad ontológica. Sólo de este modo evitará que su particularidad sea absorbida por lo general experimentando la muerte.

Finalmente comprender el ser desde la categoría del don, admite suponer que la existencia de un ser presupone al otro. Por lo tanto, la alteridad es constitutiva del ser ya que la causalidad contiene una importancia decisiva. Aquí unicidad y alteridad se dan cita: «Los seres existen como particulares en cuanto don del otro que les asegura una identidad estableciendo con ellos una relación única».²⁷

26 En el caso de Dios naturaleza y persona coinciden. Cf. CA, 78.

27 CA, 117.

3. Hacia una comunión en alteridad

Una de las afirmaciones claves de I. Zizioulas, respecto a la ontología de Dios revela lo siguiente: «El ser de Dios es un ser relacional».²⁸ Por tanto, Dios es un acontecimiento de comunión. Esta realidad permite recuperar la categoría de *perijóresis*. Categoría antigua y nueva, forjada por los padres de la Iglesia y retomada por figuras contemporáneas pertenecientes a ambas tradiciones teológicas.

3.1. De la teología a la eclesiología

Pensar la Iglesia desde una síntesis entre los componentes cristológicos y pneumatológicos permite conjugar los elementos institucionales y los carismáticos en tanto que «Cristo instituye y el Espíritu constituye»²⁹ a la Iglesia. Expresión de esto lo encontramos en los siguientes binomios: un solo cuerpo y muchos miembros, jerarquía y carismas; uno y muchos, Iglesia universal e Iglesia local, etc.

Así «la Iglesia no es simplemente una institución. Es un «modo de existencia», una forma de ser»³⁰ que da origen a la comunidad constituida por los bautizados quienes han experimentado la conversión fundamental permitiendo el paso decisivo del individualismo a la personeidad. Así, la asamblea litúrgica es un paradigma de la comunión eclesial ya que integra todos los ministerios como elementos constitutivos y a todos los miembros «que se reúnen como huéspedes de una casa particular».³¹

Una certeza digna de destacar es la siguiente: «No existen personas «no ordenadas» en la Iglesia».³² Es sumamente sugerente tal afirmación ya que por el Bautismo toda persona queda incorporada

28 SE, 31.

29 SE, 154.

30 SE, 29.

31 SE, 263.

32 SE, 229.

a la comunidad eclesial, ocupando en ella un determinado orden en la vida de la comunidad: el orden de los laicos.³³

3.2. *Iglesia local e Iglesia Universal*

Las consecuencias de una eclesiología constituida desde los aportes de las personas de Cristo y del Espíritu configuran un rostro eclesial marcado por la comunión, donde lo local y la universal se implican mutuamente y no pueden darse sino en simultaneidad: no hay prioridad de lo universal sobre lo local, ni de lo local sobre lo universal. Así como hay un solo Dios, también hay una Iglesia, pero ésta encuentra su expresión en la comunión de las Iglesias locales. Como en las personas divinas, aquí también las categorías de comunión y unidad coinciden en el ser de la Iglesia.

La institución visible que manifiesta la unidad eclesial tiene que expresar la comunión, y por lo tanto no puede ser autosuficiente ni anterior al acontecimiento de comunión. Así, «toda noción piramidal desaparece de la eclesiología».³⁴ Para la teología ortodoxa, la institución canónica que respalda tal postulado es el sínodo, donde los «muchos» (obispos o Iglesias locales) no pueden hacer nada sin el «uno» (institución de unidad) y, simultáneamente, el «uno» no puede hacer nada sin los «muchos».

Desde la simultaneidad entre lo local y lo universal es posible afirmar que la Iglesia local no ha de ser absorbida por lo universal, pero tampoco las estructuras que aseguran la comunión entre las Iglesias locales deben convertirse en una superestructura por sobre la Iglesia local. «Todas las estructuras destinadas a facilitar la universalidad de la Iglesia crean una red de comunión de Iglesias, no una nueva forma de Iglesia».³⁵

33 Cf. SE, 230.

34 SE, 152.

35 SE, 272.

3.3. *Mística eucarística*

La expresión por excelencia de la comunión se encuentra en la eucaristía. Ella hace a la Iglesia reuniendo a todos los hombres y los incorpora a Cristo formando así su cuerpo.³⁶ En cada celebración la diversidad de miembros y ministerios de la comunidad reflejan la vida y la riqueza de Dios. Un Dios que es comunión de amor.

Por ello, la eucaristía se vuelve el ámbito propicio para la afirmación de los otros como un don para mí y a su vez nos permite expresar la acción de gracias por el don del Otro. Ella invita al agradecimiento, valoración y afirmación de los otros como tales –más allá de sus cualidades morales o naturales– contrariamente a como han expresado la filosofía nihilista, para quién la otredad es mi propio infierno y mi pecado original, en palabras de Sartre. El otro, lejos de amenazar la propia libertad ontológica la erige como seres particulares. «Permaneciendo otro y constituyéndonos como otros, el otro confirma nuestra alteridad, nuestra libertad ontológica para ser otros».³⁷

4. Recepción de las propuestas de I. Zizioulas

Al llegar al fin de este recorrido se puede afirmar que el hilo conductor es una ontología relacional que, proveniente de la teología trinitaria, establece la alteridad y la comunión como la base firme donde apoyar tanto la noción de la persona como la de la Iglesia.³⁸ Nos dedicaremos aquí a presentar los puntos críticos de su teología como la valoración de sus aportes significativos.

36 Cf. Eleuterio Fortino, «La «*Communio-Koinonía*» en el diálogo católico-ortodoxo», en *Eclesiología. 30 años después de «Lumen Gentium»*, dir. Pedro Rodríguez (Madrid: Ediciones Rialp, 1994), 220.

37 CA, 119.

38 Cf. Fernando Rodríguez Garrapucho, Recensión a *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, Ionnais Zizioulas (Salamanca: Sígueme, 2009), 182.

4.1. Puntos polémicos

4.1.1. El Padre: principio y origen en la Trinidad

Habiendo abordado la problemática de concebir a Dios como sustancia o como sujeto y optando por la comprensión de un Dios personal en la teología de I. Zizioulas, aquí nos dedicaremos a otro interrogante: ¿Cuál es el orden de las personas en la Trinidad? ¿Quién es el primero? El teólogo griego sostiene desde Jn 14, 28 y desde el plano ontológico que «el Padre es el mayor».³⁹ Sin embargo hay que afirmar que se trata de una prioridad causal pero no significa una diferencia sustancial.⁴⁰

Identificar la unidad divina con el Padre, como origen fontal, puede llevar a una comprensión modalista o subordinacionista. Con el fin de evitar tales riesgos, la persona del Padre ha de ser comprendida desde una perspectiva relacional: «El Padre es fuente y origen por la recepción de la divinidad y aceptación del Hijo y el Espíritu».⁴¹ Será la dimensión relacional de la persona quién resuelve los puntos de conflictos en la cuestión de la taxis trinitaria. Así también lo entendió I. Zizioulas al presentar al Padre como el iniciador del movimiento en Dios, estableciendo así un orden inmanente y económico:

«La co-emergencia de la naturaleza divina con la existencia trinitaria iniciada por el Padre implica que éste también adquiere, por decirlo de algún modo, la divinidad sólo en tanto el Hijo y el Espíritu son (no es concebible como Padre sin ellos), es decir sólo cuando la naturaleza divina es poseída por los tres. Así pues, el Padre, es más grande que el Hijo (y el Espíritu) no por naturaleza, sino por el modo (el cómo) en que la naturaleza existe, eso es, en la hipostización de la naturaleza. El orden trinitario y la causalidad protegen (no amenazan) la igualdad y la plenitud de la divinidad de cada persona».⁴²

39 CA, 183.

40 Cf. Francisco Sales Casanovas, «El concepto de persona en la teología de Ioannis D. Zizioulas». (Tesina de licenciatura, Universidad Pontificia Comillas, Facultad de Teología, 2010) 281, <http://www.mundomarianista.org/wp-content/uploads/Texto-a-editar.pdf> [consulta: 25 de agosto 2015] 281.

41 Gonzalo Zarazaga, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2004), 277.

42 CA, 179.

Que el Padre sea principio y origen «en» la Trinidad no significa buscar algo previo a la relación con el Hijo y al Espíritu Santo. Si así fuera primero «sería» antes de ser Padre. La referencia al Hijo y al Espíritu llegaría en un segundo momento. La ausencia de origen del Padre, «está en relación con la generación del Hijo y la espiración del Espíritu Santo».⁴³ Por tanto no se puede oponer divinidad fontal y paternidad. La posición primordial que el Padre ocupa en la Trinidad no es previa a la relación con el Hijo y el Espíritu Santo. Principio fontal y relación constituyen la persona del Padre.

4.1.2. La naturaleza en I. Zizioulas

Un punto crítico en la teología de I. Zizioulas es el significado que aplica al concepto de naturaleza. El hombre como ser creado se halla privado de cualquier propiedad que no sea creada. En esto radica su existencia trágica: naturalmente el hombre está condenado a la muerte. Aquí es posible vislumbrar una cierta comprensión negativa de la naturaleza humana: ¿no se contradice con la bondad que Dios imprimió al crear al hombre afirmando que era muy bueno? En la tradición occidental la naturaleza humana también ha sido comprendida en diversos horizontes, donde rasgos positivos y negativos se han dado cita. Es el caso de San Agustín quien señala su bondad y belleza por ser obra del creador pero a su vez corrompida por el pecado original convirtiéndose en *natura peccatrix* que sólo puede ser restituida a su autenticidad por la gracia.

De este modo, la naturaleza humana puede concebirse como buena en sí misma o admitirla como corrompida y necesitada de redención. Desde la economía de la salvación, es factible alinear el pensamiento de I. Zizioulas en la segunda opción. Tomando como punto de partida la caída de Adán, dicho autor incorpora en su pensamiento el paso de la existencia biológica a la eclesial justamente para dar cuenta que el hombre por sí mismo en su condición natural

⁴³ Luis Ladaria, *La Trinidad como misterio de comunión* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002), 145.

no puede trascender su existencia. Sólo en la apertura y en la relación con el Otro puede encontrar vida en abundancia.

Creados a imagen y semejanza sabemos que la naturaleza del hombre no es divina en sí misma, sin embargo es querida y deseada por Dios. Que la existencia del hombre se comprenda como don del Otro, ¿puede conducir a pensar que el teólogo griego desprecie su naturaleza creada? Desde la ontología personal propuesta por él, es posible postular que la naturaleza es inseparable de la gracia, y así en la persona del Hijo, tal naturaleza caída ya no impone sus limitaciones.

4.1.3. *La persona*

Entre los aportes a destacar sin duda la concepción de persona como «alteridad en comunión y comunión en alteridad»⁴⁴ se sitúa en un lugar privilegiado y expresa una síntesis válida de su teología abarcando e involucrando tanto las perspectivas trinitarias y eclesiológicas como las antropológicas y filosóficas.

El ser personal emerge en el contexto relacional, se trata de un «yo» que existe referido a un «tú» que afirma su existencia y alteridad. Las circunstancias de nuestra cultura, signada por el individualismo, el hedonismo y la autosuficiencia, muestran que vivimos una época donde la comunión con el otro cada vez es más compleja, tanto en el ámbito eclesial como secular. Tal vez la propuesta de la existencia personal desde la clave receptiva permita descentrar al hombre de su egología⁴⁵ para descubrir que todo individuo nace de una llamada y se orienta hacia una respuesta.

La alteridad de la persona no puede ser rechazada a causa de las diferencias naturales, sexuales, raciales, sociales, étnicas y/o morales. Toda persona al ser libre y misteriosa, en cuanto habitada

44 CA, 23.

45 Joseph Gevaert, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976), 42-43.

por el Espíritu y miembro del cuerpo de Cristo, es portadora de una dignidad fundada en Dios, al crearnos a su imagen y semejanza.

4.1.4. La Iglesia

Delineamos algunos puntos que han de ser tenidos en cuenta para una eclesiología de comunión que quiera trasparentar en su existencia el ser de Dios. La expresión máxima y fundamental se encuentra en la eucaristía. Allí se dan cita la alteridad y la comunión en tanto que supone la aceptación y confirmación del otro.

I. Concebir a la persona como hipóstasis y éxtasis en la teología de I. Zizioulas encuentra su paralelo en la existencia discipular misionera del cristiano. Tanto en el acontecimiento de Aparecida, como en las homilías del entonces Cardenal Bergoglio y posteriormente en el magisterio de Francisco, se encuentra la misma constante tanto en el plano personal como eclesial. El cristiano y la Iglesia no se entienden si no es desde la perspectiva del encuentro y la salida. Así lo expresó en *Evangelii Gaudium* invitando a la comunidad eclesial a primerear, involucrarse, acompañar, fructificar y festejar.⁴⁶

II. Pensar, soñar y trabajar por una Iglesia que viva desde el prisma de la comunión en la alteridad invita ahora a los creyentes a detenerse en la dimensión ministerial propuesta por el ortodoxo griego, sobre todo referido a dos puntos clave: el orden de los laicos y el primado. Teniendo en cuenta que para este autor «no existen personas no ordenadas en la Iglesia»,⁴⁷ tal afirmación señala una valoración sugerente del estado laical, muchas veces definido por vía negativa como no-consagrado o no-ministro ordenado. Este aporte permite afirmar su vocación propia como riqueza en orden a la comunión desde la relacionalidad de todos los carismas y ministerios.

III. Otra de las manifestaciones de la comunión eclesial es la sinodalidad expresada en la eucaristía, los ministerios y el primado

46 Francisco, *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*, 24.

47 SE, 229.

autoridad. Aquí la clave relacional juega un rol determinante. Tanto la sinodalidad como el primado son interdependientes y «constituyen la columna vertebral del gobierno y organización de la Iglesia». ⁴⁸ Así lo ha expresado el *Documento de Rávena* de la Comisión Mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia de ambas tradiciones. ⁴⁹

La sinodalidad no es anterior a la comunión ni autosuficiente, como tampoco el primado se entiende sin los muchos. Se trata de una reciprocidad activa como bien lo ha explicitado el CV II con la fórmula *una cum Patribus*. La autoridad es ejercida por el obispo de Roma unido con todos los obispos. Por tanto la sinodalidad será el camino propicio para que el primado del obispo de Roma sea aceptado ecuménicamente, ya que no se tratará de un primado de dominio sino de servicio a la unidad y a la edificación de la Iglesia. ⁵⁰ Los encuentros entre el actual Pontífice y el metropolitano de Pérgamo como los puntos de contacto entre el pensamiento del teólogo y el obispo de Roma, son una expresión válida del camino a recorrer hasta lograr «que todos sean uno» (Jn 17, 21). ⁵¹

⁴⁸ Bartolomé I, *La Sagrada Escritura en la tradición ortodoxa. Allocución del Patriarca Ecuménico Bartolomé I al concluir las Vísperas del domingo XIX en la Capilla Sixtina* [en línea], http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_22_xii-ordinaria-2008/04_spagnolo/b30_04.html#DISCURSO_DEL_PATRIARCA_ECUMENICO_BARTOLOME_I [Consulta: 20 de octubre 2016].

⁴⁹ Cf. Comisión mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia católica romana y la Iglesia ortodoxa, *Documento de Rávena*, [en línea] 2007 <http://maitequeseamosunopraqueelmundocrea.blogspot.com.ar/2013/11/documento-de-ravena-entre-las-iglesias.html>, [consulta: 19 de diciembre 2015] 43.

⁵⁰ Francisco, «Discurso del Santo Padre Francisco en la conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos», *Boletín eclesiástico del Arzobispado de Buenos Aires* 578 (2015): 473.475.

⁵¹ Entre ellos, cf. Francisco, *Discurso del Santo Padre Francisco a una delegación del Patriarcado ecuménico de Constantinopla. Sábado 28 de junio 2014*, https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/june/documents/papa-francesco_20140628_patriarcato-ecumenico-constantinopoli.html [Consulta: 11 de noviembre 2015] y Cf. I. Zizioulas, *El diálogo teológico con los católicos en riesgo de fracasar* (Entrevista) [en línea].

4.2. Voces discordantes

La teología de nuestro autor ha resonado en distintos ambientes, tanto Orientales como Occidentales, alcanzando diversos ecos con voces críticas a su pensamiento. Presentaremos aquí brevemente dos perspectivas en contraposición.

L. Turcescu en su artículo ««Person» versus «Individual», and other modern misreadings of Gregory of Nissa»⁵² propone investigar si el concepto de persona de los Padres Griegos le da sustento a I. Zizioulas para su tesis. Para aquél, el teólogo ortodoxo no representa en sus postulados la teología Capadocea, en tanto que el complejo de cualidades poseídas por los individuos que I. Zizioulas niega al hablar de la persona están presente en los Padres Capadoceos. Ellos intercambian individuo y persona ya que aún apenas emerge la distinción de ambos conceptos, por tanto utilizan *prosopon* e *hypostasis* como sinónimos al hablar de la persona.

De esta manera L. Turcescu dirá que I. Zizioulas, más que sustentarse en la teología de los padres, está influenciado por pensadores modernos al proponer el concepto de persona, sobre todo en M. Buber y J. Macmurray's afirmando que ha tratado de darle a la concepción relacional de la persona un contexto patrístico cuando en realidad ha utilizado para ello pensadores del siglo XX.

Frente a tales postulados sale al paso A. Papanikolaou⁵³ preguntándose si I. Zizioulas es un existencialista disfrazado como lo caracteriza L. Turcescu. En primer lugar dirá que éste no tiene en cuenta otros Padres que estudia I. Zizioulas, como Gregorio de Nazianzo, decisivo en la ontología relacional. Por otro lado, es el mismo teólogo griego quien expresa que la comprensión trinitaria difiere de los sistemas filosóficos o pensadores modernos como M. Buber.

52 Lucian Turcescu, «"Person" versus «Individual», and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa», *Modern Theology* 18 (2002): 527-539.

53 Aristotle Papanikolaou, «Is John Zizioulas an existentialist in disguise? Response to Lucian Turcescu», *Modern Theology* 20 (2004): 601-607.

Para I. Zizioulas el corazón del discurso teológico es la comunión divina, la monarquía del Padre enraizada en la experiencia divina, en la Eucaristía, cuerpo de Cristo y en el Espíritu. De este modo, la ontología personal es la más adecuada manera de expresar el realismo de la comunión divina. La cuestión crucial para A. Papanikolaou será si la teología trinitaria que afirma la monarquía del Padre es la única manera de fundamentar una ontología personal y si tal ontología corrige y justifica las comprensiones modernas filosóficas de persona.

Conclusión

Alteridad y comunión han sido los dos ejes que se desarrollaron en este artículo sobre la ontología personal en la teología de I. Zizioulas cuyo objetivo ha sido adentrarnos en el misterio de la persona desde las claves trinitarias, antropológicas y eclesiológicas. Mucho se ha escrito sobre la persona a lo largo de la historia, sin embargo la perspectiva que recorre el autor investigado realiza un aporte singular que permite integrar en toda existencia las claves de lo diverso y lo común en su mutua implicación y relación.

Solo una Iglesia que sea «casa y escuela de comunión»⁵⁴ podrá expresar el ser de Dios, de la persona y de la Iglesia. La perijóresis será la forma más adecuada para acoger la invitación que Dios nos propone para que cada uno de nosotros tomemos parte en la danza del amor íntimo de la Trinidad dirigiéndose unos a otros en el amor. De esta manera podremos valorar la riqueza del entramado de relaciones que en la cotidianidad de la vida se dan cita en todos los ámbitos y situaciones existenciales de las personas.

Este escenario perijorético nos invita a valorar como riqueza lo diverso, en tanto que las diferencias no deben orientarnos hacia la división, sino todo lo contrario, desde ellas mismas deben direccio-

54 Juan Pablo II, *Carta Apostólica Novo Millennio Ineunte*, 43.

narnos a una la realidad comunional. Este sendero a recorrer parte de la riqueza singular que cada uno puede aportar desde su singularidad al bien común. Realidad que ha de ser vivenciada tanto en la sociedad plural como en la Iglesia rica en carismas y ministerios, descubriendo que todos estamos llamados a realizar la nuestra existencia personal desde la propia alteridad pero hacia la comunión, desde una perspectiva dialógica de integración que aúna tanto los aportes filosóficos como teológicos.

Bibliografía

- Bobrinskoy, Boris, *El misterio de la Trinidad*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2008.
- Ferrara, Ricardo, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.
- Greshake, Gisbert, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2001.
- Hemmerle, Klaus, *Tras las huellas de Dios: ontología trinitaria y unidad relacional*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.
- Pié-Ninot, Salvador, *Eclesiología, La sacramentalidad de la comunión cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.
- Ratzinger, Joseph, *Iglesia, ecumenismo y política*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- Uríbarri Bilbao, Gabino, *Monarquía y Trinidad*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996.
- Zizioulas, Ionnis D, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.
- Zizioulas, Ionnis D, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2009.

El sacramento de deseo.

Breve aporte para pensar el acceso a los sacramentos en tiempos de Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio por COVID-19

AGUSTÍN PODESTÁ*

Universidad del Salvador – Argentina

podestaagustin@hotmail.com

Recibido 15.04.2020/ Aprobado 20.05.2020

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.57.132.2020.p109-126>

RESUMEN

Con motivo del Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio, a causa del COVID-19, los templos debieron cerrar sus puertas y muchos sacerdotes comenzaron a celebrar misas online y, con ellas, reapareció la práctica de la «comunidad espiritual». En este texto proponemos rever brevemente esta categoría para reemplazarla por otra más presente en la Iglesia primitiva y en los primeros cristianos: «el sacramento de deseo». El recorrido será desde documentos del Magisterio de la Iglesia, especialmente conciliares, valorando tanto textos como contextos, que nos permitan profundizar en la historia y la experiencia más que en rígidas formulaciones.

Palabras clave: Comunidad espiritual; Bautismo de deseo; Sacramento de deseo; COVID-19; Misas

The Sacrament of Desire.

Brief Contribution to Think about Access to the Sacraments in Times of Social, Preventive and Mandatory Isolation by COVID-19

* El autor, que ha realizado su Maestría en Teología con una investigación sobre El catecismo de Sarmiento, en la Pontificia Universidad Católica Argentina, es profesor e investigador en la Universidad del Salvador, Buenos Aires, Argentina.

ABSTRACT

Due to the Preventive and Mandatory Social Isolation, because of COVID-19, the temples had to close their doors and many priests began to celebrate masses online and, with them, the practice of «spiritual communion» reappeared. In this text we propose to briefly review this category to replace it with another more present in the early Church and in the first Christians: «the sacrament of desire». The explanation will be from documents of the Magisterium of the Church, especially conciliar, valuing both texts and contexts, which allow us to delve into history and experience rather than in rigid formulations.

Keywords: Spiritual Communion; Baptism of Desire, Sacrament of Desire, COVID-19, Masses.

1. Introducción

Desde la prohibición de normal circulación, a causa del Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio, ordenado por el Gobierno de la Nación en Argentina, los templos religiosos debieron cerrar sus puertas encontrándose imposibilitados de celebrar los sacramentos como era habitual.

