

revista  
TEOLOGÍA



ISSN 0328-1396

Tomo XLII • N° 86 • Abril 2005

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

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

# TEOLOGÍA

es una publicación 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. En todos los casos se respeta el juicio del Consejo de Redacción y, eventualmente, la opinión de algún miembro del Consejo Asesor Internacional. Al final de cada tomo se detallan las “Instrucciones a los colaboradores”, que contienen normas informáticas y criterios redaccionales a respetar en toda contribución.

Las opiniones expresadas en los artículos y trabajos publicados en *Teología* son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores.

Los índices y *abstracts* de los números anteriores pueden consultarse en la sección “Revista Teología” de la página web de nuestra Facultad: <http://www2.uca.edu.ar/esp/sec-fteologia/index.php>

Esta revista es indizada por el CAYCIT (CONICET), y evaluada en el nivel 1 del Catálogo de LATINDEX ([www.latindex.unam.mx](http://www.latindex.unam.mx)).

Las consultas o sugerencias al director y a los autores pueden dirigirse a: [ptucho@arnet.com.ar](mailto:ptucho@arnet.com.ar)

## DIRECTOR

**Víctor M. Fernández**

Vicedecano de la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires.

## CONSEJO DE REDACCIÓN

**Virginia R. Azcuay**

Profesora de la Facultad de Teología de la USAL de San Miguel. Investigadora del Departamento de Investigación Institucional de la UCA de Buenos Aires.

**Luis M. Baliña**

Profesor de Historia de la Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA de Buenos Aires.

**Juan G. Durán**

Profesor de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires.

**Luis H. Rivas**

Profesor de Sagradas Escrituras de la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires.

**Juan C. Scannone**

Decano de la Facultad de Filosofía de la USAL de San Miguel.

**Pablo Sudar**

Profesor de Teología de la Facultad de Ciencias Económicas de la UCA de Rosario.

## CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

*Melquíades Andrés Martín, Valladolid - Margit Eckholt, Benediktbeuern - Ricardo A. Ferrara, Buenos Aires - Mario de França Miranda, Rio de Janeiro - Bruno Forte, Napoli - Lucio Gera, Buenos Aires - Olegario González de Cardedal, Salamanca - Peter Hünermann, Tübingen - Juan Noemi, Santiago de Chile - Salvador Pié i Ninot, Barcelona - Alberto Sanguinetti Montero, Montevideo.*

# TEOLOGÍA

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

Tomo XLII • N° 86 • Abril 2005

## Con las debidas licencias

Registro de la propiedad intelectual n° 1.390.488  
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

**Editor responsable:**  
Facultad de Teología

**Dirección y Administración:**  
Concordia 4422  
C1419AOH - Buenos Aires  
Tel. (011) 4501-6428  
Fax (011) 4501-6748  
teologia@uca.edu.ar  
ptucho@arnet.com.ar

Suscripción 2005  
Argentina: \$ 30  
Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay: US\$ 22  
América: US\$ 28  
Resto del mundo: US\$ 35

Cheques a la orden de:  
Fundación Universidad Católica Argentina

## SUMARIO

---

Nota del Director. Material de actualización . . . . .	7
<i>Oswaldo Santagada</i> La dimensión espiritual de la liturgia . . . . .	9
<i>Víctor Manuel Fernández</i> El sentido del carácter sacramental y la necesidad de la confirmación . . . . .	27
<i>Gustavo Irrazábal</i> Cristocentrismo moral y hermenéutica . . . . .	43
<i>Marcelo González</i> Temas y estilos emergentes en la teología contemporánea. Un análisis a partir del itinerario “sintomático” de David Tracy . . . . .	91
<i>José Carlos Caamaño</i> Rostro de la eternidad. Imagen, conocimiento y condición simbólica . . . . .	109
<i>Gabriel Nápole</i> Evangelizar en las culturas. Aporte desde el Nuevo Testamento . . . . .	141

<i>Gerardo Söding</i>	
La dimensión espiritual de la teología fundamental . . . . .	163
 <i>Gerardo Daniel Ramos</i>	
Perspectivas pastorales de la Iglesia en Argentina a partir de los criterios pastorales comunes de “Navega mar adentro” (Capítulo IV) . . . . .	175
 <i>Crónica de la facultad 2004</i> . . . . .	195
 <i>Notas bibliográficas</i> . . . . .	207
 <i>Instrucciones para los colaboradores</i> . . . . .	235

---

**NOTA DEL DIRECTOR**  
**Material de actualización**

Este número de Teología ofrece a los lectores un valioso material de actualización, para quienes estén particularmente interesados en mantenerse al tanto de los avances y novedades en la reflexión teológica y filosófica.

Mientras uno de los artículos nos acerca a los nuevos horizontes de la Teología norteamericana contemporánea, otro se adentra en los recientes caminos de la Moral, en sus intentos por destacar su dimensión teológica. Dos artículos se orientan a ubicar algunas perspectivas clásicas en nuevos marcos de reflexión; así, se sitúa la doctrina de la analogía en el contexto de la hermenéutica, y en otro artículo se repropone la doctrina del carácter sacramental. En el campo de la Pastoral, se ofrece una nota acerca de los criterios pastorales en el reciente documento de la CEA, “Navega Mar Adentro”. Al mismo tiempo, en sintonía con este artículo, se nos presenta un análisis sobre las actitudes de los evangelizadores que realizaron la primera inculturación del Cristianismo en la cultura helena, en orden a retomar ese estilo pastoral en la actividad evangelizadora actual.

Dos autores responden a las inquietudes espirituales de nuestros tiempos, ofreciendo caminos para destacar la dimensión espiritual de la Liturgia y de la Teología fundamental.

Finalmente, un reciente doctorado nos sintetiza el resultado de su investigación acerca del sentido del culto a las imágenes.

Creo que este número es verdaderamente interesante y variado, y que los lectores sacarán buen provecho de su lectura.



## LA DIMENSION ESPIRITUAL DE LA LITURGIA<sup>1</sup>

### RESUMEN

Para investigar la dimensión espiritual de la liturgia es preciso volverse hacia las dos fuentes principales de la teología: los textos cristianos clásicos y la experiencia humana universal. El artículo presenta el análisis de un texto del Nuevo Testamento (Juan 4, 21-24) sobre el culto en el Espíritu de la verdad, y de un texto magisterial del Concilio Vaticano II (*Sacrosanctum Concilium* 43): la liturgia como señal de la Providencia y paso del Espíritu Santo en la Iglesia. Luego trata de estudiar el sentido y la verdad de la experiencia humana, y presenta a tres pensadores clásicos sobre la experiencia religiosa. Concluye tratando de correlacionar los datos de los textos de las Escrituras cristianas y de la Tradición con el pensamiento actual.