La herramienta virtual y de transmisión en streaming, permitió a los presbíteros a transmitir las misas online, haciendo partícipes a los laicos de la misa de forma no presencial. Esta propagación de misas por internet y redes sociales trajo rápidamente abundante literatura en materia teológica sobre diferentes aspectos: evangelización, herramientas para la pastoral, nuevas formas de encuentro, etc. Con respecto a la misa en particular: centrarse en la liturgia de la Palabra y no tanto en la liturgia del Pan¹, o sobre otros elementos de la celebración en general², entre otros.³

1 Rafael Luciani. *Es la hora de ayunar del Pan y aprender a comulgar con la Palabra*. Acceso 6 de mayo de 2020 https://www.religiondigital.org/opinion/Rafael-Luciani-Pan-aprender-Palabra-Iglesia-religion-coronavirus-misas_0_2215878417.html

2 Alejandro Bertolini, *De misas y pantallas. La vida eucarística en tiempos de aislamiento*. Acceso 6 de mayo de 2020 <http://sociedadargentineologia.org/wp-content/uploads/2020/04/De-misas-y-pantallas-II-Bertolini-.pdf>

3 Grupos de diálogo y debate también se dieron lugar, entre ellos mencionar y agradecer especialmente a los sacerdotes Pablo Savoia, Matías Taricco, Eduardo Mangiarotti, Lucas García y Germán Pickenly con quienes hemos compartido reuniones virtuales desde comenzó la cuarentena, espacios que inspiraron y motivaron a poner estas palabras por escrito.

En muchos de los casos, en las misas virtuales, luego de comulgar los sacerdotes que presiden la celebración, leen una oración para que los fieles que siguen la transmisión a la distancia puedan comulgar “espiritualmente”.

Consideramos aquí que la categoría de “comuni3n espiritual” es, cuanto menos, ambigua y, cuanto m3s, peligrosa⁴. Entendiendo, sin embargo, el trasfondo de la necesidad espiritual de los fieles de acceder a la gracia sacramental, motiva entonces querer buscar otra categor3a que pueda hacer frente a la dicha necesidad.

Volver a las fuentes es una obligaci3n permanente en la Iglesia y, en este caso, a los primeros cristianos. Entre ellos exist3a otra categor3a tambi3n en el contexto sacramental: el sacramento de deseo, s3lo que, en aqu3l caso, era espec3fico para el bautismo⁵.

Nos proponemos entonces hacer aqu3 un breve repaso de “bautismo de deseo” en los primeros cristianos, espec3ficamente desde documentos magisteriales, para pensar luego algunas l3neas de acci3n para continuar reflexionando en el futuro.

2. Sacramento: definici3n y problematizaci3n

La definici3n cl3sica de “sacramento” del Catecismo de la Iglesia recopila los elementos esenciales para que la realidad sacramental ocurra, ellos son: «signos eficaces y sensibles, dispensadores de la Gracia, instituidos por Cristo y administrados por la Iglesia»⁶.

4 Sobre este tema dedicaremos m3s adelante una mayor explicaci3n.

5 Es de destacar que, en el contexto de la Semana Santa 2020, Mons. Oscar Ojea, obispo de San Isidro, reflexion3 por medio de un video mensaje en esta l3nea invitando a retomar la categor3a de sacramento de deseo, inclusive habl3 de “comuni3n de deseo”. Citamos algunas frases: «Esta es una buen3sima ocasi3n para pensar en lo que es la comuni3n de deseo». «Nuestra capacidad de desear a Dios, hace que lo gocemos m3s». «Es muy bueno que repitamos interiormente nuestra comuni3n de deseo». Inclusive invit3 a expresarlo con esta oraci3n: «Señor yo quiero recibirte, quiero estar dentro de tu Cuerpo, quiero estar cerca de mis hermanos, quiero estar bien, bien adentro del Cuerpo m3stico de Cristo, y as3 poder ahondar en la necesidad que tengo de Vos y de mis hermanos». Acceso 6 de mayo de 2020: https://www.youtube.com/watch?v=wS3yqC4NukU&feature=emb_title

6 «Los sacramentos son signos eficaces de la gracia, instituidos por Cristo y confiados a la Iglesia por los cuales nos es dispensada la vida divina. Los ritos visibles bajo los cuales los

Para pensar la realidad del deseo del sacramento, nos parecen más relevantes especialmente dos de esos elementos: que sean sensibles y que sean canales efectivos de dispensación de la gracia sacramental, propia en cada uno de los siete.

Son sensibles, en tanto la comunidad que los celebra se reúne realmente para realmente⁷ celebrarlos. Son dispensadores de la gracia, no hacia el ministro sino hacia el sujeto que lo recibe, que participa de la celebración por la cual el sacramento es administrado.

Aquí tenemos que hacer una diferenciación doble: por un lado, ¿de qué forma participa el sujeto de ese sacramento? ¿es mero receptor o posee también, en cuanto sujeto, acción real en la administración del sacramento? ¿su participación es para mayor gloria del ministro o mayor gloria de Dios? Esa mayor gloria a Dios, ¿no sucede por la gracia dispensada al sujeto?

Por otro lado, comúnmente entendemos que la celebración del sacramento y la gracia en su consecución es individual, sin embargo, ¿no es todo el pueblo de Dios el que celebra el sacramento? Los acentos juristas de la dispensación de la gracia, ¿no han ayudado quizás a comprender de forma demasiado individual aquella celebración?

Se podría objetar que la participación en la celebración del sacramento necesita la presencia física del sujeto receptor para que haga válida la transmisión de la gracia. Aquí está, a nuestro entender, el punto neurálgico del debate.

Quizás, de fondo, habría que discutir cuán necesaria es esa presencialidad física y, en todo caso, de qué forma afecta la virtualidad si esa celebración es seguida desde la distancia por un dispositivo móvil. Realidad que se nos ha presentado descollantemente en este confinamiento a causa del COVID-19.

sacramentos son celebrados significan y realizan las gracias propias de cada sacramento. Dan fruto en quienes los reciben con las disposiciones requeridas» CEC 1131.

7 Tendrá que disculparme, lector/a, que en repetidas oportunidades deba repetir palabras, es tautología necesaria para desarrollar ciertos argumentos.

Sin embargo, no es ésta la línea que intentaremos explorar aquí, sino un paso posterior. Supuesta ya la no posibilidad de lograr esa presencia, por imposibilidad de acudir al templo, por deberse a un peligro contra la salud propia y de los demás. Nos preguntamos entonces si, al menos por el deseo de recibir ese sacramento, puede el sujeto receptor, recibir la gracia sacramental o no.

Es fundamental aclarar aquí que nos referiremos especialmente a los sacramentos de Eucaristía y de Reconciliación, quizás más en el primero inclusive, pensando en, como hemos dicho, una nueva propuesta frente a la comunión “espiritual”.

3. Comunión “espiritual”

Adrede son las comillas. El adjetivo “espiritual” aplicado a la comunión, que es sacramento y, por tanto, sensible, es decir, que se recibe por los sentidos, presenta una contradicción intrínseca. Es una oposición de suyo. Si es comunión, ergo, no puede ser espiritual.

El concepto como ambigüedad manifiesta ha estado presente a lo largo de la historia de la Iglesia. No profundizaremos mucho aquí porque estamos más interesados en la categoría que proponemos (“de deseo”). Sin embargo, daremos unas pinceladas breves al respecto.

El Concilio de Trento en el contexto del debate protestante sobre la no presencia real de Cristo en la Eucaristía, acuña el adjetivo “espiritual” para referirse al sacramento de deseo, pero utilizando una cierta ambigüedad en los términos referidos a la realidad sacramental en sí:

«En cuanto al uso, empero, recta y sabiamente distinguieron nuestros Padres tres modos de recibir este santo sacramento. En efecto, enseñaron que algunos sólo lo reciben sacramentalmente, como los pecadores; otros, sólo espiritualmente, a saber, aquéllos que, comiendo con el deseo aquel celeste Pan eucarístico experimentan su fruto y provecho por la fe viva “que obra por la caridad”; los terceros, en fin, sacramental a la par que espiritualmente;

y éstos son los que de tal modo se prueban y preparan, que se acercan a esta divina mesa vestidos de la vestidura nupcial.»⁸

Ambigüedad para el uso que damos hoy a los términos, el texto entiende “sacramental” como meramente material, sin efecto de gracia, por eso lo reciben así los pecadores, y “espiritual” lo equipara al nivel del deseo. La eucaristía quedaría dividida en tres momentos o realidades diferentes: material, espiritual, y material-espiritual. Si bien el lenguaje se torna confuso, nos parece oportuno recordar el contexto: es una respuesta al planteo reformado de la mediación sacramental (aspecto meramente material) de la Iglesia para la comunicación de la gracia.

Juan Pablo II, en *Ecclesia de Eucharistia*, retomando lo expresado en Trento sostiene que:

«es conveniente cultivar en el ánimo el deseo constante del Sacramento eucarístico. De aquí ha nacido la práctica de la «comunión espiritual», felizmente difundida desde hace siglos en la Iglesia y recomendada por Santos maestros de vida espiritual. Santa Teresa de Jesús escribió: «Cuando [...] no comulgáredes y oyéredes misa, podéis comulgar espiritualmente, que es de grandísimo provecho [...], que es mucho lo que se imprime el amor así deste Señor.»⁹

Se desprende de aquí que espiritual y de deseo son sinónimos sin más. Sin embargo, en los puntos siguientes, seguirá desarrollando la relación entre comunión y comunidad, demostrando que la eucaristía, como imagen visible, debe tener un correlato visible en los lazos de unión en la comunidad-Iglesia. Y aquí entra el conflicto de los divorciados en nueva unión, a quienes se les solicitaba no comulgaran materialmente pero sí espiritualmente, leyendo una oración al finalizar la distribución de la comunión a los fieles.

8 Heinrich Denzinger; Peter Hunerman (comps.). *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. (Barcelona: Ed. Herder, 2006), n° 1648. (en adelante “DzH”).

9 Juan Pablo II. *Ecclesia de Eucharistia*. N° 34.

Si la unión es real, como la comunión, se debería entender que esa diferenciación es contradictoria: o se es unión o no se es. La discriminación implícita en la división entre material y espiritual atenta contra la esencia del sacramento, como ha sido desarrollado antes, y contra la unión en la Iglesia (dimensión eclesiológica) que la eucaristía debería generar de suyo. La ambigüedad en el uso de los términos aparece disfrazada en expresiones que se leen a la ligera como sinónimos, con riesgos algo peligrosos.

Puede resultar todavía algo confuso el planteo, y por eso, para comprender mejor la diferenciación propuesta, detengámonos ahora en la categoría de deseo, aunque, desde luego, tiene también sus complicaciones y dinamicidad en los usos a lo largo de la historia.

4. Sacramento “de deseo”. **Algunas observaciones desde el Magisterio**

Como hemos mencionado antes, la categoría “de deseo” se la ha aplicado históricamente al bautismo y no tanto a los otros sacramentos. Es por ello que, en este apartado, hablaremos especialmente de ese solo sacramento. Leyendo entonces las reflexiones que se suscitan en torno al bautismo de deseo, se puede constatar que, al igual que pasa lamentablemente muchas veces con la interpretación de la Sagrada Escritura, la utilización que se hace de los textos magisteriales suele ser también parcial e intencionada.

Desde luego que no podemos aquí escapar a ese peligro o, más bien, queremos hacerlo, pero de forma consciente, porque justamente buscaremos poner en evidencia otros textos y contextos que son a menudo silenciados para no seguir ahondando en esta categoría del deseo del sacramento para la comunicación de la gracia.

Queremos efectivamente decir que hay muchos otros textos que dicen lo contrario, pero es la contrariedad la que nos debe hacer entender la precariedad del conflicto y la necesidad de seguir profundizándolo. Demuestra que no sólo no es un tema lo suficientemente estudiado, sino que tampoco está concluido ni cerrado.

4.1. *En los primeros siglos*

El Sínodo de Elvira, en torno a los años 300 a 303, dando primeras y precarias instrucciones sobre la administración del bautismo y la confirmación sostiene que:

Can. 77. Si un diácono que rige al pueblo sin obispo o presbítero, bautizare a algunos, el obispo deberá perfeccionarlos por medio de la bendición; y si salieran antes de este mundo, en virtud de la fe en que cada uno creyó, podrá ser uno de los justos.¹⁰

El sacramento de la confirmación se efectuaba cuando el obispo del lugar daba una posterior bendición a fin de “perfeccionar” el bautismo ya recibido por el ministro ya sea diácono o presbítero.

Ya desde comienzos del cristianismo se comienza a visualizar que, en caso de que acaezca la muerte primero, la justificación queda obrada «en virtud de la fe en que cada uno creyó», no de algún aspecto de la relación con Dios en abstracto, sino en virtud del sacramento mismo que obra ya como mediación específica. Esto lo retomaremos a más adelante.

Por otro lado, las situaciones límite, como la muerte, y luego se irán incorporando otras, comienzan a ser factores que pueden influir en la recepción habitual de los sacramentos no poniendo, a la vez, en riesgo la relación con los efectos de los mismos. La realidad se impone frente a la posibilidad del contacto con la materialidad del sacramento, lo que no hace menos válida la recepción de la gracia sacramental.

En efecto, continuando con la posibilidad de que aparezcan situaciones conflictivas, el Papa Siricio, ejerciendo su función de primero entre pares, dirige una carta al obispo Himerio de Tarragona, en el año 385, decretando que, sobre la necesidad del bautismo, se tengan más presentes y en cuenta las dificultades del acercamiento a los sacramentos:

¹⁰ DzH 121.

C. 2. 3. Así como afirmamos que no ha de ser absolutamente reducida la veneración por la Pascua, así queremos que los niños, que conforme a la edad no pueden todavía hablar o aquellos a los cuales en cualquier emergencia será necesaria el agua del sagrado bautismo, sean socorridos con toda rapidez, a fin de que no redunde en daño de nuestras almas, si, habiendo negado a los que la desean la fuente de la vida, ocurra que, al salir de este mundo, alguno pierda tanto el reino como la vida. Además, si alguien está a merced del riesgo de un naufragio, de la incursión de enemigos, de la incertidumbre de un cerco o de cualquier enfermedad corporal sin esperanza, y pide ser asistido con la sola ayuda de la fe, en el mismo instante en que lo pide consiga el premio de la regeneración solicitada. ¡Basta con el error vigente hasta ahora! De ahora en adelante todos los sacerdotes que no quieran separarse de la sólida piedra apostólica, sobre la cual Cristo construyó la Iglesia universal, observen dicha regla.¹¹

De este condensado texto se pueden desprender varias reflexiones:

Por un lado, se podría objetar que el confinamiento a causa del COVID-19 no representa en sí propiamente «una enfermedad corporal sin esperanza», y parecería cierto. Sin embargo:

Primero, no se estaría teniendo presente que aquí el papa está enumerando algunas situaciones límite y no todas las posibles, sería inútil siquiera pensarlo;

Segundo, estas conflictividades tienen que repensarse a la luz de nuevos acontecimientos históricos, como es el que estamos viviendo hoy, donde a mayor consciencia de evidencia científica se entiende que el aislamiento es una herramienta fundamental para defender y proteger la vida de la mayoría, especialmente de los más frágiles;

Tercero, a raíz de este segundo, parece menester conocer bien para obrar en consecuencia, distinguiendo como la enfermedad actúa y ataca a las diferentes poblaciones de forma diferenciada: los riesgos que implica que niños, jóvenes y adultos circulen por la calle, se concentren en espacios cerrados (templos), y, aún sin poseer síntomas, puedan contagiarlo a los adultos mayores, siendo éstos los más perjudicados en acercarse a las iglesias para recibir los sacramentos.

11 DzH 184.

Por otro lado, se puede observar la convicción que plantea entre el deseo y la consecución de la gracia recibida («en el mismo instante en que lo pide»). Esta claridad, que es evangélica, mística y pastoral, nos puede reconfortar en el momento difícil de vivir la recepción del sacramento en particular en cuanto deseo de recibirlo.

Por último, el ejercicio de su ministerio, que debe imponer y hasta protestar, por la dureza de aquellos que se resisten a ver con claridad lo que Cristo legó a la Iglesia universal, hasta el punto de invitar a separarse de la comunión eclesial a aquellos presbíteros que no quieran comprender estos misterios.

4.2. Concilio de Trento

El Concilio de Trento, lamentablemente muchas veces leído e interpretado fuera de su contexto, a modo de contrarreforma y recomprender el lugar de la mediación sacramental de cara a los planteos reformados en esa materia, si bien pareciera que distinga los términos de forma tajante, no descarta en repetidas oportunidades mantener ambigüedades recogiendo la gran tradición, especialmente patristica, respecto a la gracia recibida por medio del sacramento de deseo, no sólo de bautismo, aún más, también en la reconciliación.

Analicemos algunos de sus textos. En las consideraciones sobre los sacramentos en general, el canon 4 anatema:

Si alguno dijere que los sacramentos de la nueva Ley no son necesarios para la salvación, sino superfluos, y que sin ellos o el deseo de ellos, los hombres alcanzados de Dios, por la sola fe, la gracia de la justificación, aun cuando no todos los sacramentos sean necesarios a cada uno: sea anatema.¹²

Este texto reafirma el convencimiento de la fe católica respecto de la necesidad de la mediación sacramental para lograr la

¹² DzH 1604.

gracia de la justificación, no siendo la sola fe suficiente. No dice que el sacramento no pueda entenderse en otro plano y en sus múltiples vivencias y experiencias, sino simplemente se constata la realidad sacramental en sí. Nótese que el mismo DzH es cuidadoso en la lectura y sugiere relacionar este texto inmediatamente con el número 1559, cuando en el contexto de los cánones sobre la justificación, los conciliares sostienen:

Can. 9. Si alguno dijere que el impío se justifica por la sola fe, de modo que entienda no requerirse nada más con que coopere a conseguir la gracia de la justificación y que por parte alguna es necesario que se prepare y disponga por el movimiento de su voluntad: sea anatema.¹³

En efecto, como decíamos anteriormente, el texto requiere aquí su contexto: el Concilio de Trento tiene por frente a la reforma protestante y la crisis expuesta en materia sacramental. El problema no es querer o no recibir el sacramento, sino el sacramento en sí mismo.

Un error en el que se puede caer fácilmente debatiendo el sacramento de deseo es pensar que se está debatiendo si el sacramento es mediación necesaria o no. Ese debate no es el que se está intentando entablar aquí, porque se caería entonces en el planteo luterano respecto de la necesidad o no de la mediación.

Aquí damos por su puesto que el sacramento es el canal de la gracia sacramental, el conflicto es la imposibilidad por causas externas, urgentes y peligrosas para acercarse al templo a recibirlos materialmente. De modo que el deseo se aplica a causa de la ausencia de la posibilidad de recibir el sacramento en su materia, no de su negación como realidad transmisora de la gracia.

Otro texto en el Concilio de Trento, quizás algo accesorio, dice: «después de la promulgación del Evangelio, no puede darse sin el lavatorio de la regeneración, o su deseo, conforme está escri-

¹³ DzH 1559.

to...». ¹⁴ No tiene sentido citar el texto completo, simplemente sirve como ejemplo que la fórmula “o su deseo” está enumerada de forma que su utilización se entiende con normalidad, sin mayores miramientos ni comentarios, dándolo por válido tanto como el que no lo es de esa forma.

4.3. Siglo XX

Haciéndose eco de las enseñanzas de Concilio de Trento, el 08 de Agosto de 1949, el papa Pio XII envió una carta al arzobispo de Boston con notificaciones contra miembros del “St. Benedict’s Center” y del “Boston College”, que interpretaban de manera rigorista la proposición de que “fuera de la Iglesia no hay salvación”. Se lee allí que:

«En su infinita misericordia Dios quiso que, de aquellos medios para la salvación que sólo por divina institución, y no por intrínseca necesidad, están ordenados al fin último, en ciertas circunstancias, los efectos necesarios para la salvación, puedan ser obtenidos, incluso cuando sean aplicados sólo con el voto o el deseo. Lo vemos enunciado con claras palabras en el sacrosanto Concilio de Trento, sea respecto al sacramento de la regeneración, sea respecto al sacramento de la penitencia». ¹⁵

Siendo de nuevo deudores del contexto histórico, Pio XII experimentó bien los riesgos de la imposibilidad de que los fieles no puedan recibir los sacramentos: es el papa de la segunda guerra mundial. No parece un descuido su afirmación de que «en ciertas circunstancias» debido a que hay situaciones reales e importantes que pueden generar esos impedimentos.

Por otra parte, la carta responde a una rigorista interpretación del «extra ecclesiam nulla salus», estandarte exclusivista y excluyente de sectores poco misericordiosos, razón por la cual Pio XII parece comenzar la argumentación desde allí («en su infinita mise-

14 DzH 1524.

15 DzH 3869.

ricordia»), y se ampara en el Concilio de Trento, a menudo parcialmente interpretado por esos mismos sectores.

El Catecismo de la Iglesia Católica, en los números 1258 y 1259, se refiere al respecto:

1258 Desde siempre, la Iglesia posee la firme convicción de que quienes padecen la muerte por razón de la fe, sin haber recibido el Bautismo, son bautizados por su muerte con Cristo y por Cristo. Este Bautismo de sangre como el deseo del Bautismo, produce los frutos del Bautismo sin ser sacramento.

1259 A los catecúmenos que mueren antes de su Bautismo, el deseo explícito de recibir el Bautismo, unido al arrepentimiento de sus pecados y a la caridad, les asegura la salvación que no han podido recibir por el sacramento.¹⁶

Sería ingenuo no leer estos dos puntos sin observar la ambigüedad de la que están teñidos, comenzando por el mismo principio “desde siempre”. En fin, por un lado, el bautismo de sangre es considerado “como el de deseo” en cuanto que produce los “frutos” del bautismo aún sin ser sacramento. Se podría inferir que se refiere a que la gracia sacramental es dada en estos dos casos independientemente del agua y el rito sacramental propio del bautismo.

Por otro lado, en el contexto de la muerte del catecúmeno que desea recibir el bautismo, y está predispuesto respecto de los pecados y caridad, se le asegura la salvación aún sin haberlo recibido. Si supusiéramos que el planteo versa sobre ya bautizados, que desean recibir la Eucaristía, pero se ven impedidos de acceder a ella materialmente, y cumplen con los preceptos que el sacramento exige, ¿podría aplicarse la recepción por el deseo? El texto ciertamente no lo dice, es un planteo que hacemos para seguir pensándolo.

16 CEC 1258-1259.

5. Algunos aportes para seguir pensando

San Agustín de Hipona, en *De Civitate Dei*, refiriéndose a este tema, sostiene:

«Quienes, en efecto, mueren por confesar a Cristo sin haber recibido el bautismo de la regeneración encuentran en la muerte tal poder para remisión de sus pecados como si fueran lavados en la sagrada fuente del bautismo. Pues quien dijo: «A menos que uno nazca del agua y del espíritu, no puede entrar en el reino de Dios», exceptuó a éstos en otro pasaje, donde habla con idéntica generalidad: «Al que me confesare delante de los hombres yo también le confesaré delante de mi Padre, que está en los cielos»; y aún en otro lugar: “El que pierda su vida por mí la encontrará”». ¹⁷

El bautismo de deseo era considerado para los primeros cristianos solamente para adultos por dos motivos: por un lado, el conflicto de los niños muertos sin el bautismo, que se conecta con la imposibilidad de pecar o el rechazo a Cristo por el no desarrollo de la conciencia moral, tema que no entraremos en este texto; por otro lado, porque el bautismo era el ingreso a la comunidad cristiana, a la Iglesia primitiva, especialmente en contexto de persecuciones y prohibición del culto público.

Sucedía con regularidad que las comunidades cristianas perseguidas eran descubiertas y los catecúmenos martirizados o bien, morían durante el largo proceso del catecismo por otros motivos. Por haber fallecido sin recibir el sacramento, se planteaba la posibilidad de que los efectos del bautismo sean igualmente otorgados a causa del deseo explícito, consciente y libre de haber querido recibirlo.

Retomar el deseo de recibir el sacramento como categoría implica dejar de lado exclusivamente al bautismo para aplicarla a otros sacramentos que, en el contexto de confinamiento o aislamiento por COVID-19, sería sobre la Eucaristía y la Reconciliación.

¹⁷ Agustín de Hipona. *De Civitate Dei*. Libro XIII, nº 7. Acceso 6 de mayo de 2020 <https://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm>

Ambos sacramentos, en personas adultas, suponen no sólo haber recibido ya el bautismo con anterioridad, sino también la voluntad explícita, expresado aquí en la fórmula del deseo, de recibirlos, tal como los primeros cristianos catecúmenos adultos deseaban recibir el bautismo.

Esto implica, de suyo, que los adultos que hoy desean efectivamente recibir la Eucaristía o Reconciliación, en ámbito de COVID-19, son conscientes de lo que quieren recibir, sus implicancias, manifestado como deseo consciente, tan sólo no pudiendo recibirlo materialmente por la situación de confinamiento.

La motivación del deseo no es caprichoso ni vacío, sino deseo libre, voluntario y consciente del cristiano creyente que, encontrándose debidamente preparado para recibir esos dos sacramentos, no puede acercarse al templo por motivos de fuerza mayor que atentan contra su propia vida y la de los demás.

No se pone en discusión entonces la abolición del sacramento, ni parecido. De lo que se trata aquí es de encontrar otras categorías que nos permitan reconocer que la gracia sacramental se otorga a los fieles efectivamente por la participación de la liturgia a la distancia, en ciertos contextos específicos y determinados (pandemia y aislamiento por COVID-19), obrándose ella por la realidad sacramental. No se debate si la gracia se confiere por fuera del sacramento, o sin él, sino simplemente si puede recibirse sin estar físicamente presente en el espacio físico donde el sacerdote consagra la Eucaristía.

Por otro lado, nos preguntamos si estos elementos, como la gracia sacramental y sus condicionamientos para la transmisión desde el sacramento, no se basan en una visión demasiado jurídica del acceso al sacramento y la gracia (estado de gracia, gracia sacramental, habitual, actual, etc.). Esto repercute, en este contexto específico, en aislar aún más al individuo en la experiencia sacramental reduciéndola a la relación Dios-sacramento-fiel, dejando de lado la dimensión comunitaria, relegando el papel eclesial a un mero espacio burocrático de generación y distribución del sacramento.

Se refuerza así un esquema clericalista que hace al sacerdote aparente dueño de la comunión, siendo un portador e intermediario único entre Dios y los fieles. Desde allí se desprende esa mala comprensión de sectores que hoy, dentro de la Iglesia, piden a los obispos que «les devuelvan las misas», como si ellos se las hubieran apropiado o robado. Esta demanda parecería brotar, entonces, de una mirada demasiado individualizada del sacramento. El sacerdote es el único que celebra, el fiel solamente se limita a observar y recibir.

Además, pensar que el acceso al sacramento es cuestión de responsabilidad individual de cada fiel, pudiendo ir o no hacia un templo, y reducir el debate a ello, implicaría una no aceptación de la condición social y la enfermedad/pandemia que se vive también de forma social. Se anula la apertura y amor al prójimo y, aún más, se puede presuponer un desmedro, una violencia y una falta a la caridad para con los más desprotegidos.

Por último, convendría seguir ahondando en otros elementos del deseo del sacramento: antropológicas, sociales y psicológicas, que permitan vislumbrar mejor esta experiencia radical en el ser humano y su realidad simbólico-sacramental. También, de qué forma asumir la dimensión social y de Iglesia Pueblo de Dios que camina en la historia, dentro de la reflexión no sólo dogmático-sacramental, sino sobre todo eclesiológica, y cómo afecta la relación de los fieles con los sacramentos y los configura como receptores de la gracia en su conjunto, atendiendo a las circunstancias particulares de cada momento, como es el difícil que se vive a raíz de la pandemia, siendo más misericordiosos con nuestros hermanos en la fe, encontrando caminos originales y creativos en cuanto al acceso de los sacramentos.

Bibliografía

Documentos

Agustín de Hipona, *De Civitate Dei*. Disponible online <https://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm> [consulta: 6 de mayo de 2020]

Catecismo de la Iglesia Católica. Disponible online http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html [consulta: 6 de mayo de 2020]

Denzinger, Heinrich; Hunerman, Peter (comps.), *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Ed. Herder, 2006.

Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia*. Disponible online https://www.vatican.va/holy_father/special_features/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_ecclesia_eucharistia_sp.html [consulta: 6 de mayo de 2020]

Artículos

Bertolini, Alejandro, *De misas y pantallas. La vida eucarística en tiempos de aislamiento*. <http://sociedadargentineologia.org/wp-content/uploads/2020/04/De-misas-y-pantallas-II-Bertolini-.pdf> [consulta: 6 de mayo de 2020]

Luciani, Rafael. *Es la hora de ayunar del Pan y aprender a comulgar con la Palabra*. https://www.religiondigital.org/opinion/Rafael-Luciani-Pan-aprender-Palabra-Iglesia-religion-coronavirus-misas_0_2215878417.html [consulta: 6 de mayo de 2020]

Los jeroglíficos en la Crónica de Ramos Gavilán. Estrategia de comunicación¹ (II)

LEANDRO HORACIO CHITARRONI*

Facultad de Teología – Pontificia Universidad Católica Argentina

leandrochitarroni@gmail.com

Recibido 12.03.2020/ Aprobado 15.5.2020

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.57.132.2020.p127-154>

Dedicado a Fernando Gil †
(con gratitud por su aliento e interés
en la investigación de la que surge este artículo)

RESUMEN

Presentamos un análisis e interpretación de parte de la crónica oficial del acontecimiento de la Virgen de Copacabana. Nuestra investigación y reflexión crítica sobre el texto de Fray Alonso Ramos Gavilán aporta una articulación para comunicar su contenido. Una propuesta comunicativa o pastoral centrada en los jeroglíficos (tal como eran entendidos en los siglos XVI y XVII) que utiliza el mencionado cronista. Dichos jeroglíficos, a la vez, considerados en su conjunto, son un jeroglífico de todo lo que se puede comunicar desde su obra.

Ese centro o foco de nuestra estrategia de comunicación enriquecida en primer lugar por privilegiar lo intuitivo. En consonancia con lo que expresa el fraile agustino, consideramos que los jeroglíficos son elementos que hacen apetecible una transmisión y abren a ella. Al ser iconos, que manifiestan y a la vez ocultan, ayudan a una propuesta pastoral atractiva. Favorecen una comunicación abierta a buscar y reconocer el sentido que portan los jeroglíficos, a dialogar con ese sentido

* El autor es profesor de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Doctor en Ciencias de la Educación y Licenciado en Teología Pastoral.

¹ El contenido del presente artículo forma parte de la investigación Doctoral en Teología Pastoral en curso titulada *Los jeroglíficos en la crónica de Ramos Gavilán: propuesta pastoral y aporte metodológico*. Se edita esta parte de la investigación por el P. Omar Albedo, Director de la Tesis.

y a intentar corresponderle vitalmente. En definitiva, de este modo, nos parece que pueden colaborar a una pastoral basada en el protagonismo del receptor, ya sea colectivo o individual.

Abierto a ulteriores profundizaciones y desarrollos, el jeroglífico resplandece en lo presentado y puede guiar ese itinerario a seguir. En este caso la propia Virgen de Copacabana es presentada como jeroglífico, mediante la figura de la piedra y perla preciosa que atrae y llena de vida estos pueblos y tierras. Ella, mirando al verdadero Sol, asume y re-significa los sentidos prehispánicos del ídolo del mismo nombre y el del sol, y las praxis ligadas al culto de ambos. Así, María, como luna, estrella y diamante, refleja la Luz verdadera y la deja pasar por su ser, y puede ayudarnos a hacer de nuestra vida un cielo.

Palabras clave: Teología; Pastoral; Copacabana; Jeroglíficos; Comunicación

Hieroglyphs in the Chronicle of Ramos Gavilán. Communication strategy (II)

ABSTRACT

We present an analysis and interpretation of part of the official chronicle of the event of the Virgin of Copacabana. Our research and critical reflection on the text of Fray Alonso Ramos Gavilán provides an articulation to communicate its content. A communicative or pastoral proposal centered on the hieroglyphs used by the mentioned chronicler. These hieroglyphs, at the same time, considered as a whole, are a hieroglyph of everything that can be communicated from his work.

That center or focus of our communication strategy, is enriched by prioritizing the intuitive. In keeping with what the Augustinian friar expresses, we consider that the hieroglyphics are elements that make a transmission desirable and open to it. Being icons, which manifest and hide, helps to make an attractive pastoral proposal. They also help to be an open communication, to recognize the meaning that the hieroglyphs carry, and to dialogue with that meaning and try to correspond to it vitally. In short, in this way, we believe that they can collaborate in a pastoral or open communication with the protagonism of the receiver, be it collective or individual.

What shines in this presentation -which is open to future developments- is the Virgin of Copacabana precisely as a hieroglyph: stone and precious pearl, that attracts and files the life of these peoples and lands. She is looking at the true Sun and assumes and re-signifies the prehispanic senses of the idol of the same name, and praxis linked to her cult and that of the sun. Thus, like moon, star and diamond, it reflects the true Light and lets it pass through its being and can help us make our life a heaven.

Keywords: Theology; Pastoral; Copacabana; Hieroglyphics; Communication

Introducción: precisiones necesarias

Continuamos el desarrollo de lo ya presentado en parte en la revista de diciembre pasado. La numeración de los subtítulos es correlativa a lo ya difundido en dicha publicación. De este modo, puede relacionarse el contenido de cada uno de ellos con el dibujo que tiene idéntico número en nuestra composición y propuesta pastoral simbólica del suceso de Nuestra Madre de Copacabana. Esta sugerencia comunicativa está inspirada en los jeroglíficos de Ramos Gavilán. Y articula algunas de las referencias del significado originario y de la relevancia actual de dicho suceso, según el texto del aludido cronista. Para mayor comodidad del lector, se vuelve a publicar en este número y con esta segunda parte de nuestra elaboración, dicha propuesta pastoral o composición y articulación gráfica.

En todo caso, como decíamos ya en la primera parte, guía nuestro desarrollo presente y su profundización futura la Virgen de Copacabana como jeroglífico, compendio y cifra de misterio divino. También lo guía el deseo de fomentar el vínculo con Ella, que consideramos una privilegiada posibilidad de vivir nuestra pobreza dejándola fecundar con la gracia de Dios y poder así llegar a ser luz, con ayuda de Nuestra Madre y dejándonos transformar por el Amor, por la fe, la esperanza y la caridad, venciendo toda oscuridad y tiniebla.

1.4. Mujer que busca dar a luz o deseo de Dios por la salvación de sus hijos

La presencia de la Virgen en Copacabana se relaciona con el gran deseo que tiene Dios por salvar a sus hijos. Y es entonces por Ella, según Ramos Gavilán, y en dicho lugar geográfico, que se derrama la misericordia divina y causa la salud de los seres humanos.

Ramos Gavilán, remitiendo a san Juan Crisóstomo, en lo que denomina «gallardo jeroglífico», representa ese deseo de Dios, grande y excelente, usando la analogía de la mujer que busca o está

por parir: Él quiere hacernos el bien, así como la parturienta espera verse libre de los dolores dando a luz.

«Queriendo san Juan Crisóstomo significar el deseo grande que tiene Dios de la salud de las almas usó de un gallardo jeroglífico, comparándole a la mujer que está de parto, que en aquella sazón tiene rendida la vida a manos de la muerte, donde sus ministros, que son apretados dolores y afliciones, la llevan, viene a decir: piadoso es Dios y desea hacernos bien, así como la mujer que está de parto desea ya verse libre y fuera de aquellos dolores, sacando a la luz la criatura que se los causa. Y a todo lo que de Crisóstomo puedo entender, las culpas nuestras son los dolores en quien halla resistencia el parto de las divinas misericordias. El natural descuido de estos indios con sus conciencias tenía como oprimida la misericordia de Dios y represa su corriente, pero la venida desta Señora los dispuso con que salió de madre con una notable maravilla».²

Nuestras culpas y descuidos oponen resistencia al parto de las divinas misericordias, como era el caso de los indios según el autor –y a pesar de lo que valora positivamente en ellos, como vimos, su preparación para el acceso a lugares sagrados así como otras manifestaciones de su piedad–.³ Sin embargo, y esto es lo principal, el agustino interpreta que la imagen de Copacabana es el vehículo que manifiesta la primacía del don divino reparador, y que las maravillas que Dios obra a través de ella edifican entre estos pueblos la nueva Jerusalén.

«Luego a los principios, como el fin de esta obra era levantar entre estos indios la celestial y nueva Jerusalem, derribando por el suelo los soberbios torreones de la confusa Babilonia, todas o las más maravillas que la bendita imagen ha hecho y hace han sido encaminadas al provecho espiritual destes naturales en que campean y resplandecen con grandes ventajas las divinas misericordias, pues, en vez de castigo riguroso y de enviarles fuego del cielo que los consumiese, les dio quien con su presencia, aunque cubierta con samblajes y madera, los amparase no solo de los males del alma sino de los que el tiempo con su mudanza causa de ordinario en los cuerpos, especialmente a los serranos».⁴

2 Alonso Ramos Gavilán, *Historia del Célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus Milagros e Invención de la Cruz de Carabuco* (Bolivia: Hans van den Berg y Andrés Eichmann, 2015), 582 (en adelante HCS), 311 (cf. nota a pie -en adelante np- 840).

3 Explicitamos y desarrollamos aspectos de la mencionada preparación de los indios en el sub-título «1.3. Posesión previa y misterios revelados por Cristo» de la primera parte de nuestro artículo.

4 HCS, 311.

Al amparo de esa bendita imagen resplandece la obra del Amor de Dios entre los originarios y es derribada la anterior Babilonia. La Virgen es el cauce de la acción de la bondad misericordiosa, de ese deseo divino incondicional por el bienestar de los hijos, por su provecho espiritual e integral. Aun, incluso, cuando a veces las personas estemos cubiertas por las sombras de la incredulidad o terquedad.

Por eso, los favores de la Madre no excluyen a los que tienen los ojos ciegos por el humo de la malicia. María busca también a los obstinados, los persuade para que dejen de lado su incredulidad. Ocurre que si bien a los obstinados les falta la luz, Ella como la luz más resplandeciente del cielo (después de la primera, increada y original), nunca la niega o esconde su resplandor a ninguno. Y no lo esconde, para que puedan salir de su oscura terquedad.⁵

1.4.1. Imágenes, figuras, símbolos o asistencia divina entre oscuridades

Entre oscuridades Dios asiste –con su gracia– a los que vivimos en la historia. Aunque esta oscuridad es distinta a la aludida anteriormente: la de los incrédulos, la que provoca el humo de la malicia. «Dios entre oscuridades asiste a los que viven acá, que sus misterios al paso que los estima los encubre: “El Señor ha prometido que habitará en la oscuridad, que habitará en una nube”». ⁶ Y, en ese contexto, el autor análoga el carácter reservado de la sabiduría de Dios, con el carácter escondido del oro, que es difícil de encontrar. O a lo propio de la sabiduría humana misma, que usa de jeroglíficos, símbolos, imágenes y otros artificios para levantar su estimación, lo cual ocurre gracias al esfuerzo que implica entenderlos.

El cronista considera los jeroglíficos como elementos para preservar y hacer atrayente la Sabiduría de Dios.

⁵ Cf. *Ibid.*, 312-313 (cf. np 845).

⁶ *Ibid.*, 278 (cf. np 734).

«Para cuatro verdades naturales y paradoxas morales, buscó la escuela griega y gitana (o egipcia) enigmas, jeroglíficos, símbolos y figuras, a vueltas de curiosas emblemas, trayendo embelesados los humanos entendimientos, para dar alcance a sus discursos, queriendo vender bien su sabiduría a precio de cansado trabajo de entenderla. Pues si sabiduría humana, que tan ratera es en su vuelo, usa de tantos artificios como muestran las esfinges de Egipto, para levantar su estimación y llevar adelante su crédito, cuánto más guardada ha de estar la sabiduría del cielo. No es para gustos groseros, no, ni para estómagos voraces. Muy delicados son los que gustan de la sabiduría divina. Y así, platicar sus secretos, tratar sutilezas suyas entre pecadores rudos, que como torpes cuervos están cebados en la carne, es lo propio que si echasen preciosas margaritas a animales inmundos. Dijo muy bien casi a este mismo propósito el poeta mantuano, Égloga segunda:

Ay, ¿qué quiero para mí, hombre miserable? Cegado por el amor,
he hecho pasar sobre las flores un seco surazo
y he hecho ensuciar las fuentes claras por los jabalíes».⁷

La sabiduría divina no puede ser gustada por los pecadores rudos, torpes o cebados en la carne. Ellos, como animales inmundos, tienen vedado el acceso a las preciosas margaritas de Dios. Usa el término margaritas, etimológicamente perlas, como figuras de los secretos y sutilezas de su eterna sabiduría a los cuales podemos acceder por la fe.

El juego de luz y tinieblas, remitiendo con lo tenebroso al pecado y lo idolátrico, lo aplicará seguidamente a su lectura teológica de la elección de Copacabana por parte de la Virgen. Y es aquí donde conceptualizará sobre María, aludiendo a Ella como margarita preciosa. Vemos muy relevantes todas estas precisiones y la relación que es posible establecer entre nuestra Madre y los secretos de la sabiduría divina que se concentran en su persona, haciendo de Ella la mujer jeroglífico e icono del misterio.

«Pues si esto es así y que margaritas del cielo no se deben dar a pecadores del mundo sino a quien las sepa estimar al justo peso de su valor y quilates, ¿cómo pone Dios una margarita tan preciosa, una joya de tan grande estima en un lugar tan abominable por sus maldades y vicios como era Copacabana? “¿Qué tiene que ver (dice el apóstol san Pablo) la luz con las tinieblas y la compañía de Dios con la de Belial?” ¿Había tinieblas como las de Copacabana? ¿Soñó el mundo mayores vicios? ¿Inventó la malicia atrocidades mayores

⁷ *Ibid.*, 278-279 (cf. np 739-740). La expresión «poeta mantuano» alude a Virgilio, nacido cerca de Mantua. Y «seco surazo» se refiere al caliente y seco viento sur que sopla en Italia.

que las que permitía el cielo en los sacrificios que usaba esta bárbara gente? ¿Cuándo vio Venus en sus torpes palacios, en sus lascivos jardines, torpezas mayores que las que Copacabana tenía? ¿Y qué a estos tales de nuestro Dios una tan preciosa margarita? Que no digo yo del original, sino aun de la imagen y trasunto, que, como rica margarita, solo había de estar entre los coros de los más limpios serafines. Cosa es que causa espanto. Dijo Isaías: “El pueblo que andaba en tinieblas, ese llegó a ver la luz, y para los que estaban sentados a las sombras de la muerte, amaneció la luz del cielo”». ⁸

Se refiere a nuestra Madre como perla rica y preciosa y dice que el pueblo que andaba en tinieblas de muerte llegó a ver el amanecer de la luz del cielo. Y lo afirma admirándose y preguntándose cómo es posible que aquí, entre gente bárbara e idolátrica, con sus atroces ofrendas de sangre, torpe, lasciva y pecadora, llena de vicios y maldades, ponga Dios este don. Cómo es que Dios en Copacabana deja una joya tan grande y semejante margarita, cuando esas alhajas y perlas son para los que saben considerar la dimensión de sus quilates y valor. Pero ocurre que, como veíamos, el deseo de Dios no deja a nadie sin su favor, beneficios y remedios. Su liberalidad es el motivo por el que hace llegar su Margarita y sus margaritas. Y con Ella, y por medio de Ella, hace llegar y facilita el recibir la luz de su Amor redimiendo a esta sede tenebrosa y demoníaca, que lo habría sido como ninguna otra.

El anterior párrafo citado explicita entonces argumentos que sustentan la perspectiva que tiene el cronista en relación con Copacabana. Y en esa perspectiva resplandece la misericordia de Dios como el fundamento de la presencia de María y de la conversión y transformación que ocurre allí.

«Dio Dios esta rica joya a este pueblo tan ciego por engrandecer su pobreza, puso aquí esta piedra para que, donde no se hallaba rastro ni senda alguna para el cielo con su divina presencia, hallasen aquellos descaminados indios camino real para él. Fue, pues, la causa de querer Dios poner esta piedra preciosa en el asiento de Copacabana, para que aquella tierra desierta quedase hecha un fértil paraíso».⁹

8 HCS, 279 (cf. np 741-743).

9 *Ibid.*, 280.

Transfiguró Dios a este pueblo, dándole a su Madre o piedra preciosa en Copacabana. De esta manera, cambió su pobreza en grandeza, su estar perdido en caminar seguro hacia su Hijo y a la gloria del cielo, su esterilidad de desierto en paraíso fértil. Vemos aquí claramente que, según interpreta el autor, lo que provoca el quiebre de la historia es la imagen de la Mamita, haciendo pasar de la muerte o idolatría a la vida o fidelidad para con el verdadero Dios.

Resuenan en estas precisiones lo que indicamos a propósito de jeroglíficos anteriores, en cuanto al juego de atracciones que se dan en la existencia humana en general, en Copacabana en particular y en torno al poder cautivador o atrayente propio de los jeroglíficos en sí mismos.¹⁰ Así, lo desarrollado en estos dos últimos subtítulos, es posible articularlo con dichas resonancias, y sirve para profundizar en la lectura teológica del suceso de Copacabana que hace el cronista. Además, dicho desarrollo permite vincular todo lo previo con el cuidado y la delicada asistencia que el Amor de Dios y María nos hacen permanentemente en la fe, al darse y atraernos en medio de las oscuridades y dificultades de la vida. _

1.5. Penacho muy alto o sabiduría impenetrable de Dios

A continuación, vemos cómo Ramos Gavilán, sin utilizar el término jeroglífico, remite a uno concreto y emplea su significado para sistematizar su pensamiento sobre la historia de la Virgen de Copacabana. La ve desde la misteriosa voluntad de Dios y su designio de elegir a las personas. Muestra el caso de Francisco Tito Yupanqui, quien respondió libremente al llamado, gracias a lo cual

¹⁰ Nos referimos a las ondas o resonancias convergentes que hemos desarrollado en la primera parte del artículo en los subtítulos «1.1. Hierro, diamante e imán u hombre entre atracción divina y asechanza del mal» y «1.2.1. Piedras *pantaura* y *orobis* o Virgen de Copacabana y agustinos».

aparecen los frutos de su fe. Con ello realiza una interpretación o lectura teológica de la misión del mismo Tito.¹¹

Al recorrer el texto del cronista, comprobaremos cómo marca tanto la limitación de lo humano ante el misterio divino, como el respeto por su causalidad segunda. Resaltamos su valoración del trabajo del hombre, de su esfuerzo continuo y diligente, que permite también descartar la presencia de milagros donde no los hay. Entiende muy bien que sería un despropósito atribuir a Dios una intervención especial donde basta la acción ordinaria de la gracia en el ser y obrar de los seres humanos.