*Palabras clave:* Dios, Jesucristo, “Espíritu de la verdad”, culto en el Espíritu, Liturgia, experiencia religiosa

### ABSTRACT

In order to study the spiritual dimension of liturgy we need to search in the two sources of theology: the christian classical texts, fundamentally those of the Holy Scriptures, and the universal human experience. The author analyzes a text from the gospel of John (4, 21-24) about the adoration in “the Spirit of truth”, and a text from the II Vatican Council (*Sacrosanctum Concilium* 43) which states that liturgy is a sign

1. Anunciamos que próximamente editorial San Pablo (Buenos Aires) publicará una obra colectiva de nuestra Facultad, sobre la dimensión espiritual de todas las disciplinas teológicas.

of the Providence and a presence of the Holy Spirit in the Church of Christ. Then the author attempts to study the meaning and truth of the human experience, and shows three classical thinkers of religion. The article ends trying to show the adequacy of the “Spirit of truth” theme with the conclusions of some relevant theologians.

*Key words: God, Jesus Christ, Spirit of the truth, Adoration in the Spirit, Liturgy, Religious experience*

“Liturgia” es un término equívoco –como amor– pues puede referirse a varias realidades: el estudio y la enseñanza de la liturgia teológica, la enseñanza del oficio sacerdotal en lo que toca al culto cristiano, la representación de los misterios salvíficos en los ritos y acciones sagradas, la reflexión práctica sobre cada elemento del culto, la “ciencia litúrgica” como la entendía Odo Casel y sus seguidores, y la expresión religiosa de los cristianos. Por lo tanto, hablar de dimensión “espiritual” sería coherente si uno se dedicase a la enseñanza de la teología de los sacramentos, presupuestos a la celebración litúrgica como tal, o bien si quisiéramos salir al encuentro del “ritualismo”, tentación frecuente en ministros y fieles. A diferencia de otros ámbitos de la enseñanza, que encuentran a un cristiano con poco o nulo conocimiento del tema, la liturgia encuentra a quienes se acercan a reflexionar sobre ella con una tremenda cuota de experiencias y precomprensiones que colorean todo intento de reflexión. Por eso, la liturgia necesita especialistas, pero a condición de reconocer que la liturgia no es una “especialidad”, sino que debe ser una de las dimensiones necesarias para cualquier teología. Porque la liturgia es la experiencia vital de Dios, es lo íntimo de la vida de la Iglesia, de donde saca su fuerza cualquier teología, y no algo que no pertenece a la vida misma de la Iglesia.

Por consiguiente, necesitamos reflexionar sobre el método requerido para encarar esta temática espiritual o religiosa. Encuentro que el mejor método consiste en referirse a las dos fuentes de la teología: por una parte, el uso e interpretación de los textos de la Iglesia (litúrgicos, eucológicos, patrísticos, magisteriales, etc.); por otra parte, la reflexión sobre la experiencia y el lenguaje humanos (mediante una fenomenología de lo cotidiano).<sup>2</sup>

2. D. TRACY, *Blessed rage for order*, New York, Seabury Press, 1975, 43.

## 1. Textos clásicos de la Iglesia

Para encontrar respuesta a la pregunta sobre la dimensión espiritual del culto, es preciso referirse, a algunos textos clásicos de la tradición cristiana. Ante todo, investigaré un texto famoso del Nuevo Testamento en el evangelio de Juan, y en un segundo momento, estudiaré las implicaciones de un texto del Concilio Vaticano II, anclado en el magisterio moderno de la Iglesia.

### 1.1 En el evangelio de Juan

Para encontrar respuesta a nuestro tema, el primer paso es dirigirse hacia los principales textos de la tradición cristiana, porque son la primera fuente de la tarea teológica. La Sagrada Escritura es, en ese sentido, la expresión fundamental de la fe cristiana. Por eso, veamos uno de los principales textos en el Nuevo Testamento sobre el culto de los cristianos. El relato del encuentro de Jesús con la mujer samaritana (Juan 4, 21-24) es uno de los textos más vívidos del Nuevo Testamento.<sup>3</sup> Helo aquí:

(21) “Créeme, mujer, que llega la hora en que, ni este monte, ni en Jerusalén adorarán ustedes al Padre... (23) Llega la hora y ya estamos en ella, en que los adoradores verdaderos adorarán al Padre en Espíritu y verdad, porque así quiere el Padre que sean quienes lo adoren. (24) Dios es Espíritu, y quienes lo adoran, deben adorarlo en Espíritu y verdad”.

Varias preguntas surgen ante este texto: qué es el “Espíritu”, qué significa “adorar en Espíritu y en verdad”, hacia donde se desplaza el lugar de adoración si ya no hay que adorar al Padre ni en Garizim (Samaria) ni en Jerusalén, y si se trata de una adoración “interna y espiritual” en oposición a una adoración “externa y ritual”.

Es importante aclarar que el “Espíritu” es “el Espíritu de Dios” que purifica al creyente y habita en él permanentemente.<sup>4</sup> La adoración de que se trata aquí no se hace en los recovecos interiores del alma humana, como podría interpretarse “espiritualmente”, sino en “el Espíritu Santo”. Muchos intérpretes contemporáneos piensan que al proclamar un culto

3. R. E. BROWN, *The gospel according to John (I-XII)*, Garden City, Doubleday, 1966, 176.

4. P. PERKINS, “The gospel according to John”, en *The new Jerome biblical commentary* (R. Brown, ed.), New Jersey, Prentice Hall, 1990, 957.

“en Espíritu y verdad”, Jesús no intenta contrastar el culto interno con el culto externo,<sup>5</sup> sino hacer comprender que el Espíritu de verdad purifica a los adoradores de la malicia de este mundo.<sup>6</sup> La razón es clara: “Dios es Espíritu”. No es la descripción de la naturaleza de Dios hecha en el siglo de las luces por los racionalistas, sino es la afirmación de que Dios dará su Espíritu mediante Jesús.<sup>7</sup> Se trata pues de otro modo de adorar, un nuevo culto que suplanta al culto samaritano y judío a la vez. La expresión “en Espíritu y verdad” debe ser asumida como una endiádis, e.d. una figura retórica que emplea dos substantivos coordinados por una conjunción para expresar un concepto. Por consiguiente, la expresión “en Espíritu y verdad” es equivalente a “en el Espíritu de verdad”, de quien Jesús hablará en Juan 14, 17; 15, 26; 16, 13.<sup>8</sup> Esa expresión significa una apertura hacia el Espíritu Santo que Jesús da (3, 6; 4, 14) y hacia la verdad que Jesús revela (1, 14.17; 14, 6)<sup>9</sup>

Juan no desplaza la adoración a Dios, sino el lugar del culto: ya no es el monte Garizim ni el monte Sión en Jerusalén, porque ahora, con la presencia de Jesús, el lugar es el Hijo del hombre, ya que su cuerpo es un templo (Juan 2, 21; 1, 14b). El cuerpo de Jesús es el lugar de la manifestación y revelación de Dios. En el Hijo Jesús, hay que “adorar *al Padre* en el Espíritu de verdad”.<sup>10</sup> Porque precisamente se trata de adorar al Padre en el Espíritu, pues Dios sólo puede ser adorado como Padre por quienes han recibido en el bautismo el Espíritu Santo que los hace hijos de Dios y que claman: “Abba, Padre” (Rom. 8, 15-16). Además, el Espíritu de la verdad es el Espíritu de Jesús, porque Jesús es la verdad (Juan 8, 45; 14, 6; 17, 17-19) dado que Jesús es la revelación de Dios.<sup>11</sup>