«No son los caminos de los hombres como los de Dios, ni en los pensamientos andan tan iguales que no disten lo que el cielo de la tierra. Queriendo los egipcios significar la incomprehensibilidad de Dios, como refiere Celio en las adiciones de Pierio, pintaron sobre la cabeza del ídolo Enef (considerado como dios creador del universo) un penacho muy alto, para dar a entender que los pensamientos de Dios, los secretos de su divino pecho vuelan tan alto que ninguna criatura puede alcanzarlos. “Su sabiduría es impenetrable”, dice Isaías. No hay artificio por donde conocer los secretos de Dios, no hay arte de preceptos ni ciencia tan aventajada que esto enseñe. Vuelan muy alto y no hay quien pueda seguirlos, y el poner las plumas del avestruz (ave tarda, pesada, y grosera) sobre la cabeza del ídolo fue querernos dar a entender que no solo los misterios que en sí encierra Dios en su pecho, se esconden a la humana sabiduría, pero aun los muy rateros de la naturaleza no se pueden registrar, y no solo cuando Dios vuela con plumas de águila, neblí o paloma se pierde a nuestros ojos, sino cuando con las alas de avestruz camina por la tierra. A solo Dios pertenece medir a puños las aguas y los cielos a palmos: “¿Quién midió las aguas con su puño, y pesó los cielos con su palmo?” Esto nos dio claramente a entender el Espíritu Santo en el Libro de la Sabiduría: “Con dificultad llegamos a alcanzar lo que hay en la tierra; y hallamos con trabajo lo que tenemos delante. Pues lo que está en los cielos, ¿quién lo investigará?”. Juzgamos por cosa muy dificultosa saber las cosas que hay en la tierra, y las cosas que tenemos en nuestra presencia y a vista de nuestros ojos las alcanzamos con mucho trabajo. Siendo esto así, ¿cómo quiere un entendimiento como el del hombre dar alcance con osadía a las cosas del cielo?».¹²

11 Cf. HCS, 300-303. Para más datos sobre Francisco Tito Yupanqui, en base a los que Ramos Gavilán realiza su interpretación y formulación teológica, recomendamos leer el texto atribuido al siervo de Dios y reproducido por el cronista en páginas a las que remitimos.

12 HCS, 291-292 (cf. np 780-785).

De este modo, quiso Dios osadamente, como verdadera cosa del cielo, confiar a las toscas manos de un indio la confección del retrato de su Madre. Retrato cuya sola sombra es capaz de poner en fuga a todos los artífices del mal.

«Pretendió Dios destruir la arrogancia del demonio, más arrogante que sus fuerzas: “La soberbia de Moab, y su arrogancia, y su indignación, más que su fortaleza”, desbaratando sus aras y dando en tierra con sus altares que tan soberbios se levantaban contra el cielo en Copacabana, y poniendo en ella un retrato de su Madre, que solo basta su sombra para poner en vergonzosa fuga todo el infierno. Quería de aquella selva de fieras y cueva de dragones hacer un agradable prado que con su apacible vista, entretajido de diversas flores y acompañado de suave fragancia, suspendiese los sentidos, y fiaba la imagen de las toscas manos de un bruto a quien solo disculpaba su simple fe. Era todo enseñarnos que no hemos de buscar milagros donde el importuno trabajo y continua diligencia es bastante para lo que se pretende. Demás de que es orden de la divina providencia dejar obrar las causas segundas donde para ello tienen jurisdicción. Y así no es mucho anduviese esta divina imagen abscondida por rincones, expuesta al vario juicio y liviano parecer de los que la miraban, propio de humanos ojos querer hallar imperfección donde su nota no tiene lugar.

Anduvo pues esta santa imagen contrastada de tantos infortunios, hasta que llegó el tiempo determinado en que quiso Dios sacarla a puerto seguro, habiendo primero con estas borrascas ejercitado la devota fe de su artífice».¹³

Una vez más, considera el agustino los designios divinos y el poder del bien, infinitamente superiores al mal y su asechanza. Y capaces de transformar en un vergel de salvación la región antes copada por la muerte idolátrica. Y, para eso, Dios inspiró a Francisco Tito Yupanqui el deseo y promesa de hacer y dar a su pueblo una imagen de la Virgen hecha por sus manos. Promesa que el escultor o tallador acompañó suplicando la gracia de concretarla, con sus ruegos y ayunos. Y poniendo, ante las dificultades, todo su empeño y esfuerzo en perfeccionar su arte, y buscando un modelo o prototipo para que su obra mestiza fuera aceptada.¹⁴

Y así, el eterno quiso poner en manos del mencionado indio, en cuanto principal artífice humano, a quien disculpa sólo su sim-

¹³ *Ibid.*, 292 (cf. np 786).

¹⁴ Cf. *Ibid.*, 287-288.

ple fe, tremendamente probada, la confección de la imagen de su Madre. Y con ello, potenció la virtualidad de su vida y acción, que consistió en regalar el fruto clave para vencer al mal en Copacabana: la obra del indio, la imagen de la Mamita.

Resultaba incomprensible, desde una mentalidad cerrada al misterio, que Dios eligiera a Yupanqui. Y tanto ese querer divino como las vicisitudes a las que son sometidas su persona y la propia imagen de la Virgen son una estocada a la soberbia del demonio y a toda arrogancia. Arrogancia o soberbia que es entonces desarmada con lo que el mundo considera como escaso o inferior.

Vida y obra de Tito Yupanqui cuyo cometido no es otro que el retrato de María, fueron sometidas a vanos juicios, desafortunadas decisiones y mil peripecias. A través de ellas, se muestra y resplandece la Mamita de Copacabana, como la piedra preciosa rechazada por algunos arquitectos o ministros de la iglesia, y por otros cristianos, incluidos también indígenas. Piedra preciosa y perfecta que, sin embargo, fue llevada por la providencia divina a su casa segura o templo, en el momento que Dios dispuso. Y con el fin de edificar, custodiar y proteger la fe de sus devotos y peregrinos.

1.5.1. *Hieroglyphica: una de las fuentes de Ramos Gavilán*

El cronista, como dijimos, no utiliza en forma explícita el vocablo jeroglífico en lo que aludíamos. Pero sí toma de los egiptología tal como se concebía en su tiempo, un «jeroglífico» que se creía referido al aspecto impenetrable e incomprensible de la divina sabiduría. Tanto la referencia que hace Ramos Gavilán ya citada, como la doctísima edición crítica de su obra que utilizamos, nos permiten encaminarnos hacia una relevante fuente del autor. Según nos aclara Hans van den Berg en nota a pie:

«Se trata de la obra *Hieroglyphica, sive de sacris Aegyptorum aliarumque gentium literis commentariorum Libri LVIII* (1556) de Giovanni Pierio Valeriano Bolzani (1477-1560) (, erudito humanista, nacido y educado en Venecia), en la que leemos: “Acerca de *Enef*, dios de los egipcios. Creador y creación del

mundo. Con un pulcrísimo jeroglífico los egipcios representaban por medio de *Enef*, a quien veneraban como dios, al creador y hacedor de todo el mundo y del universo. Le daban forma de hombre y le pintaban vestido con una vestidura pavonada y con una correa y un cetro. Y en su cabeza ponían una pluma, como testifica Eusebio en los libros de la preparación evangélica”». ¹⁵

Precisando aún más lo anterior, vemos que la parte de *Hieroglyphica* retomada por Ramos Gavilán, es de la autoría de Celio Agostino Curione (1477-1560). ¹⁶ Recordemos el texto de Ramos Gavilán. «Queriendo los egipcios significar la incomprehensibilidad de Dios, como refiere Celio en las adiciones de Pierio, pintaron sobre la cabeza del ídolo *Enef* (considerado como dios creador del universo) un penacho muy alto». ¹⁷

Efectivamente, Celio es autor de los dos últimos libros de la obra en cuestión, que se adicionaron a ella en forma permanente a partir de su segunda edición publicada en Basilea el año 1567. La obra, sin duda, fue uno de los compendios más influyentes y famosos de su tipo y en su tiempo. Contiene cuanto se había dicho hasta entonces acerca de los jeroglíficos, que como sabemos incluían a menudo representaciones diversas (animales, piedras, objetos cotidianos y plantas). ¹⁸

¹⁵ *Ibid.*, 291, np 780.

«Es muy sabido que la escritura jeroglífica egipcia permaneció en una casi completa obscuridad hasta el siglo XIX. Solamente se podían alcanzar referencias dispersas en autores griegos y latinos que daban pistas, no siempre fiables, sobre la interpretación de algunos signos. El segundo libro de Heródoto, íntegramente dedicado a Egipto, contiene indicaciones que permiten conocer algo sobre algunos jeroglíficos; Platón, cuando viene a cuento, señala uno que otro signo y su interpretación. Lo mismo encontramos en otros autores de la Antigüedad» (Andrés Eichmann, «De traviesos y eruditos egipciomanos charqueños», *Classica Boliviana* 6 (2014): 86 -en adelante DTE-). Entre esos autores podemos mencionar a Clemente de Alejandría, Amiano Marcelino, Aristóteles, Diodoro de Sicilia, Eliano, Plotino, Plinio el Viejo, Plutarco, Porfirio y Eusebio al que ya aludimos en cita de nuestro texto principal (cf. DTE, 86, np 2. Remite a Jesús González de Zárate, ed., *Hieroglyphica de Horapolo* -Madrid: Akal, 1991-, 11 -en adelante Jesús González de Zárate, *Hieroglyphica...*).

¹⁶ Cf. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, «Celio Agostino Curione», acceso el 17 de febrero de 2018, <https://www.cervantesvirtual.com/obras/autor/curione-celio-agostino-1538-1567-32569>.

¹⁷ HCS, 291.

¹⁸ Cf. Universidad de Navarra, «Giovani Pierio Valeriano», acceso el 16 de febrero de 2018, https://www.unav.es/biblioteca/fondoantiguo/hufaexp20/Deleitando_ensena/4._Autores/Entradas/2009/10/27_Valeriano,_Giovani_Pierio_%281477-1558%29.html (en adelante Universidad de Navarra, «Giovani Pierio Valeriano»).

Parece evidente que esa obra del italiano Piero Valeriano, con las adiciones de Celio, es la gran fuente inspiradora de Ramos Gavilán en lo referido al uso de la palabra y categoría «jeroglífico», y su explícita utilización en relación con algunos de los que retomamos.

«El interés humanista por los jeroglíficos egipcios comenzó sobre todo con la publicación en 1505 en las prensas de Aldo Manuzio de los *Hieroglyphica* de Horapolo. Este libro, escrito (...) probablemente por un gramático egipcio que vivió durante el reinado de Teodosio II (s. v), muestra la concepción que de esta escritura antigua tenían los círculos helenísticos neoplatónicos: cada jeroglífico encierra un significado profundo de carácter moral, teológico o físico que hay que interpretar».¹⁹

El libro en cuestión fue acogido con gran entusiasmo por los que lo conocieron en el siglo XVI, y su autor fue situado por ellos en tiempos de Moisés. Creyeron así que podían encontrar en sus páginas la sabiduría egipcia antigua, que algunos consideraban insuperable. Sin embargo, su contenido era fruto de un pensamiento cristiano y no de uno que lo precediera o fuera previo.²⁰

Hoy sabemos entonces que

«Horapolo ignoraba completamente la escritura jeroglífica, puesto que en su época (...) nadie era capaz de interpretarla. Lo que transmitió, salvo excepciones, responde en parte a su fantasía y en parte a los autores de la Antigüedad (él los consideró autoridades indiscutidas) que transmitieron noticias falsas o verdaderas sobre determinados jeroglíficos».²¹

En todo caso, y lo que sigue es lo que realmente nos interesa, la difusión de la obra de Horapolo tuvo un impacto inmediato y una influencia perdurable.²² Y surge, como consecuencia de dicho

19 *Ibid.*. Agregamos que a «principios del siglo XV llegó a Italia el único escrito de la Antigüedad que se ocupa de los jeroglíficos: se trata de *Jeroglíficos de Horapolo del Nilo que escribió en egipcio y que después Filipo tradujo al griego*. Cristoforo Buondelmonte adquirió el manuscrito en la ciudad de Arno en 1419, y lo llevó a Florencia tres años más tarde. Su difusión por la imprenta hubo de esperar (como decíamos en texto principal) hasta 1505, en que fue editado por Aldo Manuzio» (DTE, 86).

20 Cf. DTE, 86-87. Remite a Jesús González de Zárate, *Hieroglyphica...*, 22.

21 DTE, 87. «De los 189 jeroglíficos que registra, describe y “descifra”, solamente en 30 casos se aproxima a una interpretación aceptable» (DTE, 87, np 3).

22 Cf. DTE, 87.

impacto e influencia, una profusa y exuberante literatura emblemática –incluida la *Hieroglyphica* retomada por nuestro cronista–.

La obra fundacional de dicha literatura

«es el *Emblematum liber* de Andrea Alciato (1531). Los estudiosos de la emblemática suelen definir el emblema como una “composición artística que transmite un pensamiento, una enseñanza, mediante una combinación de imagen y texto que se amplifican y enriquecen mutuamente”. A menudo los emblemas (en sus tres géneros, emblema, empresa y jeroglífico) constituían un intento de aproximación a lo que los humanistas atribuyeron a los jeroglíficos egipcios, es decir a la perfecta combinación del aspecto figurativo (simbólico-visual) y del conceptual».²³

Y los emblemas en general, como es el caso de los jeroglíficos de Ramos Gavilán, se combinaron con otros géneros literarios. Siempre al servicio de la transmisión de contenidos y de la erudición, fueron adoptados sobre todo para comunicar aspectos religiosos y políticos, y ligados a disciplinas relacionadas con las costumbres o educación moral.²⁴

En ese contexto, Valeriano,

«tomando como punto de partida la obra de Horapolo, realizó una recopilación sistemática de todos los conocimientos simbólicos del mundo humanístico de su época, procedentes tanto de la recuperación del mundo clásico realizado por los humanistas –medallas, monedas, inscripciones epigráficas, restos arqueológicos–, como de la rica tradición medieval de los bestiarios, libros de fábulas y mitografías moralizadas. Su concepción de este mundo simbólico está sin duda relacionada con la de Achille Bocchi (1488-1562, profesor de la universidad de Bolonia), con el que mantenía una cierta relación».²⁵

Nos parece indudable que esa noción que encierra cada jeroglífico, tanto en la referencia al mundo natural o físico, como a lo teológico o moral, se manifiesta en los textos que tomamos del cronista.

23 *Ibid.*. Cita a Javier Azanza y Rafael Zafra, *Deleitando enseña. Una lección de emblemática* (Pamplona, Universidad de Navarra, 2009), 13 (en adelante Javier Azanza y Rafael Zafra, *Deleitando enseña...*) y remite a Juan Gorostidi Munguía, Prólogo a Andrea Alciato, *Los emblemas de Alciato traducidos en rimas españolas*, (Lion, Guillermo Rovillio, 1541) ed. Rafael Zafra (Barcelona, 2003), 7.

24 Cf. DTE, 87-88. Remite a Javier Azanza y Rafael Zafra, *Deleitando enseña...*, 14.

25 Universidad de Navarra, «Giovani Pierio Valeriano».

Lo referido nos ayuda a comprender mejor el manejo de los «jeroglíficos» y de lo simbólico en general en los textos de Ramos Gavilán de los que aquí nos ocupamos. En particular, la influencia de Bocchi nos permitirá mensurar correctamente algunos textos del cronista que parecerían limitar el acceso a lo sagrado a determinadas personas.

Ocurre que para Achille Bocchi, los símbolos

«son signos convencionales llenos de misterio. Estos símbolos constituyen las enseñanzas más bellas y apropiadas de la vida, ocultas a los imprudentes y reveladas a las personas juiciosas: los símbolos sólo pueden ser entendidos por aquellos que se lo merecen. Únicamente los sabios a través de la reflexión pueden llegar a las verdades que encierran. El símbolo enlaza una apariencia con una realidad que le da su significado sin dejar por ello de estar velada».²⁶

Los lectores de Bocchi utilizaron sus textos para alimentar la meditación. Y esa praxis fue la que hizo posible este tipo de literatura ejerciera influencia sobre obras de impronta religiosa, y entre ellas, a las piadosas en especial.²⁷

Nos interesa destacar ahora algo a lo que aludimos renglones más arriba. Si bien el acceso a las cosas sagradas, sus expresiones y sentidos, en planteo análogo al de Bocchi, lo liga Ramos Gavilán a los méritos e integridad moral de los receptores, creemos que prevalece en el cronista la valoración del don divino. O sea, si tomamos su obra en general –como se vio en algún texto ya citado, y se verá en otros que abordaremos más adelante–, la bondad de Dios es la que capacita y da mérito a sus hijos para que puedan lograr esa recepción.²⁸ La preeminencia que atribuye el cronista a la misericordia divina le ha permitido superar en su formulación, las limitaciones prácticas y teóricas que implicaría considerar lo dicho sin referencia

26 Cf. Universidad de Navarra, «Achille Bocchi», acceso el 16 de febrero de 2018, [https://www.unav.es/biblioteca/fondoantiguo/hufaexp20/Deleitando_ensena/4._Autores/Entradas/2009/11/2_Achille_Bocchi_\(14881562\).html](https://www.unav.es/biblioteca/fondoantiguo/hufaexp20/Deleitando_ensena/4._Autores/Entradas/2009/11/2_Achille_Bocchi_(14881562).html).

27 Cf. *Ibid.*.

28 Cf. por ejemplo textos citados en nuestros subtítulos «1.4. Mujer que busca dar a luz o deseo de Dios por la salvación de sus hijos» y «1.6.1. Vara y fuego o justicia y misericordia divina».

al anhelo de Dios por hacernos el bien. Veremos enseguida cómo dicho anhelo divino por darnos su gracia y conducirnos a la gloria producen en María un fruto único.

En el caso de Tito Yupanqui, la incomprendibilidad de Dios se manifiesta en la elección divina para su misión. Es lo que ocurre con toda vocación, ya que Dios siempre escoge para producir efectos desproporcionados, inaccesibles a la índole del agente escogido. La elección es la que se transforma en criterio de posibilidad para realizar las cosas de Dios y obrar en la predicación evangélica. Quien responde a su llamada ha de estar abierto a los misteriosos caminos y pensamientos divinos, que siempre nos trascienden y desconciertan por su liberalidad.

Como ya vimos, Ramos Gavilán enseña que si con gran esfuerzo y trabajos podemos alcanzar a entender algo de lo de la tierra, resulta una intrepidez o despropósito del entendimiento humano pretender comprender en forma absoluta las cosas del cielo. Y resalta implícitamente la apertura al Espíritu Santo. El Espíritu, según el cronista, nos alerta sobre esa imposibilidad de las fuerzas sólo humanas para conocer los secretos y el plan de Dios. Plegándonos a tal perspectiva, articulamos con lo pneumatológico nuestra propuesta de comunicación, ya que el individuo puede intentar corresponder vitalmente a dicho plan divino, si se abre a la obra de ese Espíritu de Amor en la recepción de sus dones para producir sus frutos.²⁹

1.6. Vara de almendro y palma o María concebida sin pecado y asunta a los cielos

En relación con lo anterior, la bondad y misericordia de Dios con María, desde su concepción hasta su ascensión, son el don eficaz y la posibilidad, de hecho lograda, que transforman a su persona en histo-

29 En nuestro informe escrito final de la investigación, cuyos fundamentos y resultados estamos difundiendo y compartiendo muy parcialmente, nuestra propuesta de pastoral simbólica se vincula explícitamente con la apertura a la obra, dones y frutos del Espíritu Santo.

ria consumada en plenitud. Nuestra Madre es entonces la creatura en la cual se concreta la obra suprema de la gracia y de la gloria definitiva.

Ella, desde su mismo origen y hasta el final, es resultado sobre todo del Amor divino y, a la vez, y en lo que es llamada, gracias a su dócil respuesta o correspondencia a dicho Amor y sus dones. En otras palabras, podemos decir que la Virgen es expresión del ser humano salvado o sanado, y ya plenamente realizado, tanto en las peripecias de la historia, como en la escatología que anticipa y muestra su condición gloriosa.

Ramos Gavilán expresa parte de lo dicho en el primer día de una novena que propone en su obra. En dicha jornada del novenario habla de su inmaculada concepción, y analoga a María con una vara que vela o a una vara de almendro.

«Veamos que respondió el profeta Jeremías cuando le hicieron la pregunta: “Veo Señor”, dice, “una vara que vela”. Trasladan los Setenta intérpretes: “veo una vara de almendro”. Siempre veló la Virgen, porque veló desde las entrañas de su madre acechando al dragón velador para quebralle la cabeza cuando llegase. Así lo avisó Dios en el Génesis, capítulo tercero: “ella te quebrará la cabeza”, esto es la Virgen. Es la cabeza de Satanás el pecado original, esta quebró María estando siempre en la contemplación divina, como dice el glorioso san Bernardino de Sena: aún en el vientre de su madre, y es vara de almendro. Este árbol tiene dos cosas: la una que se anticipa apresuradamente en sus flores; la otra que la fruta que da es tan cerrada que una sutil punta de un cuchillo no le puede señalar. Madrugó María en la gracia porque el Señor la visitó luego a los principios, madrugando su providencia y apostándolas con la misma naturaleza, pues no dio paso ella que la gracia no le diese también al mismo compás, si ya no queremos darle algunas ventajas en la carrera. Que esto significó David en el salmo 45 diciendo que se halló Dios al amparo de la Virgen santísima muy a la madrugada, porque así se tomasen las puertas antes que llegase la culpa, sin dejar entrada libre ni aun al pensamiento del juicio más sutil, para que en la santidad de la soberana Virgen divise culpa o mancha por ligera que sea. Que si los justos por su limpieza y gracia se nombran cielo en las divinas letras, ¿cuánto mayor y mejor cielo será la que es corona de los justos ante cuya divina presencia no se divisan ellos? Si para habitar Dios en el alma del justo solo espiritualmente, por gracia la hace tan limpia que compita con el cielo, ¿qué tal labraría él al alma y cuerpo de esta tan justísima señora donde había de estar en aquella eternamente por gracia y en estos nueve meses vistiéndose de su librea?».³⁰

30 HCS, 473-474 (cf. np 1312-1315).

Vara de almendro es la expresión que utiliza el agustino para significar que María fue tempranamente preservada por la gracia. Desde la madrugada o en su concepción ya no tuvo lugar ninguna mancha. Y es Ella fruto fuerte, inexpugnable ante el cuchillo del mal, con una perfecta armonía entre gracia y naturaleza.

Y si la gracia transforma en un cielo el alma de los justos, cuanto más singular es la obra de Dios y la santidad perenne de Aquélla que estuvo y está destinada a dar su carne y sangre al Verbo al concebirlo en su vientre por obra del Espíritu Santo, y al darlo a luz en todos los que son regenerados por la gracia.