La oposición es la forma en que organiza su pensamiento el evangelista. Por eso, opone carne a Espíritu. El Espíritu nos ayudará a adorar como corresponde. La idea de un culto solamente “espiritual o interno” no corresponde a un evangelio lleno de encuentros eucarísticos, bautismos, cánticos e himnos, alabanzas, etc. Al Padre hay que adorarlo en la

persona de Jesús, porque Dios habita en la “carne” (Juan 1, 14a) de Jesús. La manifestación definitiva de Dios no hay que encontrarla en un país o en un lugar, sino en la persona misma de Jesús, porque como afirma Esteban en su discurso (Hech. 7, 48): “el Altísimo no habita en casas hechas por manos de hombre”.<sup>12</sup>

Este texto, demuestra la importancia que tiene la verdad para la adoración de Dios. No se trata pues de una oposición entre espiritual y material,<sup>13</sup> sino de adorar a Dios en el Espíritu de la verdad. La verdad nos capacita para adorar como corresponde. Por otra parte, Jesús mismo es la verdad (Juan 14, 6) ya que él manifiesta la verdad de Dios a la gente (8, 45; 18, 37).<sup>14</sup> Lo que importa es que la adoración se dirija al Padre, por el Hijo Jesús en el Espíritu de la verdad.

Saquemos una aproximada conclusión de este texto tan decisivo. La adoración y el culto de los creyentes tienen su fundamento en el don del Espíritu Santo que se recibe por el segundo nacimiento del bautismo (cf. Juan 3, 5 “el que no nazca del agua y del Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios”)<sup>15</sup> Hay una vinculación entre Espíritu Santo y nacimiento para Dios en san Juan. Pablo usará otra expresión y vinculará el Espíritu a la adopción filial y así hablará de “Espíritu de adopción” (*Pneuma hyothesias*, en Rom. 8, 14-17). Sea adopción como Pablo o nacimiento como Juan, lo que se establece con Dios es una comunión: comunión con el Padre, comunión con el Hijo, comunión con el Espíritu Santo, comunión fraternal con los demás seres humanos. Lo que importa es que esta comunión con el Padre, el Hijo, el Espíritu y la comunidad humana es realmente *experimentable*. Esa experiencia de la comunión se da por el don de la fe, porque desde el bautismo el cristiano es inhabitado por el Espíritu Santo (Rom. 8). Son experiencias que al principio llaman al asombro:

12. SCHILLEBEECKX, o.c. 363.

13. Los verdaderos adoradores son quienes reciben a Jesús, la “Verdad”. La ausencia de los ritos, no tiene nada que ver con la verdadera adoración. cf. F. FERNÁNDEZ RAMOS, “Evangelio según san Juan”, en *Comentario al Nuevo Testamento* (Santiago Guijarro, ed.), Madrid, Atenas, 1995, 281.

14. BROWN, op. cit., 180-181.

15. BROWN, op. cit., 137-144. Contra la interpretación bautismal del texto, cf. 141-144. En síntesis, la idea principal de este texto es que el don del Espíritu Santo por el Padre es lo primordial, porque el Espíritu Santo es quien permite que los hombres conozcan y crean en la revelación de Jesús. Contra la interpretación del Espíritu Santo en el texto, cf. I. DE LA POTTERIE, “Naître de l’eau et naître de l’Esprit”, en *Sciences Ecclésiastiques* 14 (1962) 351-474. Id., *La vérité dans saint Jean*, Biblical Institute Press, 1977, 2 vol. Sin embargo, F.-M. Braun ha demostrado el uso de Juan 3:5 en las inscripciones y el arte de los dos primeros siglos, en *Revue Thomiste* 56 (1956) 647ss.

5. Eso lo había realizado la predicación de los profetas del Antiguo testamento.

6. PERKINS, o.c., *ibid.*

7. R. KIEFFER, “John”, en *The Oxford biblical commentary*, Oxford, University Press, 2000, 968.

8. KIEFFER, o.c. 180.

9. PERKINS, op. cit., *ibid.*

10. E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Brescia, Queriniana, 1980, 364.

11. PERKINS, op. cit., *ibid.*

carismas exteriores provenientes del Espíritu y que en cualquier momento de la historia pueden revivirse. Normalmente las experiencias son movimientos vibrantes, pero sobrios. ¿Cómo se distinguen si son realmente del Espíritu? El don del Espíritu Santo da una “inteligencia” para las cosas de Dios (es teologal) y para las obras del Espíritu (es ético). Esta experiencia del amor de Dios es el principio del *sensus fidei* que permite discernir entre interpretaciones correctas e incorrectas.<sup>16</sup>

La experiencia de Dios, por consiguiente, es el principio litúrgico por excelencia. Eso es lo que hace de la liturgia con todas sus vertientes o niveles de comprensión y expresión una participación en el misterio de la comunión trinitaria, y especialmente una participación en la liturgia que ahora celebra Jesús mismo “intercediendo por nosotros” como mediador celestial (Hebr. 7, 25).

La experiencia del Espíritu nos enseña de modo directo. Por eso, cuando celebramos la Liturgia ponemos en relación lo que ya sabemos con la experiencia actual. Se da entonces una mutua relación entre la inteligencia y la percepción de las experiencias litúrgicas. El mismo Espíritu es quien nos hace “entender” y “experimentar”. Si no tuviésemos las experiencias vitales el entendimiento se vaciaría y repetiría monótonamente conceptos. Y al mismo tiempo, si no tuviésemos conceptos, la experiencia dejaría de ser vital para convertirse en aburridora. Por la comunión trinitaria podemos encontrar la salvación prometida por Jesús. Es lo que hacemos cada vez que nos reunimos litúrgicamente, a condición de que seamos movidos por la fe y las demás virtudes: experimentamos a Dios e interpretamos esa experiencia. La experiencia religiosa se hace con recuerdos y sensaciones, con temas previos a toda reflexión y con temas investigados. Como pensaba Edmund Husserl, no existe un “mundo ya vivido”.<sup>17</sup> Cada experiencia es nueva y provoca una vitalidad nueva. Eso es lo que sucede en la liturgia cristiana. Por el don del Espíritu constantemente estamos frente a Cristo “el camino nuevo y vital” (Hebr. 10, 20, que podría traducirse “el camino de vida”), e.d. el único camino que conduce a la meta final, que es el encuentro con el Padre.

En las experiencias litúrgicas de los cristianos sucede algo muy importante. La experiencia religiosa que proviene del Espíritu Santo tam-

16. SCHILLEBEECKX, op. cit., 545-553.

17. E. HUSSERL, *Le crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Verona, Il Saggiatore, 1961, 48, 130.

bién puede golpear contra la realidad. Es lo que la hermenéutica actual denomina la “develación de lo real”.<sup>18</sup> Aprendemos mediante los fracasos, cuando tenemos que empezar de nuevo. Eso vale actualmente para toda la experiencia litúrgica de la Iglesia: en algunos aspectos hemos fracasado y debemos recomenzar a tuestas con una profunda sensibilidad y receptividad hacia esta realidad contemporánea que se resiste a nuestra orientación conceptual y vital.

Esto significa que nuestras experiencias litúrgicas son *limitadas* y por más que quisiéramos no podemos traer en nuestro auxilio a los éxitos de la historia pasada. Me uno a quienes niegan la historicidad de la experiencia. Más bien considero que la experiencia litúrgica se renueva continuamente y sus limitaciones nos hacen experimentar más el sufrimiento que la elevación mística. He aquí nuestra primera conclusión: el mismo Espíritu Santo nos conduce en nuestras experiencias litúrgicas a participar de las situaciones-límites con las que se encontró Jesús y lo hicieron sufrir. Así en lugar de vivir en una cierta irrealdad malsana, la liturgia nos devuelve a esta verdad de la realidad en la que Dios acepta que suframos por amor.

### 1.2 En un texto del Concilio Vaticano II

Los textos cristianos fundamentales de la tarea teológica provienen de la Escritura. Pero no son los únicos. Hay también otras expresiones que son los símbolos de la fe, las afirmaciones magisteriales, las expresiones simbólicas, los escritos de los teólogos clásicos y la experiencia multiseular de la Iglesia Católica. Entre ese inmenso tesoro señalo un texto significativo del Concilio Vaticano II. La constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la liturgia expresa:

“El celo por promover y reformar la liturgia se considera con razón un signo de las disposiciones providenciales de Dios sobre nuestro tiempo, como el paso del Espíritu Santo por su Iglesia, y da un sello característico a su vida e incluso a todo el pensamiento y la acción religiosa de nuestra época”.<sup>19</sup>

18. P. RICOEUR, *Theory of interpretation*, Fort Worth, Texas Christian University Press, 1976, passim.- W. KASPER, “Glaube und Geschichte”, en *Geist und Leben* 42 (1969) 329-349.- H.G. GADAMER, *Truth and Method*. New York, Continuum, 1988, 346ss.- SCHILLEBEECKX, op. cit., 24-25. Para adecuados complementos y correctivos a la moderna hermenéutica y la necesidad de la metafísica, cf. K. LEHMANN, *Hermeneutics*, en *Encyclopedia of theology. The concise “Sacramentum mundi”*, K. RAHNER (ed.), New York, Seabury, 1975, 411-414.

19. CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium* 43.

Este texto es muy significativo de cuanto significó el movimiento litúrgico en la Iglesia Católica y en las comunidades cristianas pertenecientes al Consejo Mundial de Iglesias durante el siglo XX. El texto está tomado del discurso de Pío XII al 1<sup>er</sup> Congreso internacional de pastoral litúrgica: “El movimiento litúrgico es como un signo *evidente* de las disposiciones de la Providencia de Dios sobre nuestro tiempo, como un paso del Espíritu Santo por su Iglesia, *para entregar a los hombres los misterios de la fe y las riquezas de la Gracia, que brotan de la activa participación de los fieles en la vida litúrgica*”. “*La Liturgia da una nota característica a la vida de la Iglesia, más aún a toda la acción religiosa de nuestra época*”.<sup>20</sup> Estas palabras de Pío XII, asumidas por el Concilio, valen también para las comunidades e Iglesias pertenecientes al Consejo Mundial de Iglesias. En un informe oficial de *Faith and Order*, una especie de comisión teológica del Consejo, en la cual hay varios teólogos católicos, se dice: “Nos impresiona mucho el peso que ha ganado en las Iglesias el movimiento litúrgico de muy diferente tradición. Es evidente que es una señal muy significativa en la vida de la Iglesia en nuestro tiempo”.<sup>21</sup> Esa “señal muy significativa” lo es por ser “providencial”, e.d. pertenecer a la Providencia de Dios mismo. Ya el texto del Concilio que comentamos lo decía, y asimismo el Papa Pablo VI lo expresaba a los observadores del Concilio poco antes de la discusión sobre el esquema del Ecumenismo.<sup>22</sup> La cuarta conferencia de la comisión *Faith and Order* propuso a la liturgia como uno de sus temas preparado durante años y publicó un informe sobre “La liturgia y la unidad de la Iglesia de Cristo”, que suena bastante parecido a los términos del Concilio.<sup>23</sup> Durante la discusión del esquema *De Oecumenismo*<sup>24</sup> varios obispos se lamentaron de que este esquema no tocara la importancia del significado de la liturgia para el inicio de

la reunificación de los cristianos, a diferencia del art. 1 de la constitución sobre la liturgia, que lo indicaba expresamente.<sup>25</sup>

En el texto que comentamos la vida de la Iglesia queda caracterizada, señalada por la liturgia, porque “la liturgia expresa la naturaleza de la Iglesia misma”<sup>26</sup>, más aún ocupa “el principal lugar en la vida de la Iglesia”<sup>27</sup> debido ante todo a que ella es “la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza”.<sup>28</sup> Hay muchos textos que llaman a la liturgia “la parte excelentísima de la acción de la Iglesia”.<sup>29</sup>

Pero, además, la liturgia da un sello característico a todo el pensamiento y la acción religiosa de nuestra época. Aquí ya hemos pasado de lo que sucede en el ámbito de la Iglesia para entrar en relación a toda la experiencia de la humanidad. Que la liturgia se mueva en la esfera del pensamiento y la acción religiosa significa dos cosas: 1. que el pensamiento influye en la acción y la acción en el pensamiento, y 2. que para entender su dimensión “espiritual” hay que referirse a su contenido religioso, e.d. a su referencia explícita a Dios. Ese contenido excede el marco de los conceptos y argumentos racionales, con los cuales se maneja la teología fundamental, la teología dogmática, la exégesis y la historia, aunque los presupone al menos cultural o difusamente. En efecto, el mundo religioso de la liturgia funciona mediante las metáforas, los símbolos, los relatos, los ritos, los gestos, los acontecimientos, la música y el canto, el silencio, las voces (la predicación), y los creyentes mismos constituidos en una “*communitas*” que anticipa la igualdad celestial, en donde comunidad y jerarquía se compaginarán sin tensión.<sup>30</sup> De este modo, en la reflexión sobre los mencionados elementos de la liturgia puede encontrar re-

20. Pío XII, “Discurso al primer congreso internacional de pastoral litúrgica”, Asís, 22 de septiembre de 1956, en *Acta Apostolicae Sedis* 48 (1956) 711, 724.

21. FAITH AND ORDER, *Ways of Worship*, London, 1951, 2.

22. PABLO VI, “Discurso a los observadores” (17.X.1963), en *La Documentation Catholique* 3.XI.1963, col. 1421-1423.

23. Cf. el texto en *Les questions liturgiques et paroissiales*, 44 (1963) 330-340. La conferencia se realizó en Montréal, Canadá, del 22 al 26 de julio de 1963. Allí pronunció una conferencia el cardenal Paul Emile Léger, arzobispo de Montréal.