Ella misma, toda limpia, es preparada para dar vestir de carne al Hijo, y es retrato del divino Espíritu para que el Verbo se enamorara y se encarnase en su seno. Por eso María, desde el vientre de su madre, es vara que vela para pisar la cabeza de la serpiente, para quebrar la cabeza del dragón o Satanás, que es el pecado original. Enemistad declarada desde siempre, que hace que el ser de nuestra Madre, y sus flores y frutos, estén completamente a salvo de la contaminación y de la atracción infernal. Obra perfecta es la Virgen, como decíamos, en concurso siempre acompasado de don divino y correspondencia humana desde su concepción.

«El retrato que el divino Espíritu había de pintar para enamorar con su vista al Verbo para que luego encarnase, ¿por qué se había de permitir que pusiese en él la primera mano el demonio? Vestido que se había de vestir el príncipe, ¿no era moscabo lo estrenase el infierno o que con él engalanase primero el más asqueroso animal? Pintura que enamoró al esposo, haciéndole su coronista, ¿había de consentir que en ella hubiese defeto alguno? A la culebra se le echó por maldición que comiese tierra y sobre ella anduviese arrastrando: “Comerás tierra”, le dice Dios. Esta tierra es el hombre (así le nombró Dios en el Génesis, capítulo 3) y, como tal, pasto primero de la infernal serpiente. Pues conforme a este propósito advirtió san Agustín mi padre: A un mismo tiempo le dijo Dios a la serpiente que se mantuviese de tierra, y al hombre le dijo también que era de tierra para darle a entender que por su culpa se había hecho mantenimiento del demonio. Pero María, que no fue tierra sino piedra dura que rompió la cabeza a la serpiente, no pudo entrar en aquesta cuenta. Y así fue una de las cosas que admiró a Salomón: “Tres cosas me son muy dificultosas”, dice, “y la cuarta de todo punto ignoro. Conviene a saber: el camino de la culebra sobre la piedra, donde no es posible divisarle el rastro”. El hombre todo es tierra por sus tratos y

pensamientos, y así sobre él ha tenido dominio Satanás, pero María toda es cielo y así nunca llegó a ella su imperio ni tiránica potestad». ³¹

La culebra, el demonio, se alimenta de tierra, que es el hombre. El hombre es tierra en sus tratos y pensamientos y es posible encontrar en ellos el rastro de Satanás. Ocurre que por su culpa se ha hecho alimento para la serpiente. En cambio María es piedra dura, que rompe la cabeza a la culebra, y su ser es un cielo sin rastro alguno de los desplazamientos o actos del rey de la mentira. Piedra preciosa y dura, vencedora del asqueroso y sanguinario animal.

En relación con lo anterior, mostrando la consecuencia última de esa limpieza total de nuestra Madre con el jeroglífico de la palma, remite el cronista a varios misterios o aspectos en el día o meditación final de su novena. Utilizamos ahora su referencia a la Virgen, en cuanto la palma es símbolo de la victoria final y definitiva de María sobre el pecado, el demonio y la muerte. Así, asunta a los cielos, viva y triunfante, nuestra piadosa Madre, intercede por nosotros pecadores y nos acompaña desde su condición gloriosa.

Condición que es asociada por el cronista a la excelencia del ser de María. Ella aventaja a todos en las virtudes y, en especial, en su deseo de Dios.

«Estas y otras cosas significa la palma y agora se hecha de ver y se conoce el misterio de la esposa, encerrado en las palabras referidas en nombre de María. “Subiré a la palma”, esto es: “Imitaré a la palma y tendré todos sus frutos y excelencias”. ¿Quién más excelente en todas las virtudes que María?, pues ella sola es la que se aventajó a todas las criaturas juntas. Aquí puede considerar el peregrino los deseos de la Virgen, sus ruegos y continuas oraciones, y cómo diría de ordinario aquellas palabras de su padre David: “Así como el ciervo desea las fuentes de las aguas, así mi ánima desea a ti, mi Dios”. Fueron oídas las oraciones de la Virgen, y así su bendito Hijo (como dicen doctores graves) envió al ángel san Gabriel con una palma en las manos en señal de la victoria que la Virgen había alcanzado del pecado, demonio y de la misma muerte. Queriendo el Hijo de Dios acudir a los justos deseos de su madre santísima, milagrosamente juntó los apóstoles y discípulos que por todo el mundo estaban esparcidos en la predicación

31 *Ibid.*, 474 (cf. np 1316-1318).

evangélica. Todos se hallaron en su glorioso tránsito, fuera de Tomás que llegó después de su entierro, permitiéndolo el Señor para mayor gloria de su Madre, pues abriendo por su causa y respeto la sepultura no hallaron el cuerpo santo, coligendo de aquí haber resucitado en cuerpo y alma a la soberana Gloria, donde como madre piadosa intercede por sus hijos los pecadores».³²

He aquí nuevamente manifestado entonces el especial ser y lugar de María en la historia de salvación, en el contexto de la temática de su ascensión. Especial lugar y particular persona en el plan de Dios, que es además, como decíamos, escatología consumada. O sea, a la vez realización de humanidad y plenitud de esa historia de salvación, en cuanto que ya las plasma y vive eternamente.

La palma, según el cronista, como anticipábamos antes de la cita y leímos en ella, remite también a la particular e inigualable persona de la Virgen, colmada y excelente en todas las virtudes. A partir de esa perfección de nuestra Madre, invita Ramos Gavilán al peregrino o devoto, a considerar en especial el deseo que Ella tenía de Dios en su vida terrena. Y en relación con ese deseo, y con sus consecuentes y continuas oraciones y ruegos, el Hijo acude enviándole la palma de la victoria, como señal de su triunfo final, de su ascensión a los cielos.

En consecuencia, con su purísimo cuerpo lleno de Luz, más resplandeciente que el sol, sin padecer la corrupción del sepulcro, es llevada al encuentro definitivo con su Hijo. Coronada por la Santísima Trinidad, acompañada por la iglesia triunfante, y para siempre protectora, intercesora y abogada de la militante.³³

El agustino utiliza entonces explícitamente para referirse a nuestra Madre, las dos imágenes que hemos comentado. Remite con ellas principalmente al inicio y al final de la vida terrena de la Virgen, y lo hace al comenzar y terminar la novena que propone como hemos visto. Explicita esas referencias, y otras asociadas a

32 *Ibid.*, 510-511 (cf. np 1411).

33 Cf. *Ibid.*, 511-512.

ellas, en torno a los jeroglíficos de la vara y de la palma, y desprende una serie de enseñanzas para los fieles, referidas al vínculo de ellos con la Virgen y a la existencia en general.

1.6.1. *Vara y fuego o justicia y misericordia divina*

En relación con la obra salvadora y purificadora de Dios en María y en nosotros, presenta el cronista un original jeroglífico de la justicia que a la vez remite a la misericordia divina. La idea central o destacada es que el fuego inagotable de su Amor dobla la vara de la justicia, inclinándola a favor de los pecadores.

«Preguntando Dios al profeta Jeremías una vez, en el capítulo primero, le dijo así: “¿Qué es lo que ves, Jeremías?”. Respondióle el profeta: “Veo, Señor, una vara veladora y siempre despierta”. Y antes que lleguemos al intento, que nunca salimos dél, cuando nos divertimos a ponderar la misericordia de Dios, notemos que este fue un curiosísimo hieroglífico de su misericordia que, cuando empiece por ella el peregrino sus novenas, la alcanzará sin duda en ellas. Vio Jeremías la vara y cerca della una olla encendida como fuego. Las varas al fuego se tuestan, como la experiencia lo convence, y al paso que se van tostado, fuerza es que se han de ir torciendo. Oh Dios de mi vida, oh piadoso Padre, cuyas entrañas abrasadas de amor no admitieron que los serafines que vio Isaías las cubriesen con sus alas, como dando a entender que calor tan grande no admitía abrigo. Ya entiendo, Señor, el hieroglífico de la vara: es vuestra justicia. El fuego es vuestro amor encendido y hecho de llamas, y la vara cerca del fuego ha de torcerse, claro está. Y así, en presencia de vuestra ardiente misericordia, torcida queda la vara de vuestra justicia. Tuérzala, Señor, también el piadoso afeto con que el devoto empieza sus novenas».³⁴

El fuego ardiente e imponderable de la misericordia, que repara nuestra miseria, sin anularla, trasciende y hace plena a la justicia. Provoca que la autoridad y don divinos sean ejercidos desde su inagotable y esencial bondad, y no solo desde el dar a cada uno lo que le corresponda. Por esa misma bondad divina, la vara de su justicia puede también ser torcida, y manifestarse como misericordia,

³⁴ *Ibid.*, 472-473 (cf. np 1309-1310).

dependiendo del afecto o disposición del devoto y peregrino que comienza u ofrece sus novenas.

En relación con esta línea argumental de Ramos Gavilán, vemos ya cómo considera que la Virgen es también vara en la que se realiza la misericordiosa justicia de Dios desde su concepción. Y a continuación, vemos cómo propone a los devotos un camino relacional para parecerse a Ella en su caridad.

«Considere el devoto de la Virgen, para que parezca cielo, que ha de tener en sí la hermosa luna de María en medio de su alma, tan fija como está la luna en el cielo, remedando cuanto en sí fuere esta luna hermosa en la caridad que ella tiene con los pecadores y enfermos del alma, procurándola el tener con todos sus hermanos, no afeando sus culpas ni acriminando sus yerros, sino antes mostrándose benigno con todos, procurando como la luna alumbrar en la noche, dando luz con su buen ejemplo a los que caminan a oscuras. Así lo dijo el Redemptor de la vida por san Mateo: “De tal manera ha de resplandecer la luz de vuestra buena vida delante de los hombres que echen bien de ver vuestras buenas obras; y de ahí tomen ocasión de glorificar al Padre Eterno que está en los cielos”». ³⁵

Se exhorta al fiel un tipo de vínculo con Ella y con los hermanos. Tener a María, vista como luna, en el centro de nuestro espíritu y vida, tan fija como la luna está en el cielo, para que Ella transforme el alma devota precisamente en cielo. Para que, de esta manera podamos dejarnos animar, y podamos imitar, con la fuerza de esa luz lunar que refleja la del Sol, la caridad de Nuestra Madre para con los pecadores y enfermos. Ejercitándola con todos los hermanos, siendo compasivos y benévulos ante sus culpas y errores. Procurando así, como Ella, ser luz de ternura y misericordia con el ejemplo y buenas obras, para glorificar Dios. Y ser, de esta forma, faro y orientación hacia esa glorificación, para los que andan o andamos en tinieblas y sombras de muerte.

35 *Ibid.*, 474-475 (cf. np 1319).

1.6.2. *Espada aguda y estrellas o la oración y su poder sobre la Estrella*

Leímos cómo acudieron muchos a la primera fiesta de Mami-ta Copacabana en la que estuvieron los agustinos, al comentar jero-glífico de la piedra pantaura.³⁶ En ese contexto Ramos Gavilán afirma que la devoción y regocijo en celebrar a Nuestra Madre, alegría de los cielos, Ella la retribuye en gracias que colman de felicidad y alegría al pueblo. Y que esa devoción y regocijo quiso la Virgen recompensar también con el milagro de salud que concedió Felipe Topo, indio de la parcialidad *urinsaya*, que había estado rezando a Ella, entre lágrimas y durante toda la noche. Tal parcialidad, al principio, se había opuesto al patronazgo de la Virgen de Copacabana.

En dicho marco, destaca el autor, que los agustinos luego de examinar el caso, dieron gracias al Hijo y bendijeron a su Madre, por haberles mostrado con esta curación algo de lo mucho que puede la voz de María con Jesús.³⁷ Y a continuación, desarrollando lo anterior, nos habla de la oración.

«Pero con él (el Hijo) y con ella (la Madre), ¿qué no alcanzará la oración? La vida del alma la llamó san Crisóstomo y, en el segundo libro, no fía más de la vida espiritual del que no ora que de la vida del pece que salió del agua. “Si dejaras de orar, actuarías como si sacaras un pez de las aguas: como el agua es vida para los peces, así es para ti la oración”. Excelentísimas palabras son para compeler a orar unas de Cesáreo Arelatense en la *Homilía* 24, donde no pudiendo sufrir que no queramos orar, estando necesitados, habiendo orado Cristo sin tener necesidad, vino a decir: “¿Qué necesitaba Cristo al suplicar de tal manera? Él no necesitaba nada, pero por su ejemplo preparaba para nosotros los remedios de la oración (...)”. Y si alguna vez tarda Dios en concedernos lo que le pedimos es porque, en habiéndonoslo concedido, quizás no le pediremos. Y, aunque desea dar, no da solo porque le pidamos (...) Y así flaqueza será del que pide, conociendo las ganas que tiene Dios de dar, cansarse de pedirle (...) “Tal como no consigue el premio de la carrera el que falla antes de llegar a la meta, así se priva del fruto de la oración quien no persevera en ella”».³⁸

36 Cf. *Ibid.*, 339 (cf. np 934). En la primera parte del artículo citamos lo aludido en nuestro subtítulo «1.2.1. Piedras *pantaura* y *orobis* o Virgen de Copacabana y agustinos».

37 Cf. HCS, 339.

38 *Ibid.*, 339-340 (cf. np 935-938).

Y cuánto nos incentivan a rezar los motivos que expresa el cronista al hablar de la necesidad para nosotros de la oración. Urgencia que no tuvo Cristo, aunque si se dedicó a rezar. Y cuánto nos anima también cuando nos habla del poder de la plegaria que se realiza en forma constante y perseverante, abierta a los tiempos (sin tiempos) de la providencia divina. Fuerza del rezo para vencer, que se funda en las ganas que tiene Dios de dar.

Y nos habla Ramos Gavilán de un jeroglífico sobre la oración que denomina y describe como «harto curioso». Jeroglífico de la plegaria y su poder, que nos interesa ahora, y que utiliza para mostrarnos de lo que es capaz nuestra voz y ruego, por la misericordia de ellos, ante Dios y la Virgen.

«¿Qué no puede? ¿Qué no vence la oración? Hállase su fuerza expresada en mil lugares de la sagrada escritura (...y) nos dice san Juan por un hieroglífico harto curioso: vio un hombre con la mano llena de estrellas y en la boca una espada muy aguda: “y salía de su boca una espada”. Esta espada en la boca es la oración que sale della, como dicen los santos. Veamos, pues, estrellas del que ora: ¿qué nos querrán decir? Que la oración basta por armas para conquistar las estrellas, y ¿qué mucho?, si aquel divino lucero de la mañana, aquella hermosa estrella del mar, se dejó vencer de los ruegos y oraciones de un indezuelo. Y, no contenta con sanarlo bajó la Virgen a hacer con sus benditas manos la cura, y hablarle y reducirle con la dulzura de sus palabras. ¿Quién a tan poca costa no experimenta el recreo de favores tan conocidos?».³⁹

A la luz de la Revelación, a partir de la cual argumenta una vez más, la plegaria devota es considerada por Ramos Gavilán como el arma más poderosa. Y la describe con ese jeroglífico: «vio un hombre con la mano llena de estrellas y en la boca una espada muy aguda». Es la oración entonces la espada afilada que sale de la boca y un arma que basta para conquistar las estrellas.

Y, como leímos, reflexionando sobre el caso de Felipe Topo, muestra que fue con su fe y oración como dicho indio obtuvo el favor de la Mamita y esa sanación obrada por Ella. Y más aun, por

39 *Ibid.*, 340-341 (cf. np 939-942).

su plegaria, gozó de la presencia de la Virgen y escuchó la voz de la que es estrella del mar y lucero de la mañana. Y es así, por regalo de Dios y la Virgen, que la gracia de una invocación piadosa proporciona a tan poco costo favores tan inmensos como los que recibió el mencionado indígena.⁴⁰ _

Conclusiones: semicierre y apertura de lo presentado

Como decíamos, en la línea de lo afirmado por Ramos Gavilán, y coincidiendo con su consideración, nos parece que los jeroglíficos en general atraen. Y despiertan interés por profundizar y abrirse a recibir más. De este modo, según lo que habíamos anticipado y parcialmente concretado –en el número anterior de revista–, y partiendo del valor analógico e icónico de los jeroglíficos concretos que él utiliza, hemos terminado de especificar, articular y secuenciar su resonancia inmediata. Destacamos una vez más este aporte original desde lo simbólico, en busca de transmisiones más integrales. Comunicaciones relacionadas con el modo de ser y código cultural de nuestros pueblos, pero abiertas a la operatoria teológica total. Aspecto, este último, que desarrollaremos al continuar nuestra investigación, cuyos primeros resultados difundimos en las dos partes de este artículo.

También, en dicho itinerario, y en base a la estrategia pastoral presentada ahora, estamos ya avanzando en la explicitación de su trasfondo teológico, en diálogo con la historia. Es decir que, desde la primacía del compartir las resonancias jeroglíficas inmediatas, estamos explicitando otras resonancias o referencias que implican dichos jeroglíficos y su primera significación. En cuanto a la especulación desde la teología, articularemos en un horizonte mariológico, con temas de diferentes disciplinas teológicas. Principalmente, y como el contenido de las dos partes de nuestro artículo lo muestran,

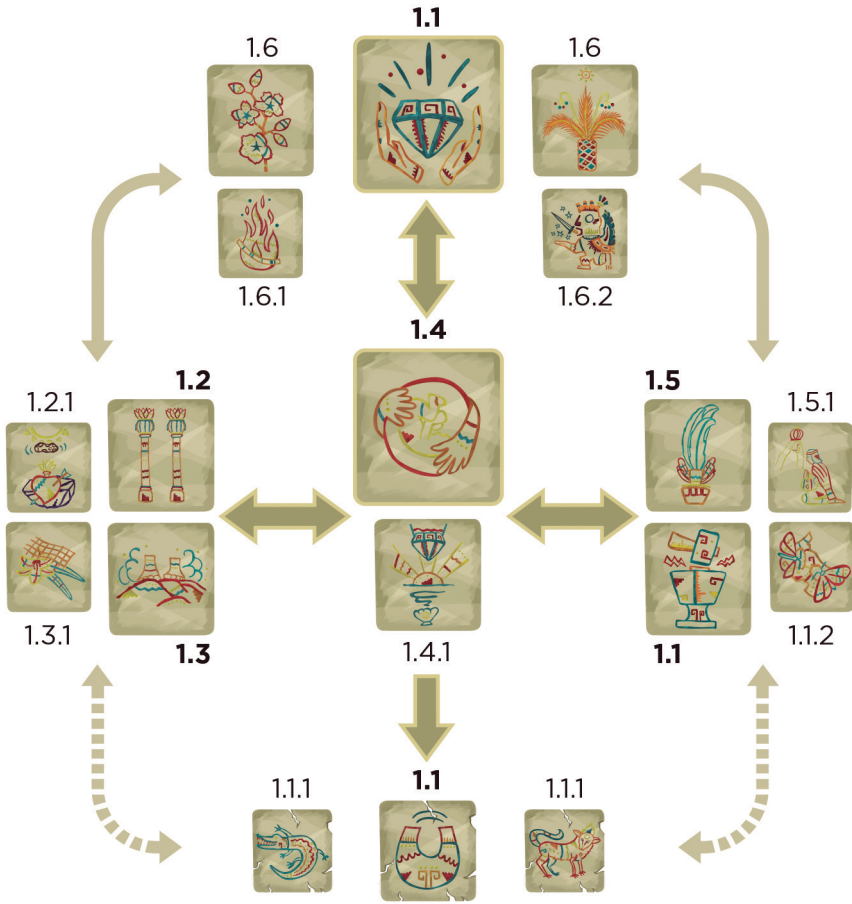
40 Cf. *Ibid.*, 339.

con tópicos de los tratados de antropología, soteriología, cristología, eclesiología, moral y gracia, teología fundamental, Dios uno y Trino, espiritualidad, pneumatología y de una metodología para la teología pastoral.

Siempre sin descuidar la búsqueda de criterios para un protagonismo masivo, necesario para una trasmisión inculturante del evangelio, que es también sugerido por el aspecto pedagógico y didáctico que plantea el texto de Ramos Gavilán. Y todo, al servicio de presentar alternativas u opciones a los receptores de nuestra propuesta pastoral. A fin de incentivar, de ese modo, sus decisiones y consecuentes itinerarios de vida y su producción o especulación teológica sobre esas opciones.

En definitiva, ojalá que lo propuesto colabore, en quienes lo utilicen y recreen, al cultivo de la interrelación con María en la oración, y a su intento de corresponder existencialmente a la salvadora iniciativa divina. Designio o iniciativa universal de Dios, que nos convoca y llama por lo mismo, a ponerlo a su servicio y al de su eficaz anuncio en cada pueblo. Designio salvador que se plasma y manifiesta en el suceso de Copacabana con una admirable concreción y competencia comunicativa, dada su inserción en la especificidad histórica y cultural del lugar. Suceso que por voluntad de Dios se realizó a través de nuestra Madre (y de Francisco Tito Yupanqui), que es guía y orientación jeroglífica para que el pueblo evangelice al pueblo.

En eso estamos, y con esperanza de que Dios, la Virgen, la intercesión del Siervo de Dios y la oración de la gente nos regalen terminar la tarea.



Bibliografía

- Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, «Celio Agostino Curione», acceso el 17 de febrero de 2018, <https://www.cervantesvirtual.com/obras/autor/curione-celio-agostino-1538-1567-32569>.
- Eichmann, Andrés. «De traviesos y eruditos egipiómanos charqueños», *Classica Boliviana* 6 (2014): 86-111.
- Ramos Gavilán, Alonso. *Historia del Célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus Milagros e Invención de la Cruz de Carabuco*. Bolivia: Hans van den Berg y Andrés Eichmann, 2015.
- Universidad de Navarra, «Achille Bocchi», acceso el 16 de febrero de 2018, [https://www.unav.es/biblioteca/fondoantiguo/hufaexp20/Deleitando_ensena/4._Autores/Entradas/2009/11/2_Achille_Bocchi_\(14881562\).html](https://www.unav.es/biblioteca/fondoantiguo/hufaexp20/Deleitando_ensena/4._Autores/Entradas/2009/11/2_Achille_Bocchi_(14881562).html).
- Universidad de Navarra, «Giovani Pierio Valeriano», acceso el 16 de febrero de 2018, https://www.unav.es/biblioteca/fondoantiguo/hufaexp20/Deleitando_ensena/4._Autores/Entradas/2009/10/27_Valeriano,_Giovani_Pierio_%281477-1558%29.html.