24. Cf. A. WENGER, *Vatican II: chronique de la deuxième session*, Paris, Centurion, 1964, 188-218, esp. 204 para la intervención del abad de Beuron, P. Benedikt Reetz, OSB.- X. RYNNE, *The second Session*, London, Faber and Faber, 1964, 217-291.- Y.M. CONGAR, *Le Concile au jour le jour. Deuxième session*, Paris, Cerf, 1964. - R.LAURENTIN, *L'enjeu du Concile. Bilan de la deuxième session*. Paris, Seuil, 1964.

25. Cf. B.KLOPPENBURG, *Concilio Vaticano II*, Vol. III: segunda sessão, 1963. Petropolis, Vozes, 1964, 350ss: 22 de noviembre de 1963, 73 congregación general.

26. “La liturgia por cuyo medio ‘se ejerce la obra de nuestra redención’ sobre todo en el sacrificio de la Eucaristía, contribuye en sumo grado a que los fieles expresen en su vida y manifiesten a los demás el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia.” Constitución *Sacrosanctum Concilium* 2.- Cf. *Ritus servandus in concelebratione Missae et communio sub utraque specie*, Vaticano, 1965, 1: “et in qua ipsa germana natura eiusdem Ecclesiae praecipue manifestatur”. Cf. también *Institutio generalis de Liturgia horarum*. Vaticano, 1971, 18.

27. PABLO VI, enc. *Mysterium fidei*, 3. IX. 1965. n. 1, en AAS 57 (1965) 753 in fine.

28. *Sacrosanctum Concilium* 10.

29. *Instructio Inter oecumenici*, 26.IX.1964. n. 1 en AAS, 56 (1964) 877.

30. V. TURNER, *The ritual process. Structure and antistructure*, New York, Aldine de Gruyter, 1969, 181-183.

medio la dolorosa separación entre sentimientos y pensamientos que se da en casi toda la teología. Nos trasladamos así a un conjunto mucho más amplio de formas teológicas.

La liturgia cristiana pone su sello en la acción religiosa de nuestra época. Las experiencias religiosas de cualquier tipo, no solamente en occidente, están marcadas por la vida litúrgica de la Iglesia. Veinte siglos de presencia en el mundo han dejado una impronta. Incluso, en la religiosidad “salvaje”, que algunos como el cardenal Godfried Danneels denuncian,<sup>31</sup> o en la “nueva espiritualidad” del tipo de new age y otras, se importan algunas de las formas litúrgicas mencionadas.

Por consiguiente, si queremos penetrar la dimensión espiritual de la liturgia hay que investigarla como experiencia “íntima” de sentimiento. La experiencia del intelectual puede llevarlo a sentir la belleza de la verdad alcanzada, pero la celebración litúrgica se refiere a tantos planos no lingüísticos ni conceptuales que merece la pena averiguarse. Por otra parte, tenemos que verificar si el resultado teológico, parcial es cierto, de lo que venimos diciendo se compagina adecuadamente con la experiencia humana y las ideas de los grandes pensadores.

## 2. La experiencia y el lenguaje humanos

Conviene, pues, compagnar la experiencia de la fe cristiana, manifestada en dos textos que nos dan sentido y verdad, con la experiencia humana general. La razón es bastante simple. Los textos cristianos clásicos, especialmente los del Nuevo Testamento, tienen la pretensión de haber captado todo lo rectamente humano que existe en el mundo: son universalistas. Por consiguiente, hay que investigar si esa pretensión se realiza realmente. Tratemos, para comenzar esta sección, de averiguar el sentido de la experiencia humana,<sup>32</sup> por que es necesario este paso para compagnar con los datos obtenidos de la Escritura y de la Tradición. Luego se puede pasar a algunos autores significativos en la búsqueda de la dimensión más profunda del culto religioso y litúrgico.

31. Debo este dato a la tesis que prepara JANEZ CERAR sobre las cartas pastorales del cardenal Danneels, de 1981 a 2002.

32. Otros teólogos prefieren referirse a la “conciencia histórica” (B. Lonergan), o a la “situación de la humanidad” (P. Tillich), o a la “visión científica contemporánea” (R. Bultmann).

¿Que es la “experiencia”? Para los filósofos empíricos como David Hume, o para el racionalismo crítico de Immanuel Kant, la experiencia es solamente un fenómeno sensible de las cosas o del yo como objeto. No nos podemos contentar con esa visión reducida.<sup>33</sup> Es preciso entender por “experiencia” algo que tiene mucha más riqueza y mayor repercusión. Cuando hablamos de experiencia nos referimos a lo que cada uno experimenta vitalmente en sí mismo como persona que se mueve, que siente, que piensa, que percibe, que juzga, que decide y que actúa. La experiencia es nuestra vida misma que se desarrolla como un proceso vital, en el cual tanto el tiempo, como la comunicación y los vínculos desempeñan un papel determinante. Estamos relacionados con nuestra historicidad (pasado, presente y futuro) y con nuestra vida (consciente, inconsciente, sueños y conocimientos). Cada día vamos construyendo un proceso histórico y temporal que nos hace seres con “experiencia”

¿Cómo se vive a Dios en la experiencia? En mi contacto con el pueblo católico creyente he llegado a comprender que la gente vive a Dios, le reza, habla con él, como si Dios fuera realmente afectado por sus problemas. Esto plantea un problema que excede el marco de estas reflexiones: ¿Dios es –como para la gente, y también la Biblia y las oraciones de la Iglesia– el Amor infinito que sufre y acompaña a la humanidad? ¿Dios es afectado por nuestras acciones, como parecerían pensar los cristianos más sencillos?

Sea lo que fuere de las respuestas que la teología fundamental y sus mediaciones filosóficas puedan dar a esas preguntas, una cosa es cierta: la gente tiene una sensibilidad especial que supera las respuestas conceptuales y los argumentos. Por esa razón, el lenguaje simbólico de la liturgia produce un impacto más decisivo en las existencias de la gente. Los símbolos y otros elementos no conceptuales mueven más a la gente que la argumentación racional. Ahora bien, en estos años posteriores al Concilio Vaticano II la Iglesia y sus ministros han “racionalizado” la liturgia y se ha intentado quitar lo simbólico o el lenguaje mítico, o la metáfora, para dejar a la liturgia “limpia” como lenguaje de palabras bíblicas o humanas. Precisamente en este momento, la profunda sensibilidad de nuestros contemporáneos, sometidos a un influjo de muchas culturas y requeridos por distintos niveles de comprensión, está exigiendo más que nunca las for-

33. GADAMER, op. cit. distingue entre *Erlebnis* (experiencia vital) y *Erfahrung* (experiencia de la ciencia), 55-80 y 346-362.

mas simbólicas de expresión. Hay una tensión latente en la liturgia actual: no nos movemos cómodos cuando los textos bíblicos nos presentan un mundo simbólico, o mítico, o el mundo excéntrico de las parábolas de Jesús que comparan el Reino de Dios a comportamientos que suscitan nuestro “extrañamiento” y que con frecuencia son alegorizados o espiritualizados. La experiencia litúrgica no consiste en restaurar el pasado espléndido de San Ambrosio de Milan, de San León Magno, o de San Gregorio Magno, sino en estar atento a la sensibilidad compleja de quienes hoy quieren adorar a Dios en comunidad, por el don del Espíritu.