La propuesta de *Laudato si'* que la crisis del Covid-19 permite redescubrir. A cinco años de la publicación de la encíclica, la vigencia de LS 175

ANÍBAL GERMÁN TORRES*

Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales

Universidad Nacional de Rosario

anibalgtorres@hotmail.com

01.06.2020/25.06.2020

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.57.132.2020.p155-168>

RESUMEN

En este tiempo de crisis de la pandemia del Covid-19 el Papa Francisco interpela especialmente a los Jefes de Estado y de Gobierno. Resulta interesante entonces redescubrir la propuesta que el Pontífice hacía en *Laudato si'* 175, referida a la necesidad de «instituciones internacionales más fuertes y eficazmente organizadas», y a la «importancia inédita» de la «diplomacia». En este artículo nos preguntamos: ¿por qué ese señalamiento tiene especial vigencia? La respuesta que intentamos brindar es que habiendo transcurrido cinco años de la publicación de dicha encíclica, redescubrir, releer y sobre todo poner en práctica ese pedido de Francisco, pondría al sistema internacional en mejores condiciones para hacer posible la vida humana en la post pandemia, puesto que ciertamente, «nadie se salva solo». El artículo se estructura según este itinerario: primero, abordamos la inserción internacional de la Santa Sede; segundo, referimos la noción que tiene el Papa de la diplomacia en general y del servicio diplomático pontificio en particular; tercero, nos detenemos en señalamientos de *Laudato si'* 175; y cuarto, hacemos unas reflexiones finales, centradas en que Francisco testimonia, pese a la crisis, que un nuevo sistema internacional es posible.

* Político; Es además de Docente en la Universidad Nacional de Rosario, también Docente de grado en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales del Rosario (Universidad Católica Argentina); Docente de posgrado en la Escuela de Política y Gobierno (Universidad Nacional de San Martín); Miembro del GT CLACSO El Futuro del Trabajo y el Cuidado de la Casa Común; Miembro del Grupo Farrell.

Palabras clave: Papa Francisco; *Laudato si'*; Diplomacia; Sistema internacional; Pandemia

Laudato Si's Proposal that the Covid-19 Crisis Allows us to Rediscover. Five Years After the Publication of the Encyclical, the Validity of LS 175

ABSTRACT

In this time of crisis of the Covid-19 pandemic, Pope Francis especially questions the Heads of State and Government. It is interesting then to rediscover the proposal that the Pontiff made in *Laudato si'* 175, referring to the need for «stronger and more effectively organized international institutions», and the «unprecedented importance» of «diplomacy». In this article we ask ourselves: why is this statement particularly valid? The answer that we are trying to provide is that having passed five years after the publication of said encyclical, rediscovering, rereading, and above all putting into practice that request of Francis, would put the international system in better conditions to make human life possible in the post pandemic, since certainly, «no one is saved alone». The article is structured according to this itinerary: first, we address the international insertion of the Holy See; second, we refer to the Pope's notion of diplomacy in general and of the papal diplomatic service in particular; third, we stop at signs of *Laudato si'* 175; and fourth, we make some final reflections, focused on the fact that Francis testifies, despite the crisis, that a new international system is possible.

Keywords: Pope Francis; *Laudato Si'*; Diplomacy; International System; Pandemic

El contexto para la conmemoración del quinquenio de la publicación de *Laudato si'* (LS) se presenta difícil, dado que a priori no es tiempo de releer sino de actuar en la emergencia presente. Nadie hubiese imaginado que el año 2020 iba a encontrar al mundo sumergido en una profunda crisis, provocada por la pandemia del Covid-19, cuyas implicancias exceden el plano sanitario. Este signo (negativo) del tiempo presente viene demandando la atención de los líderes globales, entre los cuales sobresale el Papa Francisco. En este particular momento histórico de la humanidad y de la propia Iglesia, él ha venido teniendo gestos y palabras contundentes en pos del bien común.

Cabe destacar su afirmación esperanzada y creyente de que «nadie se salva solo», en el mensaje *Urbi et Orbi* del 27 de marzo de 2020, presente explícita e implícitamente en muchas de sus interven-

ciones subsiguientes, como se constata en su libro *La vida después de la pandemia*,¹ que cuenta con un Prefacio de Michael Czerny. Como observa este Cardenal jesuita, en esta coyuntura crítica «El mensaje *Urbi et Orbi* invita a toda la humanidad a escuchar, de un modo tan inclusivo como lo hizo la *Laudato si'* en 2015». Sin embargo, en especial el Pontífice vuelve a interpelar (como ya lo hiciera en otras circunstancias) a los Jefes de Estado y de Gobierno (a «cuantos tienen autoridad», «a quienes tienen responsabilidades en los conflictos»²). En este sentido, resulta interesante redescubrir la propuesta que el Papa hacía en *Laudato Si'* 175, referida a la necesidad de «instituciones internacionales más fuertes y eficazmente organizadas», y a la «importancia inédita» de la «diplomacia». En el presente artículo nos preguntamos entonces: ¿por qué ese señalamiento tiene especial vigencia? La respuesta que intentamos brindar es que redescubrir, releer y sobre todo poner en práctica ese pedido de Francisco, pondría al sistema internacional en mejores condiciones para hacer posible la vida humana en la post pandemia, puesto que ciertamente, «nadie se salva solo».

Además de poner atención en la mencionada encíclica, este trabajo se basa fundamentalmente en distintas intervenciones del Papa: mensajes, discursos, cartas, y el libro referido. Nos detendremos en sus señalamientos tanto para los líderes políticos como para los diplomáticos, y esto no porque ellos sean los únicos actores relevantes, sino porque tienen mayor nivel de responsabilidad en las decisiones que inciden sobre los pueblos.

El artículo se estructura según este itinerario: primero, abordamos la inserción internacional de la Santa Sede, un paso necesario para comprender el alcance que tienen los mensajes de Francisco hacia los líderes mundiales; segundo, referimos la noción que tiene el Papa de la diplomacia en general y del servicio diplomático pon-

1 Papa Francisco, *La vida después de la pandemia* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020), 23, 37 y 48.

2 Michael Czerny, Prefacio a *La vida después de la pandemia*, de Papa Francisco (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020), 4 y 5.

tificio en particular, al cual, como se podrá visualizar, le aporta una renovación en su fundamento teológico; tercero, nos detenemos en señalamientos de *Laudato si'*, particularmente en el n° 175, puesto que allí –según entendemos– está el núcleo de la propuesta de Francisco para renovar el sistema internacional, apuntando a los fundamentos teológico políticos de los Estados; y cuarto, hacemos unas reflexiones finales, centradas en que Francisco testimonia, pese a la crisis, que un nuevo sistema internacional es posible.

1. La inserción internacional de la Santa Sede

Difícilmente se explicaría la presencia del Papado en el contexto internacional sólo por la labor misionera. Junto con ésta, a lo largo de los siglos la Santa Sede ha desplegado una activa diplomacia, que ha sabido granjearle una presencia institucional relevante, particularmente en occidente. Sin remontarnos más allá de la modernidad, sin duda uno de los momentos de consolidación de la «diplomacia de la Santa Sede» fue el Congreso de Viena donde, a instancias de la habilidad del Cardenal Ercole Consalvi, se codificó la norma consuetudinaria por la cual cada nuncio apostólico es el decano del Cuerpo Diplomático acreditado ante cada Gobierno, sobre todo en países occidentales.³ Así y todo, hacia el pontificado de León XIII, sólo cuatro naciones tenían representantes diplomáticos ante el Obispo de Roma. En un contexto donde los Estados europeos ejercían el «derecho de veto» en cada cónclave para elegir al nuevo Papa, el Secretario de Estado de Pío X, Cardenal Rafael Merry del Val, expuso que «la política de la Iglesia» era «la de no hacer política», en el sentido de cortar de una vez por todas las interferencias de los gobiernos sobre la Sede de Roma, ganando el Papado mayor autonomía, como se comprobó en el accionar de Benedicto XV en la Primera Guerra Mundial.⁴

3 Santos Abril y Castelló, «Diplomacia de la Santa Sede, una diplomacia para la paz» (conferencia, Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales, 16 de noviembre de 2000).

4 Giampaolo Romanato, «La política del camino recto», *L' Osservatore Romano*, 7 de marzo de 2010.

Desde el punto de vista de las relaciones del Papado con la comunidad de Estados, el Concilio Vaticano II produjo reorientaciones relevantes, al establecer que el vínculo con aquellos se establecería en base a la autonomía y la cooperación (*Gaudium et Spes* 76), aceptando la laicidad del Estado y la libertad religiosa (Cf. *Dignitatis Humanae*). En tal coyuntura, en la cual la Iglesia entraba a su «etapa mundial» (al decir de Karl Rahner), Pablo VI habló de la existencia de una «política papal», entendida como «iniciativa vigilante siempre al bien de los demás»⁵ y, al reorganizar la Curia Romana en 1967 –cumpliendo el mandato de los Padres Conciliares–, jerarquizó la Secretaría de Estado, al punto de establecerla como el área de más estrecha colaboración con el ministerio petrino. También el Papa Montini reorientó la función de los nuncios apostólicos, remarcando que debían darle a sus labores una impronta pastoral (1969), y su histórica visita a la Organización de las Naciones Unidas (1965) constituiría un punto insoslayable en la agenda de sus sucesores.

Pero ciertamente correspondería a Juan Pablo II, en el marco de las orientaciones dadas por su predecesor, potenciar el vínculo entre el Vaticano y la comunidad de Estados. Si para 1978, año de la elección de Wojtyła, sólo 84 naciones tenían embajadores ante la Santa Sede, al final de su pontificado en 2005, ese número trepaba a 178, lo que suponía algunos logros importantes, como el establecimiento de relaciones diplomáticas con México e Israel, destacando también la mediación entre Argentina y Chile.⁶ Similares características tuvo, ya con Benedicto XVI, la apertura de la embajada de Rusia ante la Santa Sede (2007). Además, el Papa Ratzinger señaló que la Iglesia debía mantener tres niveles de diálogo: con los Estados, con la sociedad –«incluyendo... el diálogo con las culturas y la ciencia»– y con las religiones.⁷

5 Según anotación realizada estando en Castelgandolfo, 5 de agosto de 1963.

6 Cf. Carmelo Giaquinta, *El tratado de paz y amistad con Chile* (Buenos Aires: Ágape, 2009).

7 Papa Benedicto XVI, «La lucha por lo que significa ser persona», *L' Osservatore Romano*, 23 de diciembre de 2012.

En una caracterización general de la diplomacia de la Santa Sede y su presencia en el panorama internacional, cabe referir, por un lado, su condición de «inmenso aparato administrativo jerárquico», signo del «poder del catolicismo».⁸ Por otro lado, los medios concretos que emplea son: las llamadas «estructuras diplomáticas eclesiales», los concordatos y acuerdos, el diálogo ecuménico e interreligioso, la presencia en los organismos internacionales, y el involucro en las mediaciones.⁹ Por su parte, al no tener «divisiones» militares (según la frase célebre de Stalin), tal diplomacia es, junto con la política, el instrumento distintivo del Estado Vaticano.¹⁰

2. Francisco y la fundamentación teológica de la diplomacia

Al momento de la elección de Francisco en marzo de 2013, la Santa Sede tenía relaciones con 180 Estados, además de las organizaciones internacionales. Ciertamente que el vínculo con los gobernantes no es nada nuevo para el Papa Bergoglio. En este sentido, cabe recordar que en sus años de Arzobispo de Buenos Aires, él mismo se hizo cargo de pronunciar la homilía en cada *Te Deum* patrio que presidió en la Catedral. Tampoco es nuevo su interés en el accionar diplomático, como lo atestigua su recuerdo de la mediación papal entre Argentina y Chile.¹¹

Como Obispo de Roma, sus mensajes pasaron a tener alcance *urbi et orbi*, en parte gracias a la estructura descrita en el apartado precedente. Ya desde los inicios de su ministerio, Francisco mostró su interés en la diplomacia. En este sentido, el texto que escribió como Prefacio al libro de su entonces Secretario de Estado, el Carde-

8 Carl Schmitt, *Catolicismo romano y forma política* (Buenos Aires: Areté Grupo Editor, 2009 [1923]), 48.

9 Abril y Castelló, «Diplomacia de la Santa Sede».

10 Obviamente esto dicho en tanto organización estatal, sin desconocer que, en el caso del Vaticano, está al servicio de un fin espiritual. Cf. José Fernández Vega, *Francisco y Benedicto. El Vaticano ante la crisis global* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016).

11 Jorge Bergoglio, Prólogo a *El tratado de paz y amistad con Chile*, de Carmelo Giaquinta (Buenos Aires: Ágape, 2009), 9-11.

nal Tarsicio Bertone, *La diplomacia pontificia en un mundo globalizado*, 2013, es hondo en contenido sobre el rol de la diplomacia en general y de la pontificia en particular. Así, la renovación de la primera supone dejarse impulsar por la «utopía del bien», dando lugar a

«diplomáticos nuevos, ... capaces de volver a dar a la vida internacional el sentido de comunidad rompiendo la lógica del individualismo, ... promoviendo más bien una ética de la solidaridad capaz de sustituir a la del poder... No es haciendo prevalecer la razón de Estado o el individualismo como eliminaremos los conflictos o daremos a los derechos de la persona la justa ubicación... No basta con evitar la injusticia si no se promueve la justicia».¹²

Según el Papa, particularmente a la diplomacia de la Santa Sede corresponde específicamente contribuir a que renazca «la dimensión moral en las relaciones internacionales».¹³

Tal visión sobre el rol de dicha diplomacia en el sistema internacional ha sido profundizada en otras intervenciones. Así, al visitar la Pontificia Academia Eclesiástica expresó sintéticamente su visión sobre cada región del *mapamundi*, señalando a los aspirantes a desempeñarse como nuncios:

«La misión que un día estarán llamados a desempeñar los llevará a todas las partes de este mundo. A Europa, que necesita despertarse; a África, sedienta de reconciliación; a América Latina, hambrienta de alimento e interioridad; a América del Norte, determinada a redescubrir las raíces de una identidad que no se define a partir de la exclusión; a Asia y Oceanía, desafiadas por la capacidad de fermentar en la diáspora y dialogar con la vastedad de culturas ancestrales».¹⁴

A la acentuación del rol de coordinación de la Secretaría de Estado en esta tarea, se le adiciona la impronta del pontificado de Francisco en cuanto a redefinir el perfil de los nuncios.¹⁵ En este sen-

12 Papa Francisco, «Desafío para el futuro», *L' Osservatore Romano*, 15 de noviembre de 2013.

13 *Ibid.*

14 Francisco, «Hombres puente», *L' Osservatore Romano*, 3 de julio de 2015. Esta visión sobre la geopolítica mundial el Papa la volvió a reiterar en su carta a Monseñor Joseph Marino, del 11 de febrero de 2020.

15 Ya que el propio Papa reconoce que no siempre se pudo haber actuado correctamente: «La diplomacia vaticana tiene que ser mediadora, no intermediaria. Sí, a lo largo de la historia, la diplo-

tido, cabe destacar el énfasis en renovar el fundamento teológico del accionar de los diplomáticos que trabajan al servicio del ministerio petrino, comenzando por remarcarles la importancia de la misericordia, tema central del actual papado:

«Recuerden que representan a Pedro, roca que sobrevive al desbordamiento de las ideologías, a la reducción de la Palabra a mera conveniencia, a la sumisión a los poderes de este mundo que pasa... La diplomacia pontificia no puede ser ajena a la urgencia de hacer palpable la misericordia en este mundo herido y quebrantado. La misericordia debe ser el código de la misión diplomática de un nuncio apostólico... Esta radical novedad de percepción de la misión diplomática libera al representante pontificio de intereses geopolíticos, económicos o militares inmediatos, llamándolo a discernir en sus primeros interlocutores gubernamentales, políticos y sociales y en las instituciones públicas, el anhelo de servir al bien común...».¹⁶

Al cabo de casi tres años, en un nuevo encuentro con los nuncios apostólicos, el Papa les expuso «una especie de “decálogo”», consistente en remarcar que el diplomático de la Santa Sede es: 1) «un hombre de Dios», 2) «un hombre de Iglesia», 3) «un hombre de celo apostólico», 4) «un hombre de reconciliación», 5) «un hombre del Papa», 6) «un hombre de iniciativa», 7) «un hombre de obediencia», 8) «un hombre de oración», 9) «un hombre de caridad operosa», y 10) un «hombre de humildad» (citando aquí, como conclusión, las *Letanías de la humildad* del ya mencionado diplomático Cardenal Merry del Val).

Todos los puntos del «decálogo» son muy interesantes, pero dada la limitación de la extensión de nuestro trabajo y el énfasis en el fundamento teológico de la labor diplomática, nos referiremos a los dos primeros “preceptos sencillos y elementales”, como les llamó Francisco:

«1- El nuncio es un hombre de Dios. Ser un “hombre de Dios” significa seguir a Dios en todo y por todo... El hombre de Dios es aquel que practica la justicia, el amor, la clemencia, la piedad y la misericordia. El nuncio que se

macia vaticana hizo una maniobra o un encuentro y se llenó el bolsillo, pues cometió un pecado muy grave, gravísimo». Papa Francisco, «El peligro en tiempos de crisis es buscar un salvador que nos devuelva la identidad y nos defienda con muros», *El País*, 21 de enero de 2017 (entrevista).

¹⁶ Francisco, «La historia busca la unidad y no el conflicto», *L' Osservatore Romano*, 23 de septiembre de 2016.

olvida de ser hombre de Dios arruina a sí mismo y a los demás; va por fuera del rail y daña también a la Iglesia, a la cual ha dedicado su vida...

2- El nuncio es un hombre de Iglesia. Al ser un representante pontificio, el nuncio no se representa a sí mismo, sino a la Iglesia y, en particular, al sucesor de Pedro... Es feo ver a un nuncio que busca el lujo, los trajes y los objetos "de marca" en medio de personas sin lo necesario. Es un contra-testimonio. El mayor honor para un hombre de la Iglesia es ser "siervo de todos". Ser hombre de la Iglesia también requiere la humildad de representar el rostro, las enseñanzas y las posiciones de la Iglesia, es decir, dejar de lado las convicciones personales. Ser un hombre de la Iglesia significa defender valientemente a la Iglesia ante las fuerzas del mal que siempre intentan desacreditarla, difamarla o calumniarla». ¹⁷

Dando un paso más en la redefinición del perfil de los diplomáticos de la Santa Sede, a comienzos del año 2020, en una carta dirigida a Monseñor Joseph Marino, el Papa expresó:

«Me dirijo, pues, a ti, querido hermano, que acabas de asumir el cargo de Presidente de la Pontificia Academia Eclesiástica, para pedirte que pongas en práctica mi deseo de enriquecer el curriculum de formación académica con un año dedicado enteramente al servicio misionero en las Iglesias particulares de todo el mundo». ¹⁸

Al concluir la misiva, Francisco (teniendo presente la importancia de la protección mariana) encomendó «a la Virgen María, Madre de la Iglesia, esta nueva modalidad de formación de los futuros colaboradores del Servicio diplomático de la Santa Sede». ¹⁹

3. *Laudato si'* 175, propuesta para renovar el sistema internacional

El referido interés de Francisco por la situación del sistema internacional y del accionar diplomático fue incluido en su encíclica social *Laudato si'*, publicada el 24 de mayo de 2015 (Solemnidad de Pentecostés) y presentada a la comunidad de Estados en su histórico discurso ante la 70ª Asamblea General de la Organización de las Naciones Uni-

17 Discurso en la reunión con los nuncios apostólicos, Sala Clementina, 13 de junio de 2019.

18 Carta a Monseñor Joseph Marino, 11 de febrero de 2020.

19 *Ibid.*

das, el 25 de septiembre del mismo año.²⁰ Es pertinente tener en cuenta algunos señalamientos complementarios a LS 175: Por un lado, cuando denuncia la «inequidad planetaria» (LS 48 y siguientes), el Pontífice pide por una ética de las relaciones internacionales, con términos similares a los empleados en su Prefacio al libro del Cardenal Bertone (LS 51). Por otro lado, es de resaltar que dentro de la noción de «ecología integral», haya incorporado como una de las dimensiones de la misma a la «ecología social», entendiéndolo que «la salud de las instituciones de una sociedad tiene consecuencias en el ambiente y en la calidad de vida humana» (LS 142). Por eso mismo, dicha ecología social, dice el Papa, es «necesariamente institucional», comprendiendo desde «el grupo social primario» hasta «la vida internacional». De manera que resulta comprensible que volvamos a dar con una consideración de las instituciones internacionales en la sección que la encíclica dedica a «algunas líneas de orientación y acción» (capítulo v). Y es aquí donde nos encontramos con la propuesta institucional de gobernanza internacional que contiene el documento: LS 175.

Ciertamente, ya Juan XXIII en 1963 propuso la necesidad de una «autoridad pública mundial», verdaderamente representativa de las naciones (esto es, que no fuese dirigida por unos pocos y que no estuviese al servicio de los poderosos), con el objetivo de «conducir al bien común universal» a través de la «protección de los derechos del hombre» (*Pacem in Terris* 136 a 139). Estos señalamientos fueron ampliados en 2009 por Benedicto XVI, quien designó como «política» a esa autoridad mundial y la puso en el horizonte de «la urgencia de la reforma tanto de la Organización de las Naciones Unidas como de la arquitectura económica y financiera internacional». El Papa Ratzinger señaló que el «gobierno de la globalización» requiere de una nueva institucionalidad, la cual, ateniéndose «de manera concreta a los principios de subsidiaridad y de solidaridad», debiera intervenir en un amplio espectro de áreas de políticas (la economía y las finanzas, el desarme, la paz, la seguridad alimentaria, la salvaguarda del

20 El Papa hizo cinco referencias explícitas a la encíclica: Discurso en la visita a la Organización de las Naciones Unidas, New York, 25 de septiembre de 2015.

ambiente y las migraciones) para contribuir al «desarrollo integral de los pueblos y la colaboración internacional» (*Caritas in Veritate* 67).

En LS 175 Francisco retomó el sendero recorrido por sus dos antecesores mencionados, aludiendo a esas contribuciones como parte de «la línea ya desarrollada por la Doctrina Social de la Iglesia». Así, recupera expresamente la propuesta de establecer una «verdadera autoridad política mundial» (con atribuciones de sanción y prevención en las cuestiones públicas ya señaladas por Benedicto XVI). No obstante, acaso pensando en un esquema mundial de balance de poder, el Papa enfatiza más que sus predecesores la necesidad de un entramado plural, compuesto de «instituciones internacionales más fuertes y eficazmente organizadas». Esto se comprende desde la visión crítica de Francisco respecto a la globalización, juzgando incluso que el «sistema de gobernanza» mundial ha quedado caduco, sobre todo en lo que hace a evitar que lo económico-financiero esté por sobre la política, debilitando el «poder de los Estados nacionales». De ahí que su propuesta otorgue un rol destacado a la diplomacia, al punto de decir que ésta tiene «una importancia inédita en orden a promover estrategias internacionales que se anticipen a los problemas más graves que terminan afectando a todos» (LS 175).

Cabe aclarar que esta nueva gobernabilidad internacional que propone allí Francisco no se puede confundir con la búsqueda de una suerte de Estado mundial, ni se trata de la aspiración del Vaticano a ser la representación del mismo. Lejos de estas tergiversaciones, el Papa comprende el carácter poliédrico de la «casa común» (en oposición a la «esfera» uniformante de la «inequidad» y el «descarte»), y también reivindica que cada Estado pueda ejercer su soberanía (LS 173). Esto último permite señalar que en Francisco hay una preocupación por los fundamentos teológico políticos del Estado. Según sea la noción de Dios que tenga una comunidad política, de allí derivarán una particular visión sobre el hombre, sobre la cultura y sobre las formas de interpretar los principios de libertad e igualdad.²¹ Por eso, la crítica que el Papa hace a la «razón de

21 Cf. Emilce Cuda, *Para leer a Francisco. Teología, ética y política* (Buenos Aires: Manantial, 2016).

Estado» bien puede entenderse como una crítica a un modo incorrecto en el que aquel se halla fundamentado, lo que en ningún modo supone aminorar su soberanía, más bien lo contrario.²²

4. Francisco testimonia, pese a la crisis, que un nuevo sistema internacional es posible

Como decíamos al comienzo de este trabajo, en el año 2020 se desató la crisis por la pandemia del Covid-19. Además de la emergencia sanitaria, signada por millones de contagiados y cientos de miles fallecidos,²³ se puso en evidencia con mayor dramatismo la «inequidad planetaria» (LS 48 y siguientes) y la falta de una «verdadera autoridad política mundial» (LS 175). Ante este panorama complejo, en diferentes intervenciones el Papa invitó a buscar soluciones conjuntas. Se afirma que su insistente llamado fue dirigido principalmente a

«quienes toman las decisiones en el mundo, [a] “cuantos tienen autoridad”, [a] los privilegiados que pertenecen a “una pequeña parte de la humanidad (que) avanzó, mientras la mayoría se quedó atrás”. El Santo Padre cuestiona y desafía “a quienes tienen responsabilidades en los conflictos” y a “los que detentan el poder económico” [Y expresó Francisco:] “Animo a quienes tienen responsabilidades políticas a trabajar activamente en favor del bien común”».²⁴

Hacia el final de su texto conocido como *Un plan para resucitar*, escrito al inicio del tiempo de Pascua e incluido en la compilación cuyo Prefacio está a cargo de Czerny, Francisco recordó uno de los señalamientos centrales de *Laudato si'* y lanzó cuatro preguntas, interpelando sobre todo (como queda claro en el último interrogante) a los líderes mundiales:

«En este tiempo [de pandemia] nos hemos dado cuenta de la importancia de “unir a toda la familia humana en la búsqueda de un desarrollo soste-

22 No obstante, los Estados deben evitar la autorreferencialidad, comprometiéndose en la búsqueda de «camino consensuados para evitar catástrofes locales que terminarían afectando a todos» (LS 173).

23 En su bendición *Urbi et Orbi* del 12 de abril, Francisco dijo: «Para muchos es una Pascua de soledad, vivida en medio de los numerosos lutos y dificultades que está provocando la pandemia, desde los sufrimientos físicos hasta los problemas económicos». Papa Francisco, *La vida...* 30-31.

24 Czerny, Prefacio, ...5-6.

nible e integral" [LS 13]... ¿Seremos capaces de actuar responsablemente frente al hambre que padecen tantos, sabiendo que hay alimentos para todos? ¿Seguiremos mirando para otro lado con un silencio cómplice ante esas guerras alimentadas por deseos de dominio y de poder? ¿Estaremos dispuestos a cambiar los estilos de vida que sumergen a tantos en la pobreza, promoviendo y animándonos a llevar una vida más austera y humana que posibilite un reparto equitativo de los recursos? ¿Adoptaremos como comunidad internacional las medidas necesarias para frenar la devastación del medio ambiente o seguiremos negando la evidencia?».²⁵

Pero además de iluminar con las palabras, el Papa ha querido ayudar a los gobernantes con gestos concretos. El 20 de marzo puso al gobierno central de la Iglesia a trabajar activamente en el escenario de pandemia y post pandemia, creando la Comisión de la Santa Sede para el Covid-19, dentro del Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral.²⁶

Asimismo, como hombre de fe, Francisco sabe que no basta solamente con soluciones institucionales. De ahí que pidiese oración por los líderes políticos, en la misa del 2 de mayo, evocando un principio bergogliano recordado en LS 198:

«Recemos hoy por los gobernantes que tienen la responsabilidad de atender a sus pueblos en estos momentos de crisis: Jefes de Estado, Presidentes de Gobierno, Legisladores, Alcaldes, Presidentes de regiones... Para que el Señor los ayude y les dé fuerzas, porque su trabajo no es fácil. Y que cuando haya diferencias entre ellos, entiendan que, en tiempos de crisis, deben estar muy unidos por el bien del pueblo, porque la unidad es superior al conflicto».²⁷

Al final de nuestro recorrido, nos volvemos a preguntar: ¿Por qué el señalamiento de LS 175 tiene especial vigencia? La respuesta que ofrecemos es que, a partir del signo (negativo) del tiempo presente (el Covid-19 y sus estragos), redescubrir, releer y sobre todo

25 Papa Francisco, *La vida...* 49-51.

26 Con ese gesto se manifestó «la preocupación y el amor de la Iglesia por la entera familia humana ante la pandemia del Covid-19, sobre todo mediante el análisis y la reflexión respecto a los desafíos socioeconómicos del futuro y la propuesta de criterios para afrontarlos». «Comisión vaticana Covid-19. La comisión instituida por el Papa», Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral, acceso el 26 de mayo de 2020, <http://www.humandevdevelopment.va/es/vatican-covid-19.html>.

27 Papa Francisco, palabras al inicio de la misa en Casa de Santa Marta, 2 de mayo de 2020.

poner en práctica lo señalado allí por Francisco, pondría al sistema internacional en mejores condiciones para hacer posible la vida humana en la post pandemia. Y esto ya que, desde la esperanza y la fe, podemos insistir con el Papa que «nadie se salva solo».²⁸ En materia de proponer nuevos fundamentos teológicos para los Estados y para la diplomacia en general, puede reconocerse que Francisco testimonia con el ejemplo: en lo que va de su pontificado redefinió el servicio diplomático pontificio (otorgándole una adecuada renovación en su fundamento teológico) y generó una estructura institucional para trabajar sobre la post pandemia. Así, dio gestos concretos de que la institucionalidad internacional que se plantea en LS 175 no es una quimera, sino –según entendemos– un servicio a «la civilización del amor, que es “una civilización de la esperanza...”».²⁹

Bibliografía

- Bergoglio, Jorge, Prólogo a *El tratado de paz y amistad con Chile*, de Carmelo Giaquinta. Buenos Aires, Ágape, 2009.
- Cuda, Emilce, *Para leer a Francisco. Teología, ética y política*. Buenos Aires: Manantial, 2016.
- Czerny, Michael, Prefacio a *La vida después de la pandemia*, de Papa Francisco. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2020. edición en PDF
- Fernández Vega, José, *Francisco y Benedicto. El Vaticano ante la crisis global*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Francisco, Papa, *La vida después de la pandemia*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020. edición en PDF
- Giaquinta, Carmelo, *El tratado de paz y amistad con Chile*. Buenos Aires: Ágape, 2009.
- Schmitt, Carl, *Catolicismo romano y forma política*. Buenos Aires: Areté Grupo Editor, 2009 (1923).

²⁸ Papa Francisco, *La vida...* 23.

²⁹ *Ibid.*, 51, cita a Eduardo Pironio, *Diálogo con laicos* (Buenos Aires: Patria Grande, 1986).

Apéndice

Homilía en el comienzo del año lectivo en la Facultad de Teología de la UCA

(Villa Devoto, 12-03-2020)

Con gran alegría vengo hoy entre Uds. para presidir la Eucaristía en el comienzo del Año Académico de esta querida Facultad. Muchos años después de transitar sus aulas, el Señor me regala el honor de celebrar la entrega de su Hijo por amor a los hombres.

La parábola del Evangelio concentra nuestra mirada sobre dos personajes en una tensión dolorosa y apremiante: Lázaro, agobiado por la pobreza y el hambre, lejos de acceder al alimento esencial y de encontrar compasión en un hombre rico entregado al lujo desmedido y a la vana saciedad. En éste se retrata un uso egoísta de los bienes, y la absoluta indiferencia para quien está a su puerta, hambriento, necesitado.

No nos resulta difícil imaginar esta escena reproducida al infinito en nuestras ciudades, en esta aldea global que hoy es el mundo. Millones de marginados, de descartados, yacen a la espera de una respuesta compasiva y generosa de aquellas minorías con riquezas concentradas y descomunales.

La muerte como experiencia común a todos los hombres, sorprende a nuestros dos personajes. Y en una nueva vida, ambos ven trastocada la calidad de su existencia. Mientras Lázaro es transportado directamente al seno de Abrahán, el rico fue sepultado y destinado al país de los muertos, a los tormentos. La referencia a Abrahán

no es casual. Recordamos su testimonio bíblico de hospitalidad con aquellos viajeros, portadores de una bendición para el patriarca. Leemos en San Juan Crisóstomo (PG 48, 988-989), un hermoso comentario al respecto.

«A propósito de esta parábola, conviene preguntarnos por qué el rico ve a Lázaro en el seno de Abrahán y no en compañía de otro justo. Es porque Abrahán había sido hospitalario. Aparece pues, al lado de Lázaro para acusar al rico epulón de haber despreciado la hospitalidad. En efecto, el patriarca incluso invitó a unos simples peregrinos y los hizo entrar en su tienda (Gn 18,1s). El rico, en cambio, no mostraba más que desprecio hacia aquel que estaba en su puerta. Tenía medios, con todo el dinero que poseía, para dar seguridad al pobre. Pero él continuaba, día tras día, ignorando al pobre y privándole de su ayuda que tanto necesitaba.»

El relato nos muestra a la justicia divina venciendo la iniquidad humana. Es el mismo Abraham que recibe al pobre Lázaro. Ahora lo inapelable y definitivo, lo dramático, se le impone al rico como consecuencia de su obrar egoísta e inhumano. El abismo nos habla de ello. Ya es tarde para cambiar la situación.

Si hay una enseñanza que nos deja la parábola, tiene que ver con el amor de Dios que no olvida a los pobres, aunque ello no nos exima de luchar con todas nuestras fuerzas para *«construir un mundo donde todo hombre [...] pueda vivir una vida plenamente humana, [...] donde el pobre Lázaro pueda sentarse a la misma mesa que el rico»* (Encíclica *Populorum progressio*, n. 47).

El Papa Francisco va más allá y nos dice al respecto (Querida Amazonia, 27): *«El diálogo no solamente debe privilegiar la opción preferencial por la defensa de los pobres, marginados y excluidos, sino que los respeta como protagonistas. Se trata de reconocer al otro y de valorarlo “como otro”, con su sensibilidad, sus opciones más íntimas, su manera de vivir y trabajar.»*

A ello nos alientan las Escrituras dadas para nuestra escucha atenta. Allí radica la importancia de seguir la voluntad del Señor manifestada no sólo en Moisés y los Profetas. Los cristianos tenemos a Jesús, servidor del hombre, que nos ha hablado con toda claridad y nos urge con su entrega fraterna a hacer nosotros lo mismo.

Agradezco al P. Decano la invitación a esta Eucaristía. Como les decía al comienzo, recuerdo con emoción aquellos años en esta Facultad. Imposible olvidar aquellas clases intensas y llenas de luz, del P. Rivas o del P. Maccarone, que nos descansaban de las abstracciones de la Filosofía, anticipándonos la esperada Teología, mientras nos entusiasmaban a dar los primeros pasos en el estudio bíblico y en la teología fundamental. Eran, al mismo tiempo, los años del regreso a la institucionalidad democrática y el P. Gera con sus colaboradores nos animaban a formarnos con rigor y a participar activamente en la vida universitaria, actuando como verdaderos corresponsables de su andar institucional.

Algún tiempo atrás recibíamos en Mendoza a la Sociedad Argentina de Teología y en esa oportunidad les decía estas palabras:

«Anunciar a Jesucristo, destacar la vigencia imprescindible de su propuesta de ‘vida y vida en abundancia’ seguirá siendo la meta de nuestra condición de miembros de la Iglesia, cada uno según nuestras precisas misiones, carismas y dones personales y comunitarios.

Por ello, la misión de los teólogos resulta tan necesaria para discernir los signos de los tiempos, reconocer los nuevos escenarios de la vida humana y ayudarnos a percibir la voz de Dios detrás de tantos gritos de la humanidad de modo que podamos acudir al encuentro de esos hermanos y hermanas, muchos de ellos postergados por la inclemencia de la cultura del descarte.

Antiguos y nuevos desafíos no pueden dejar de reflexionarse a la luz de una Teología sensible y atenta en su servicio a la Iglesia que quiere ser fiel a Dios y al hombre: la pobreza estructural de nuestros países con sus cíclicos despojos a enteras comunidades, la fragilidad de nuestras instituciones políticas para enfrentar a aquélla y asegurar la vigencia de la dignidad de todos los hombres así como la igualdad de oportunidades, el derroche de un armamentismo cada vez más sofisticado, los problemas vinculados a la trata de personas y a las migraciones forzadas de tantas familias y comunidades, el resurgimiento de fundamentalismos políticos y religiosos que tornan invivible la coexistencia humana, las políticas de planificación que atentan contra la vida bajo la apariencia de bienestar posible para unos pocos, el maltrato del ambiente y la necesidad de restablecer la Alianza con la creación. Necesitamos a los teólogos que recen y reflexionen éstos y otros temas que nos resultan vitales e imprescindibles para evangelizar, para cumplir con nuestra misión».

Aquellas palabras mías las renuevo hoy frente a Uds. los alumnos, muchos de los cuales se preparan para ser sacerdotes. Sé

que para alcanzar esa meta deseada hay que formarse con rigor y pasión los próximos años, con una formación encarnada y sensible, abierta a los signos de los tiempos, arraigada en la Palabra de Dios, en comunión con el Magisterio de la Iglesia.

Dios bendiga a esta comunidad educativa, su camino en este nuevo año y a todos los fortalezca en el seguimiento del Señor, según el estilo sinodal, samaritano y misionero que nos propone el Papa Francisco.

+ Marcelo Daniel Colombo, padre obispo de Mendoza.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

Luis Miguel Baronetto (comp.), *En el primer aniversario de la beatificación de los mártires riojanos: Enrique Angelelli, Wenceslao Pedernera, Gabriel Longueville, Carlos Murias*. Córdoba: Centro Tiempo Latinoamericano, 2020, 88 p.

“Sangre de mártires, semillas de cristianos” reza la feliz expresión de Tertuliano. Si bien la simiente del Reino crece mientras el sembrador duerme y sin que él sepa cómo, la Iglesia tiene por vocación cuidar esos brotes que Dios le regala. La memoria de los mártires debe ser cultivada para poder conectarnos con su legado.

La existencia de los mártires da cuenta de dos realidades que despliegan su fuerza en la historia humana: la acción salvadora de Dios y el misterio de iniquidad. Ambas cosas se dieron en nuestro país en los oscuros años de la dictadura militar. Los mártires riojanos son un testimonio del paso de Dios en nuestra

historia reciente. La memoria de sus vidas entregadas tiene mucho para enseñarnos sobre Dios y sobre nosotros como argentinos.

La celebración de la beatificación de esta comunidad martirial en abril del 2019 significó un hito en la recepción eclesial de sus testimonios. Pero el proceso continúa. Estos testigos del Reino tienen que seguir hablándonos de Dios. De aquí la importancia de obras como la que nos ofrece el Centro Tiempo Latinoamericano (CTL) con ocasión del primer aniversario de la beatificación.

Se trata de un libro digital que se obtiene gratuitamente en la web del CTL. Su estructura es sencilla. A modo de prefacio una breve presentación, luego tres artículos y para el cierre un registro fotográfico de la fiesta que se vivió en La Rioja en torno a la beatificación. El primer artículo, *“Sobre martirios y beatificaciones”*, es de L. M. Baronetto. En segundo lugar, el texto

“Memoria Agradecida y Alegría Misionera” corresponde a la homilía del obispo de La Rioja, monseñor Dante Braida, en la misa del primer aniversario de la beatificación. El último artículo -el más extenso- es un trabajo de Félix Daniel Blanco presentado en 2016 que lleva por título: “La Pastoral Conciliar de Mons. Angelelli Ayer y Hoy”.

Un recorrido por las páginas de este libro nos hace revivir el entusiasmo de aquellos días de abril del 2019. Sus textos nos hacen pensar sobre el significado de esta beatificación, que es presentada como *“una ocasión para poner, otra vez, en el centro de las preocupaciones pastorales y políticas la vida concreta de los más pobres de la sociedad”* (p. 9). La pastoral que Angelelli llevaba adelante en La Rioja seguía el espíritu del Concilio Vaticano II que en su recepción latinoamericana significó una toma de postura por parte de los últimos. Esta opción tiene que ver con una dimensión constitutiva de la Iglesia. Ésta, enseña el Concilio, está llamada a comunicar los frutos de la salvación recorriendo un camino de pobreza y persecución como el de Cristo

(cf. LG 8). En la medida en que ella da verdadero testimonio de Cristo la persecución le resulta inevitable. Por eso donde quiera que se dé una situación histórica de opresión, odio, muerte, la Iglesia para ser fiel a sí misma se pondrá del lado de las víctimas y verá en ellas la imagen de su Fundador (LG 8: *“la Iglesia... reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo”*).

La lectura de este libro, que nos recrea la acción pastoral de Angelelli y sus compañeros mártires, nos ayuda a entender que lo que buscaban era llevar adelante una pastoral según el Concilio Vaticano II, por tanto no podían sustraerse del drama histórico de su tiempo. En la misa de beatificación el enviado del papa Francisco, el cardenal Angelo Becció, decía que a estos testigos *“podríamos definirlos, en cierto sentido, como ‘mártires de los decretos conciliares’”*. El libro que estamos reseñando, especialmente en el artículo del padre F. D. Blanco, da fundamento a esta idea presentando distintos puntos de la propuesta pastoral de

Angelelli y mostrando cómo están en la línea de la renovación conciliar. También este texto se detiene en interesantes coincidencias entre esa pastoral y la invitación a construir una Iglesia en salida que el papa Francisco hace en *Evangelii Gaudium*.

Otra riqueza de esta obra es acercarnos la frescura de la palabra de Angelelli. Traigamos un ejemplo, para asomarnos a la ternura de su corazón de pastor. En un reportaje en su primer año en La Rioja decía: *“Uno de ustedes, uno del Pueblo de Dios, me ha dado la lección más estupenda de todo este año, lo ha sintetizado al mismo tiempo que me ha trazado un programa de vida. Me dijo un hombre de la calle: vea, Monseñor, vea mi amigo; yo le pido un favor, no se canse nunca de ser el obispo de los pobres, sea padre de los pobres porque de esa manera es un buen obispo”* (p. 60).

La vida derramada de los mártires riojanos es -como la de Cristo- “sangre que habla” (Heb 12,24). Un obispo crucificado sobre el asfalto, el pecho acribillado de Wenceslao, los cuerpos mutilados de Carlos y Gabriel junto a las vías, son libros donde

leemos sobre el paso de Dios en nuestro pueblo. La obra que nos trae el CTL es un fecundo eco de esa palabra llamada a resonar en una Iglesia que quiera caminar *con un oído en el Evangelio y otro en el pueblo*.

ENRIQUE CIRO BIANCHI

Marko Ivan Rupnik, *El arte de la vida. Lo cotidiano en la belleza*. Madrid: Fundación Maior, 2013, 224 pp.

La palabra vida es abordada en diferentes ámbitos del conocimiento humano y según sea el lugar, espacio o contexto en el que se la esté utilizando nos evoca una imagen. Aquí el autor, en su libro *El arte de la vida*, nos lleva por distintos lugares y espacios mediados por un diálogo que atrapa, es el que presenta en el texto entre una joven profesional en neurocirugía y un monje sacerdote sabio.

Rupnik nos trae en un lenguaje claro y profundo las verdades de nuestra fe atravesadas por la sencillez de la vida. Toca aspectos cotidianos e impresionables para que la vida pueda

desplegarse, la habitación, el vestido, el alimento y el trabajo, uniéndose a la vez el pensar, la educación, el fracaso, la espiritualidad, todos ellos espacios vitales que son invitación para ser habitados desde la fe.

La palabra vida se convierte en el elemento articulador por excelencia de esta obra.

Una clave de lectura para abordar el texto podría ser la triada: educación - vida - conversión. El modelo de educación como tal es cuestionado en sus fundamentos ya que arrastra una pesada herencia y aparece a todas luces incapaz por sí mismo de tocar la experiencia vital de todo ser humano. Es allí donde se hace necesario que la vida articule el verdadero sentido y solo lo podrá hacer si pone su mirada en el futuro, en la segunda venida del Salvador.

La mirada en un futuro escatológico permitirá articular una vida plena con verdadero sentido para las alegrías y tristezas que implica asumir lo cotidiano traspasado por la luz de la belleza de la fe.

Esto conlleva el necesario, ineludible y fatigoso camino de conversión, una conversión que nuestro artista y teólogo propone desde la mente a la vida. Él señala la importancia de una educación integral que pasa por la inteligencia espiritual, donde el predominio lo tiene el sujeto humano en su totalidad y no solo un aspecto de él, como sería la razón.

Nos invita a pensar el modo de educar en la fe, en la vida, haciendo una propuesta vital e integradora que nos aleja de la rigidez y las ideologías, propias de un modo de pensar hegemónico que se distancia completamente del Espíritu de vida.

Rupnik propone reflexionar sobre la necesidad que tiene el hombre de hoy y la humanidad de verdaderos sabios, pedagogos; aquellos que nos sepan llevar de la mano e introducir a los misterios de la fe, auténticos mistagogos. Esta imagen está presente como telón de fondo en toda la narración, sugerente, simple y por eso atrayente.

La actitud presente en la joven protagonista, es la de alguien que se aventura en la

vida, que está en camino, que es capaz de detenerse e interrogarse, que se deja afectar y tocar por las luces y sombras que nos atraviesan a cada uno, a la sociedad y a la iglesia.

La obra recupera el rol importante de los más ancianos en nuestras familias, el vínculo que no debe romperse entre los más jóvenes y los abuelos, la densa sabiduría de quienes se dejaron alcanzar en la vida por el misterio insondable de Dios. Por esto, también cuestiona el modo de educar en la fe, un estilo más hijo de la ilustración que pone el acento en los contenidos y la voluntad, dejando atrás el misterio y la contemplación. La crítica apunta el haber adoptado la metodología del mundo que a su vez recibe el ropaje de lo religioso.

La fe debe recuperar ese centro desde la periferia existencial, tocar la experiencia personal y comunitaria para desde allí encontrar sentido y ser transformados. El misterio de la encarnación reclama por lo tanto el camino de la conversión, el silencio, la oración, para dejarnos habitar por la presencia y así nuestra imagen de Dios en

lo cotidiano sea una frágil luz de esperanza.

Rupnik introduce distintos desafíos que deberán ser llevados hacia una vida de inteligencia espiritual. Interpela el modo y estilo de una iglesia en el mundo y las culturas, donde su claro aporte pasará por una iglesia que asuma el modelo trinitario, donde se privilegien las relaciones interpersonales y de comunión, con un criterio de organización de claro tinte evangélico.

Los diferentes temas están propuestos en una narrativa clara que invita al lector a profundizar el camino de fe. Nos invita a recorrer temáticas claves, como la encarnación, la imagen de Dios en el hombre, la necesidad de la mediación, la importancia de la materia; realizando verdaderas síntesis que no sólo no intentan agotar los temas, sino introducirnos en la hondura de todo lo creado, como superando capas, hasta dejarnos sumergidos en el misterio.