## 2.1 *Experiencia y conciencia*

Son interesantes las reflexiones de R. Otto sobre el despertar de la sensibilidad religiosa.<sup>34</sup> Para él es necesario distinguir entre “creer en” Dios y “tener la experiencia” de él. Distingue, además, entre las ideas sobre Dios y el conocimiento íntimo de Dios como una realidad activa que interviene en el mundo. Sobre todo, distingue entre la conciencia religiosa y las manifestaciones exteriores. La conciencia religiosa recibe su testimonio de la voz del Espíritu Santo en el corazón humano, a través de sentimientos, presentimientos, nostalgias, que conforman una revelación interna del Espíritu Santo (“testimonium internum Spiritus”). Sin embargo, también puede encontrarse a través de acontecimientos y fiestas particulares, o bien manifestarse en personas, o desplegarse en la variedad de acciones, gestos, palabras, visiones, a las cuales denominamos “señales” de lo terrible, sublime, fascinante, o pasmoso, que contribuyen a despertar la sensibilidad religiosa. Entonces, plantea el problema de quien juzga a las señales como reconocimientos verdaderos o falsos de lo divino. En la experiencia litúrgica de la Iglesia, palpamos con las mismas experiencias de la humanidad desde sus orígenes, pero nos guiamos confiadamente por el mandato de Jesús de adorar al Padre “en el Espíritu de verdad” que recibimos en la Iglesia por el bautismo. La comunidad de la *Ekklesia* mantiene el derrotero.

34. R. OTTO, “The idea of Holy: an inquiry into the non rational factor in the idea of the Divine and its relation to the rational”. 1923, en J. WAARDENBURG (recop.), *Classical approaches to the study of religion*, Berlin, Walter de Gruyter, 1999, 433-459. No comparto con Otto sus apreciaciones sobre la facultad de “divinizar” (divination) lo inexplicable. Frente a lo inexplicable surge la situación limítrofe, la pregunta límite y la respuesta límite.

### 2.1.1 *Modos de la expresión*

Según Wach,<sup>35</sup> existen dos modos de expresión: el discursivo y el endeítico. El discursivo es un modo explícito y directo en un lenguaje articulado con palabras y conceptos que permitan el máximo de precisión. Lo recibe la persona por sus oídos. Es el modo “occidental”. El endeítico (del griego *endeixis*) es la anunciación. No se trata ya de definiciones, análisis, demostraciones, sino poesía, alusiones, expresiones veladas. Lo que no puede expresarse con lenguaje conceptual se expresa en formas visibles. En un modo indirecto e implícito. Lo recibimos por la vista. Es el modo “oriental”. Los símbolos son el ejemplo más claro del modo de expresión endeítico. Un rito, por más elaborado que sea, nunca podrá expresar todo lo que el símbolo revela (la rosa, el vino, la imagen de María, el sol, etc.). El símbolo permite, además, libertad en cuanto al sentido. Por consiguiente, proporciona mucho campo para las interpretaciones.

La importancia de Wach está en que nos entrega los criterios para definir una experiencia religiosa. Se inclina, como Jean Mouroux<sup>36</sup>, para comprender la experiencia no como un “estado”, sino como un “acto”. Afirma que la experiencia religiosa es el acto por el cual el hombre se siente en relación con Dios. Para él, primero se da la expresión del culto y luego la comprensión intelectual. El ritual, el credo y el código son igualmente significativos.

Los cuatro criterios que propone son: (a) La experiencia religiosa es la respuesta a lo que se experimenta como Realidad Ultima en la estructura de nuestra existencia. En la medida en que hayamos entrado en contacto con esa Realidad Ultima, la experiencia se mantiene y persiste. (b) La experiencia religiosa es la respuesta de la totalidad de la persona a lo que se experimenta como Realidad Ultima. Es el hombre íntegro el que se compromete con la experiencia religiosa, no sólo su interioridad, sino el cuerpo, el alma, la mente. Y las formas exteriores y concretas se necesitan de acuerdo a la naturaleza del hombre: sonidos, imágenes, gestos, ritos, comunidades y organización. (c) La experiencia religiosa genuina es la experiencia de mayor intensidad existencial que la persona es capaz de experimentar (aunque no se dé en cada caso). (d) La experiencia religiosa

35. J. WACH, “Types of religious experience”. Chicago, University of Chicago Press, 1951, en WAARDENBURG (recop.), op cit., 487-523.

36. J. MOURUOX, “Sur la notion d’expérience religieuse”, en *Recherches de sciences religieuses*, 34 (1947) 14ss.

es activa, e.d., impele a la acción, a diferencia de la experiencia estética, y a semejanza de la experiencia moral.

Ahora bien, para que una experiencia religiosa sea genuina deben darse los cuatro criterios formales juntamente. No se da auténtica experiencia religiosa con sólo algunos de los criterios: se necesitan todos.

La experiencia religiosa así definida tiene las siguientes características: es universal, tiende a manifestarse con expresiones, y esas expresiones pueden ser tanto conceptuales, como prácticas, o sociológicas. Hay dos formas de expresión activa de la experiencia religiosa: son la devoción y el servicio. Ante Dios sólo se puede hacer una cosa: adorar. La adoración es la devoción en su punto máximo: asombro, miedo, amor, todo junto. La adoración es la conciencia de nuestra separación de Dios y de nuestra unión con él.

Aquí se plantean interrogantes. ¿Cómo se adora? Lo distintivo es la intención más que el acto, e.d. la recta actitud junto al acto, en el silencio y la concentración. ¿Dónde se adora? En el lugar sagrado que se constituye “centro del mundo”. ¿Cuándo se adora? En las fiestas y celebraciones con sus actos de adoración, palabra, música, danza, procesiones, cantos, drama, juegos. Aquí es pertinente el análisis que Mircea Eliade hace sobre el *illud tempus* (aquel tiempo) de nuestra lectura del Evangelio: se trata del tiempo en que tuvieron lugar los hechos míticos, primordiales que se repiten en el acto ritual de anámnesis.<sup>37</sup>

### 2.1.2 La experiencia de la felicidad

Un autor que se dedicó a las distintas experiencias religiosas hace esta afirmación: “Si tuviésemos que preguntar ¿cuál es la principal preocupación de la vida? Una de las respuestas que recibiríamos sería: “La felicidad”.<sup>38</sup> William James, no muy benévolo con el catolicismo, no podía evitar analizar el “alma católica” a la que define como un “alma sana” en contraposición con el “alma protestante” que es “enferma” por su inclinación al pesimismo. El católico experimenta a Dios y al mundo como bueno y necesitado de bondad. La sensibilidad católica se deja impresionar por la belleza, la amabilidad, la naturaleza, los pájaros y las flores, y se atribuye al Espíritu Santo la armonía en este mundo. El católico es

consciente de la crueldad, avaricia, injusticias de todo tipo, cobardía, lujuria, envidia y otras deformidades viciosas. Pero en lugar de amargarse la vida pensando en toda ese mal, se conforma con las pequeñas cosas buenas de cada día y da gracias a Dios por la caridad que puede hacer. El católico no puede vivir en su pecado y necesita liberarse inmediatamente de él, a diferencia del protestante que lo tiene presente en cada momento. James es anticatólico, y por eso critica todas las expresiones religiosas del catolicismo en las que brilla la belleza, lo estético. Para él la suprema felicidad consiste en la pureza y simplicidad de los conceptos, contrapuesta a la felicidad de quienes encuentran felicidad en la riqueza de la imaginación, y por eso sus experiencias religiosas no son individuales (como las protestantes) sino comunitarias como las católicas. Al llegar a este punto, no puede evitar citar al card. Newman, pero él mismo se deja llevar por el entusiasmo y describe como es la experiencia “católica”: se siente como si estuviera en presencia de una obra de joyería o arquitectura incrustada; se oye el llamado de la multitud litúrgica; se obtiene una vibración que brota de cada rincón. Es una experiencia tan compleja en la que se dan movimientos de ascenso y descenso sin perturbar la estabilidad de cada uno, en la que no hay nada insignificante, porque cada cosa incluso las más humildes tiene su lugar. El protestantismo evangelico parece un conjunto de vidas religiosas desnudas en comparación a esta descripción de la vida litúrgica católica. El esquema de la predicación simple del Evangelio resulta para nuestras almas “sanas” comparable a una choza frente al palacio de las experiencias religiosas católicas. James es suficientemente honesto como para presentar la experiencia religiosa en sus grandes tipos, y nos ayuda a comprender la dimensión de *verdad* que posee la liturgia católica.

### 3. Conclusión

Las interesantes observaciones de los autores mencionados, y muchas otras que podrían citarse<sup>39</sup> nos han permitido ahondar en la expe-

37. M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1949.

38. W. JAMES, *The varieties of religious experience: study in human nature. Gifford Lectures: Edinburgh, 1901-1902*. New York, The Modern Library, 1994, 90ss, 500ss.

39. G. VAN DER LEEUW, “Religion in essence and manifestation: a study in phenomenology” (1938), en WAARDENBURG (recop), op. cit., 399-431.- F. HEILER, “Prayer: a study in the history and psychology of religion” (1932), en Waardenburg, op. cit. 461-479.- M. SCHELER, *On the eternal in Man* (1921), en o.c. 654-662.- G. BERGER, “Religion” (*Encyclopédie française*, t. 19, 1957), en o.c. 663-666.

riencia humana sobre lo religioso, y nos han planteado numerosos interrogantes. Queda claro que para expresar la experiencia humana, hoy se necesita mucho más que análisis conceptuales. La gente necesita símbolos, cuentos, historias, relatos, imágenes, íconos, mitos, música, cantos, ficción. Con esos elementos la gente descubre nuevas posibilidades para vivir una vida humana. Esto es una evidencia, comprobada en las iglesias vacías por una prédica racionalista, de naturaleza deductiva o inductiva. Esas argumentaciones no llegan al corazón de la gente. Recuerdo a un párroco que, al oírme hablar de “las redes del pecado”, me llamó la atención por hablar con metáforas gastadas. Dejé de usar metáforas, pero fui comprobando como cada día venía menos gente a la iglesia parroquial. Puede ser que aquella metáfora estuviera solamente en el diccionario, pero es un hecho evidente que Jesús habló con metáforas. Nuestros contemporáneos, especialmente los de la corriente lingüística, estarían satisfechos de oír que se da importancia a los géneros de lenguaje empleados en la Escritura. Sin embargo, al final de cuentas lo que importa saber es si nuestra interpretación de los textos cristianos dan una respuesta, limitada sin duda, a aquellos interrogantes. Con esto afirmo que, por más inteligentes que sean los interrogantes de nuestros contemporáneos, nuestras respuestas cristianas son igualmente importantes, y es obligatorio darlas.

En la liturgia se da un uso no cognoscitivo del lenguaje religioso. En efecto, en la liturgia aparece mucho más que en cualquier discurso, incluso este, que hay formas del lenguaje religioso que son evocativas, estéticas, de actitudes, performativas: la predicación viva sin leerla, los ritos, los textos de las parábolas, las vidas de los santos, los cantos, los cirios, el agua bendita, la señal de la cruz, la postura de rodillas, las flores, las manos elevadas, el lavatorio de los pies, cargar la cruz el Viernes santo, las figuras emblemáticas.

Todo ese mundo litúrgico ayuda poderosamente a reorientar nuestra vida real y a vivir una vida más humana y a descubrir la dimensión del “Espíritu de verdad” que posee la liturgia. Cuando relato una historia ficticia a la comunidad reunida, noto como sigue la trama, mi narración, como se ríe con alguna salida cómica, como sufre por las tragedias y los dramas que yo invento. Cuando oímos música o cantamos en la iglesia, se abre un mundo de inmensas posibilidades. Cuando entramos en un lugar o espacio litúrgico lleno de luz, vida, belleza de plantas y flores, nuestro sentimiento se abre a una plenitud bastante desconocida en la monotonía de la vida. Por eso, bien se ha dicho que al celebrar la liturgia bellamente

somos “las antenas de la raza humana”. También el mundo imaginario tiene realidad, una realidad no de “hechos”, pero ciertamente ese mundo que crea la liturgia no es una pura posibilidad. Cada generación humana a lo largo de la historia ha necesitados relatos, música, mitos, imágenes y símbolos. Como nosotros hoy también.

Paul Ricoeur ha escrito palabras memorables:<sup>40</sup> los símbolos dan origen al pensamiento racional. Y todo pensamiento crítico que quiera ser realista debería volver a los símbolos, porque poseen una capacidad de transformación de nuestra vida humana. Eso sucede precisamente con la liturgia vivida “en el Espíritu de verdad”: tiene una capacidad para descubrir las realidades olvidadas o trasapeladas por la vida.

OSVALDO D. SANTAGADA

23/10/2003

40. P. RICOEUR, *The symbolism of evil*, Boston, Beacon, 1967, 347ss.

## EL SENTIDO DEL CARÁCTER SACRAMENTAL Y LA NECESIDAD DE LA CONFIRMACIÓN

### RESUMEN

El autor se pregunta por la naturaleza y sentido del carácter sacramental. Después de retomar la noción de “signo indeleble” desarrolla sus diversas dimensiones: trinitaria, cristológica, sacerdotal y cultural, eclesial. Pero al indagar qué es lo que constituye al carácter en su identidad más profunda, destaca un sentido radical de disposición permanente que justifica su recepción antes del uso de razón.

En orden a precisar el sentido exacto del carácter del sacramento de la Confirmación, propone entenderlo como una disposición estable al crecimiento del amor, y explica por qué esto lo constituye en un signo peculiar del Espíritu Santo.