Señalamos que el autor pone el acento de su reflexión desde la dimensión personal, lo que aparece con notable claridad en los diálogos; queda así

un poco ausente el elemento comunitario, el sujeto comunitario donde Dios pone su tienda. Pero entendemos que no siempre se puede abarcar distintos aspectos o perspectivas.

El teólogo jesuita hace entrar en escena de manera creativa la sabiduría de los Padres. Insiste en la importancia de aprender a pensar, introduciendo un elemento esencial para la vida cristiana, el discernimiento; dejando que sea el Espíritu quien guíe en una libertad propia de los hijos e hijas de Dios.

Para finalizar decimos que la propuesta del autor, de volver a lo esencial y lo cotidiano, requerirá de este itinerario que implica una conversión y una inteligencia integral en el hombre. Esta propuesta permite abarcar al ser humano desde su ser más profundo. La razón, como único acceso a la verdad del hombre, ya mostró a las claras sus límites.

En el fondo el desafío es grande, proponer el estilo de Jesús que nos revela a un Padre misericordioso que espera siempre a sus hijos. Un estilo que nos ofrece la posibilidad siempre nueva de descubrir la belleza

del misterio, que se nos dona, en el camino de la vida.

La invitación será volver a Nazaret, convivir con el hijo del carpintero, abrazar la cruz, gozar con la resurrección, desde los espacios cotidianos de nuestras vidas confiando en el poder transformador de lo pequeño; donde la fe se convierte en la fuerza de la Belleza.

JUAN MARCELO LEONARDI DELMÁS

Enric Benito, Javier Barbero y Mónica Dones (editores), *Espiritualidad en clínica: una propuesta de evaluación y acompañamiento espiritual en cuidados paliativos*. Buenos Aires: Biblos - Instituto Pallium Latinoamérica, 2015, 292 p.

Espiritualidad en clínica es un libro elaborado por el Grupo de Espiritualidad (GES) de la Sociedad Española de Cuidados Paliativos (SECPAL) en el cual se compilan diversos artículos dedicados al acompañamiento espiritual en el ámbito de los Cuidados Paliativos. La misma contiene veintidós capítulos divididos en cuatro secciones que abarcan la mayoría de los temas relativos a

la promoción del entendimiento y cuidado de la dimensión espiritual de los seres humanos.

La primera sección: “La persona ante el sufrimiento y la muerte”, está dedicada a precisar conceptualmente los términos vinculados al análisis de la espiritualidad. Entre éstos se encuentran la persona, como una entidad vulnerable y plena, la dignidad, como un valor absoluto e intrínseco del ser humano del cual se deriva su respeto y cuidado, lo espiritual, que, distinguiéndose de la religión, se propone como un universal humano relacionado a nuestro anhelo de trascendencia y plenitud, y el sufrimiento y la muerte, ambos entendidos como experiencias subjetivas que atacan a la integridad del ser pero que al mismo tiempo aparecen como oportunidades para el crecimiento espiritual a partir del desarrollo de una conciencia plena (en la disolución del *yo* egoísta).

La segunda sección: “Espiritualidad y proceso de morir”, se centra en la presentación de diferentes modelos de adaptación espiritual de la persona frente al sufrimiento y la muerte.

Estas situaciones límite son entendidas como una posibilidad de transformación a través de la trascendencia de la conciencia individual, evitando ver en la muerte una pérdida total de sentido debido a la disolución de la biografía personal.

La tercera sección: “El diagnóstico y la atención espiritual”, propone algunas herramientas para el acompañamiento espiritual de la persona enferma. Entre las mismas se encuentran actitudes como la empatía, como una capacidad de percibir la realidad a partir del punto de vista del otro, y la compasión, como una acción directa dirigida a cambiar la situación de sufrimiento del enfermo. Allí aparecen además prácticas específicas de desarrollo de una conciencia plena, como el *mindfulness*, ligado no solo al acompañamiento del otro sino también al autocuidado del profesional, que es conceptualizado como la herramienta terapéutica por excelencia en la relación de cuidado.

La cuarta y última sección: “Propuestas de acompañamiento”, examina diversas experiencias en la atención de la dimen-

sión espiritual de la persona enferma. Entre ellas se menciona el acompañamiento llevado específicamente desde una matriz cristiana, el rol del voluntario en este tipo de itinerarios, la potencialidad terapéutica de una herramienta como la arteterapia y el cuidado en pediatría a partir de un contexto cultural y religioso que difiere del occidental (particularmente el budismo).

El libro, desde una perspectiva global, presenta definiciones y herramientas útiles

para el diagnóstico y el abordaje terapéutico de la dimensión espiritual, ya sea en relación a las personas enfermas o a los mismos profesionales de la salud. Este es un aporte vital en la atención sanitaria, específicamente dentro de los Cuidados Paliativos, debido a que lo espiritual, por su intangibilidad y dinamismo, ha sido siempre una esfera de compleja sistematización en la investigación académica.

DARÍO IVÁN RADOSTA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
FACULTAD DE TEOLOGÍA

MANUAL DE ESTILO BÁSICO
PARA LA REVISTA TEOLOGÍA¹

1. Configuración básica

- Formato papel A4.
- Márgenes: normal [Sup: 2,5 cm; Inf: 2,5 cm; Izq: 3 cm; Der: 3 cm],
- Número de página arriba a la derecha (numeración arábica corrida).
- Los artículos tendrán una extensión máxima de 14 páginas y se entregarán en formato digital en programa *Word* o equivalente; no se recibirán en *PDF*.
- El trabajo deberá incluir el “sumario” (*Abstract*) y algunas “palabras clave” (*Key words*), en castellano y en inglés.
- Al final de texto se consignarán el nombre del/de la autor/a y la fecha de entrega. En caso de que fuera docente o investigador/a, el nombre irá acompañado de la Institución donde trabaja, el e-mail y una breve reseña del C. V.

2. Fuentes (caracteres, tamaños, estilos)

Todo el texto se escribe en Times New Roman.

2.1 *Texto básico*

Título:	14 puntos negrita
<i>Subtítulos de primer nivel:</i>	<i>12 puntos negrita y cursiva</i>
<i>Subtítulos de segundo nivel:</i>	<i>12 puntos cursiva</i>
Subtítulos de tercer nivel:	12 puntos normal
Cuerpo del texto:	12 puntos normal
Interlineado texto:	Sencillo
Separación entre párrafos:	1,5 líneas
Alineación:	justificada

¹ Torres Ripa, Javier. *Manual de Estilo Chicago-Deusto*. Bilbao: Universidad De Deusto, 2013

Para la división interna del texto se aconseja usar el sistema decimal [Ej.: 1.2; 1.3; 1.3.3 etc.]. Puede usarse el siguiente esquema como modelo de referencia:

- | | | |
|-------|----------------|---------------------------------------|
| 1. | La casa | (12 puntos <i>negrita y cursiva</i>) |
| 1.1 | Las ventanas | (12 puntos <i>cursiva</i>) |
| 1.2 | Las puertas | (12 puntos <i>cursiva</i>) |
| 1.2.1 | Los picaportes | (12 puntos normal) |
| 1.2.2 | Los marcos | (12 puntos normal) |
| 2. | El patio | (12 puntos <i>negrita y cursiva</i>) |

En el cuerpo del texto:

- los párrafos llevan sangría en la primera línea.
- se usan *cursivas* sólo para *palabras en otros idiomas y títulos de obras citadas*
- se omiten los subrayados y las **negritas**
- los signos de interrogación y/o exclamación se escriben pegados (es decir, sin espacio intermedio) a la letra [Ej.: ¿No fueron curados los diez?]
- los guiones para encerrar una idea en una frase se escriben pegados a la frase (es decir, sin espacio intermedio) y con guiones largos [Ej.: “Porque el misterio -ese exceso de verdad- no cabe en la mente humana”.]²

2.2. Citas textuales

Las palabras y frases citadas insertas en el texto se escriben entre comillas latinas (« »). Las comillas dobles altas o inglesas sirven para señalar citas dentro de citas (“ ”); comillas simples para citas dentro de estas últimas (‘ ’)

- si no ocupan más de tres líneas, a continuación del texto. [Ej.: «Porque Dios es Palabra en sí mismo, porque es *día-logo* en su esencia y en su ser, puede haber una palabra libre y gratuita que Dios dirige al hombre creado a imagen y semejanza de su Palabra»].³

² El guión largo se encuentra en el programa Word, menú Insertar-Símbolo.

³ Ángel Cordovilla Pérez, *El ejercicio de la teología, introducción al pensar teológico y a sus principales figuras* (Salamanca: Sígueme, 2007), 19.

- si son más extensas, en párrafo aparte, dejando un espacio de 1,5 líneas, con cuerpo 10 puntos, interlineado sencillo y sangría izquierda de aprox. 1,25 cm. Ej.:

«La fe es una vida primordial y de ella nace una segunda forma de vida, derivada de ella y volviendo en círculo a ella siempre: ésta es la teología. La vida personal del teólogo determina la teología que hace, porque en su quehacer él es todo menos pasivo, reaccionario en el sentido de respondiente en pura actitud isomórfica respecto de la palabra que le precede. Todo lo contrario: ella le permea a él y él en cierto sentido la permea a ella, dándole una expresión y luminosidad nuevas».⁴

- Si al interior de la cita, se omite alguna frase, debe indicarse con tres puntos sin paréntesis (...).

2.3 Notas a pie de página

- El número de la nota debe colocarse al final de la oración o proposición y debe situarse inmediatamente después de cualquier signo de puntuación. Ej: «había en su andar - si el oxímoron es tolerable - como una graciosa torpeza»⁵
- Se usa numeración arábica corrida, sin espacio ni sangría; letra cuerpo 10 puntos.

3. Referencias bibliográficas

3.1 Consideraciones generales

- Cuando la referencia no es una cita textual debe colocarse siempre la abreviatura Cf. (no obviar el punto)
- Cada vez que se cita una obra por primera vez se deben dar en nota todos los detalles. Sin embargo, las posteriores citas que se hagan de esa obra solo requieren una forma abreviada. En la bibliografía se invierte el nombre del autor. Nótese que en las obras con dos o más autores se invierte solo el nombre citado en primer lugar. En la mayoría de los ejemplos que siguen a continuación se ofrece la cita completa, la abreviada y la entrada bibliográfica (resaltada en nuestros ejemplos en color gris)

⁴ Olegario González de Cardedal, *El quehacer de la teología. Génesis. Estructura. Misión* (Salamanca: Sígueme, 2008), 673.

- Repetición de referencias:
 1. Si una referencia es a *la misma página* de la misma obra que *la inmediata anterior* se coloca sólo *Ibid.* (en *cursiva*).
 2. Si se hace referencia a otras páginas se agrega detrás del *Ibid.* el nuevo dato. [Ej.: suponiendo que la referencia completa anterior sea: José L. Sicre, *Introducción al profetismo bíblico* (Navarra: Verbo Divino, 2011), 35-37, la nueva se indica *Ibid.*, 55].
 3. En el caso de que se repita la referencia a una obra ya citada (pero *no inmediatamente antes*) se coloca sólo el apellido del autor seguido de las primeras palabras del título. [José L. Sicre, *Introducción...* 63].
 4. Si se trata de una obra que se usará muchas veces conviene asignarle una abreviatura que se anuncia entre paréntesis luego de la primera cita completa. [Ej.: V. Vergara Francos, *San Francisco de Sales*, Madrid, Palabra, 1990 (en adelante SFS)].

3.2 *Sagrada Escritura*

Los textos bíblicos se citan de acuerdo a las abreviaturas y siglas de la Biblia de Jerusalén (4ª ed.), sin punto después de la abreviatura.⁵ [Ej.: Gn 2,4-8; Mt 5,6-7,12; Rm 4,11; 5,3] No se coloca espacio entre versículos citados sucesivamente. [Ej.: Is 41,3.7.9]

3.3 *Libros*

Libro de un autor

Nota a pie de página

José L. Sicre, *Introducción al profetismo bíblico* (Navarra: Verbo Divino, 2011), 35-37

José L. Sicre, *Introducción al profetismo ...* 34

Bibliografía

Sicre, José Luis, *Introducción al profetismo bíblico*. Navarra: Verbo Divino, 2011

⁵ Las abreviaturas y siglas son: Gn; Ex; Lv; Nm; Dt; Jos; Je; Rt; 1 S; 2 S; 1 R; 2 R; 1 Cro; 2 Cro; Esd; Ne; Tb; Jdt; Est; 1 M; 2 M; Sal; Ct; Lm; Jb; Pr; Qo; Sb; Si; Is; Jr; Ba; Ez; Dn; Os; Jl; Am; Jon; Mi; Na; Ha; So; Ag; Za; Ml; Mt; Me; Le; Jn; Hch; Rm; 1 Co; 2 Co; Ga; Ef; Flp; Col; 1 Ts; 2 Ts; 1 Tm; 2 Tm; Tt; Flm; Hb; St; 1 P; 2 P; 1 Jn; 2 Jn; 3 Jn; Judas; Ap.

Libro de dos autores

Nota a pie de página

Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad* (Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000), 40-50

Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *La hospitalidad...* 44-48

Bibliografía

Derrida, Jacques y Anne Dufourmantelle. *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000

Libro de tres autores

Nota a pie de página

Tomas Alvira, Lucio Clavel, Tomás Melendo, *Metafísica* (Navarra: Eunsa, 1998), 143-145

Tomas Alvira, Lucio Clavel, Tomás Melendo, *Metafísica...* 143

Bibliografía

Alvira, Tomas, Lucio Clavel, Tomás Melendo. *Metafísica*. Navarra: Eunsa, 1998

Libro de cuatro autores o +

Nota a pie de página

Gerardo T. Farrel et al., *Comentario de la Exortación Apostólica de su santidad Pablo VI "Evangelii Nuntiandi"* (Buenos Aires: Patria Grande, 1978), 15-22

Gerardo T. Farrel et al., *Comentario...* 18-19

Bibliografía

Farrel, Gerardo T., José A. Gentico, Lucio Gera, Jorge A. Mingote. *Comentario de la Exhortación Apostólica de su santidad Pablo VI "Evangelii Nuntiandi"*. Buenos Aires: Patria Grande, 1978.

Editor,⁶ traductor, o compilador en lugar de autor

Nota a pie de página

⁶ En lugar de (ed.), pueden también usarse (coord.), (dir.), (comp.), o los plurales (eds.), (dirs.).

Virginia Raquel Azcuy, ed., *Ciudad viva: prácticas de espiritualidad en Buenos Aires* (Buenos Aires: Guadalupe, 2014), 25-26

Azcuy, *Ciudad viva: prácticas...*

Bibliografía

Azcuy, Virginia Raquel ed., *Ciudad viva: prácticas de espiritualidad en Buenos Aires*. Buenos Aires: Guadalupe, 2014.

Editor, traductor, o compilador además del autor

Nota a pie de página

Walter Kasper, *La Teología a debate: claves de la ciencia de la fe*. Tr. José M. Lozano Gotor (Cantabria: Sal Terrae, 2016),

Walter Kasper, *La Teología...*

Bibliografía

Kasper, Walter. *La Teología a debate: claves de la ciencia de la fe*. Tr. José M. Lozano Gotor. Cantabria: Sal Terrae, 2016.

Capítulo u otra parte de un libro

Nota pie de página

Nurya Martínez Gayol, «Yo espero en ti para nosotros» en *En el Camino de Emaus: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología (Buenos Aires: Agape libros, 2017), 61-100

Nurya Martínez Gayol, «Yo espero en ti para nosotros» , 89-92

Bibliografía

Martínez Gayol, Nurya. «Yo espero en ti para nosotros». En *En el Camino de Emaus: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología. Buenos Aires: Agape libros, 2017.

Prefacio, prólogo, introducción o parte similar de un libro

Nota a pie de página

José Carlos Caamaño, Introducción a *En el Camino de Emaus: Esperanza que fecunda la historia*, ed. Sociedad Argentina de Teología (Buenos Aires, Agape libros, 2017), 11-16

COLECCIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

Tesis Teológicas

1. Jorge Mejía, *Amor. Pecado. Alianza. Una lectura del Profeta Oseas*, 1977, 155, (2) pp.
2. Enrique Nardoni, *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de San Marcos*, 1977, 254 pp.
3. Pablo Sudar, *El rostro del pobre, más allá del ser y del tiempo*, 1981, 284 (2) pp. (Agotado).
4. Guillermo Rodríguez Melgarejo, *Dimensiones del ciclo propedéutico a los estudios eclesiásticos a la luz del magisterio pos conciliar* (Disponible en microfilm), 1989.
5. Alfredo Horacio Zecca, *Religión y cultura sin contradicción. El pensamiento de Ludwing Feuerbach*, 1990, 357 pp.
6. Fernando Gil, *Primeras "Doctrinas" del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga*, 1992, IX, 750 (2) pp. ISBN 950-440-078
7. Carlos Alberto Scarponi, *La filosofía de la cultura en Jacques Maritain. Génesis y principios fundamentales*, 1996, 873 pp. ISBN 950-5230-311
8. Virginia R. Azcuy, *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar*, 1996, 627 pp. ISBN 950-43-8424-2
9. Emilce Cuda, *Democracia y Catolicismo en Estados Unidos 1792-1945*, 2010, 256 pp. ISBN 978-987-640-1173
10. Antonio M. Grande, *Aportes Argentinos a la Teología Pastoral y a la Nueva Evangelización*, 2011, 992 pp. ISBN 978-987-640-148-7
11. María Marcela Mazzini, *La crisis espiritual a la luz de dos maestros cristianos: Juan Tauler y Juan de la Cruz*, 2012, 127 pp.
12. Gerardo José Söding, *La novedad de Jesús. Realidad y lenguaje en proceso pascual*, 2012, 432 pp. ISBN 978-987-640-231-6
13. Fabricio Leonel Forcat, *La vida cristiana popular. Su legítima diversidad en la perspectiva de Rafael Tello*, 2017, 678 pp. ISBN 978-987-640-479-2

Pensamiento en diálogo

1. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, 1987, 536 pp. ISBN 950-0912-082
2. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, 1988, 256 pp. ISBN 950-0912-694

3. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.): *Nuestro Padre Misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios*, 1999, 256 pp. ISBN 950-0913-496
4. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*, 2000, 256 pp. ISBN 950-0913-984
5. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, 2001, 240 pp. ISBN 950-0914-301
6. Ricardo Ferrara y Carlos María Galli (eds.), *Navegar mar adentro. Comentario a la Carta Novo millenio ineunte*, 2001, 128 pp. ISBN 950-0914-395
7. Cecilia Avenatti de Palumbo y Hugo Safa (eds.), *Letra y espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología*, 2003, 468 pp. ISBN 950-4400-272
8. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *La Palabra viva y actual. Estudios de actualización bíblica*, 2005, 160 pp. ISBN 987-1177-178
9. Víctor Fernández, Carlos Galli y Fernando Ortega (eds.), *La Fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, 2003, 507 pp. ISBN 950-4400-345
10. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, 2005, 796 pp. ISBN 950-4400-426
11. Víctor Fernández y Carlos Galli (eds.), “*Testigos y Servidores de la Palabra*” (Lc 1,2). *Homenaje a Luis Heriberto Rivas*, 2008, 304 pp. ISBN 978-987-1177-844

Ensayos y estudios

1. José María Arancibia y Nelson Dellaferrera, *Los Sínodos del Antiguo Tucumán (1597. 1606. 1607), celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria*, 1979, 331, (1) pp. (Agotado).
2. Juan Guillermo Durán, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio Preliminar, textos, notas*, 1982, 532, (2) pp.
3. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. (Siglos XVI-XVIII). Tomo I (Siglo XVI)*, 1984, 744, (4) pp.
4. Juan Guillermo Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana. Tomo II*, 1990, 801 pp.
5. Juan Guillermo Durán, *El padre Jorge María Salvaire y la Familia Lazos de Villa Nueva. Un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes (1866-1875). En los orígenes de la Basílica de Luján*, 1998, 688 pp. ISBN 950-0912-589
6. Juan Guillermo Durán, *En los toldos de Catriel y Railef. La obra misionera del Padre Jorge M. Salvaire en Azul y Bragado (1874-1876)*, 2002, 103 pp. ISBN 950-4400-175

7. Virginia R. Azcuay, Carlos Galli y Marcelo González (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, 2006, 928 pp. ISBN 987-1204-361
8. Juan Guillermo Durán, *Namuncurá y Zeballos. El archivo del cacicazgo de Salinas Grandes (1870-1880)*, 2006, 440 pp. ISBN 987-2262-314
9. Juan Guillermo Durán, *Frontera, indios, soldados y cautivos. Historias guardadas en el archivo del cacique Manuel Namuncurá (1870-1880)*, 2006, 784 pp. ISBN 987-2262-349
10. Cecilia I. Avenatti de Palumbo, *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos*, 2007, 815 pp. ISBN 978-858-6793-479
11. Virginia R. Azcuay, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, 2007, 1032 pp. ISBN 978-987-1204-700
12. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján El gran capellán de la Virgen Jorge María Salvaire, CM (1876-1889)*, 2008, 788 pp. ISBN 978-987-23930-8-3
13. Juan Guillermo Durán, *De la Frontera a la Villa de Luján Los comienzos de la gran basílica (1890-1899)*, 2009, 878 pp. ISBN 978-987-1585-00-7
14. Alberto Espezel, *El misterio de la Eucaristía. Centro de la Vida Cristiana*, 2011, 224, ISBN 978-987-02-5249-8
15. Lucio Gera, *Meditaciones sacerdotales*, (V.R.Azcuy - J.C. Caamaño - C.M. Galli Editores) 2015, 220 pp. ISBN 978-987-640-369-6
16. José Carlos Caamaño, Juan Guillermo Durán, Fernando Ortega y Federico Tavelli (Coord), *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente y futuro*, 2015, 767 pp. ISBN 978-987-640-391-7
17. Virginia R. Azcuay, José Carlos Caamaño y Carlos Galli (eds.), *La Eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*, 2015, 679 pp. ISBN 978-987-640-407-5
18. José Carlos Caamaño y Hernán Giúdice (eds.), *Patrística, Biblia y Teología*, 2017, 237 pp. ISBN 978-987-640-464-8

Teología en Camino (coedición con Ed. Guadalupe)

1. Eduardo F. Cardenal Pironio, *Signos en la Iglesia latino-americana: evangelización y liberación*, 2012, 96 pp. ISBN 978-950-500-645-8
2. Carmelo Giaquinta, *Formar verdaderos pastores*, 2012, 112 pp. ISBN 978-950-500-644-1

3. Fernando J. Ortega, *Pensar hoy la experiencia cristiana. La teología como reflexión teológica*, 2013, 102 pp. ISBN 978-950-500-657-1
4. Carlos M. Galli, *De amar la sabiduría a creer y esperar en la sabiduría del Amor*, 2013, 125 pp. ISBN 978-950-500-656-4
5. Luis H. Rivas, *Diálogos entre Biblia y literatura*, 2014, 84 pp. ISBN 978-950-500-698-4
6. Jorge Cardenal Mejía, *¿Cómo llegamos a la Biblia completa?*, 2014, 86 pp. ISBN 978-950-500-697-7

Dirija su pedido a EDICIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
Concordia 4422 (C1419AOH), Buenos Aires, Argentina
teologia@uca.edu.ar



**Revista de la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica Argentina**