Se trata de un permanente “llamado” del Dios amante hacia la plenitud cristiana, por el cual se perfecciona la estructura ontológica del ser cristiano, mientras la Eucaristía tendrá la función de alimentar al creyente para que pueda responder a ese llamado alcanzando progresivamente su perfección “subjetiva”. Así se comprende por qué la Confirmación debería preceder a la Eucaristía. Pero el autor invita también a reflexionar acerca de otras implicaciones pastorales, menos tradicionales, que se derivarían de este modo de concebir el carácter como un precioso dinamismo de disposición.

*Palabras clave:* carácter sacramental, Confirmación, disposiciones, Iniciación cristiana.

### ABSTRACT

The author asks about the nature and sense of sacramental character. He begins by the notion of “indelible sign” and then develops its several dimensions: a trinitary, a christologic, a priestly and related to cult aspect, an ecclesial aspect. But while searching

where does the deepest identity of character belong, the author points out a radical sense of permanent disposition; it is therefore justified to receive the Sacrament before the age of reason.

In order to point out the precise meaning of character in the sacrament of Confirmation, he suggests to understand it as a permanent disposition towards growth in love, and he explains why this makes character a particular sign of the Holy Ghost: it is a permanent “call” of the loving God towards Christian fulfillment, by whose means the ontologic structure of human being is perfected, while Eucharist should nurture the believer in order to be able to answer that call, timely reaching his “subjective” perfection. So we understand why Confirmation should precede Eucharist. The author invites us to rethink some other less traditional pastoral implications, based on this way of understanding character as a precious strength of disposition.

*Key words:* sacramental character, Confirmation, dispositions, Christian Initiation

## 1. Introducción

El objetivo de este artículo es precisar cuál es el sentido exacto del carácter del Bautismo y de la Confirmación, para lo cual es inevitable plantearse también cuál es el efecto específico del sacramento de la Confirmación.

Desde un punto de vista ecuménico, la teología del carácter sacramental plantea serias dificultades. Porque cuando se quiere presentar la gracia ante todo como la vida de la Trinidad que se comunica al ser humano en amistad, y no como una cosa o una energía que nos otorgue derechos ante Dios, no resulta fácil explicar la existencia de una entidad indeleble que subsiste en un hombre pecador y que “causa la gracia”.<sup>1</sup>

En el caso del Bautismo, la Iglesia enseña que, cuando el sacramento es recibido sin arrepentimiento de los pecados ni propósito de enmienda, el sujeto no recibe la vida de la gracia santificante, aunque recibe igualmente el carácter sacramental indeleble, que lo consagra como hijo de Dios. Esto también es conflictivo, puesto que hoy en día la filiación es presentada más bien como un modo particularmente adecuado (“hijos en el Hijo”) de describir la vida de la gracia santificante.

Por otra parte, nos preguntamos qué es lo que aporta de nuevo el carácter sacramental que se recibe en el sacramento de la Confirmación con

1. De hecho, Santo Tomás de Aquino enseñaba que, cuando desaparece el impedimento a la gracia en alguien que ha recibido el Bautismo sin las disposiciones adecuadas, el carácter mismo comienza “a causar” la gracia: I Sent IV, 4, 3, 2, 3.

respecto al carácter bautismal. Al mismo tiempo, cabe indagar qué importancia pueda tener ese carácter indeleble, que se agrega al carácter bautismal, cuando el confirmado pierde la amistad con Dios por un pecado grave.

Estos planteos teológicos no son meramente especulativos, sino que tienen consecuencias pastorales importantes, en cuanto obligan a reconsiderar algunas decisiones pastorales. Por ejemplo, la edad de la administración de la Confirmación o la posibilidad de conferir este sacramento a personas en situación objetiva de pecado.

## 2. Un signo indeleble

Evidentemente, la Escritura no habla de un carácter sacramental. Pero, sin pretender una fundamentación concordista, no podemos ignorar que el Nuevo Testamento se refiere un “sello” en los creyentes (2 Cor 1, 22; Ef 1, 13; 4, 30; Apoc 7, 3; 9, 4). Más allá del modo como se lo interprete, estos textos indican que el creyente ha pasado a ser una posesión de Dios, identificada por este “sello” que no puede ocultarse.

Pero es destacable que en estos textos aparece claramente una orientación hacia el futuro. Este sello cumplirá una función al fin de los tiempos, en el “día de la redención” para el cual hemos sido sellados (Ef 4, 30). El Espíritu que ha sellado a los creyentes (Ef 1, 13) “es el anticipo de nuestra herencia y prepara la redención del pueblo que Dios se adquirió para sí” (Ef 1, 14). En 2 Cor 1, 21-22 se distingue la “unción” del “sello”, y el sello está identificado con “las primicias del Espíritu” que Dios “ha puesto en nuestros corazones”. Las primicias se orientan claramente a la realización plena del proyecto divino. Igualmente, en Apoc 7, 3 y 9, 4 el sello que se marca en los 144.000 tiene un sentido de preservación de los elegidos que deben ser conducidos “a los manantiales de agua viva” (7, 17).

Debemos decir entonces que hay una consagración, una identificación marcada en nosotros por el Espíritu como un sello, que tiene una función en orden a la redención definitiva.

Si bien esto no nos ofrece fundamentos sólidos para una teología del carácter<sup>2</sup>, no podemos negar que los textos dan lugar a una lectura creyente que reconoce la existencia de un signo indeleble del Espíritu con una determinada función sobrenatural.

2. Así se lo reconoce con honestidad en el *Catecismo de la Iglesia católica*, 698.

San Cirilo de Jerusalén, distinguiendo al carácter de la reparación del alma obrada por la gracia, le llamaba “signaculum sanctum indissolubile”.<sup>3</sup> Esta nota de indisolubilidad se mantuvo siempre en la doctrina del carácter y es destacada por San Agustín, al presentarlo como una marca que identifica al cristiano como posesión de Jesucristo.<sup>4</sup>

Con el tiempo, la expresión “signaculum”, de Cirilo, dio paso a la expresión “signum”, con un desplazamiento de sentido de “sello” a “signo”. Si bien no se trata de un signo sensible, sin embargo cabe llamarlo así en cuanto dice referencia a otra cosa, es decir, a la gracia santificante, puesto que a ella está orientado. Por eso se lo ha llamado “res et sacramentum”. Es “res” porque es un efecto real de la acción divina en el sacramento que se confiere. Pero al mismo tiempo es “sacramentum”, porque nos refiere y orienta a la gracia santificante.

La recepción de esta cuestión en el Magisterio se realizó fundamentalmente a través de dos documentos. En primer lugar, la carta de Inocencio III “Maiores Ecclesiae causas”. Allí se sostiene con claridad que el Bautismo no necesariamente confiere la gracia santificante, por cuanto no borra los pecados actuales sin las disposiciones adecuadas de la persona. Sólo borra el pecado original, puesto que fue contraído sin consentimiento de la persona (DS 780d). Esto sucede, por ejemplo, cuando alguien recibe el Bautismo fingidamente, en cuyo caso, si bien no recibe la gracia santificante igualmente “recibe impreso el carácter de cristiano” (DS 781a). Aquí la expresión carácter indica simplemente la identidad, la configuración ontológica de alguien como cristiano por esa “impresión” que se realiza en el Bautismo.

En segundo lugar, se destaca la “Carta para los armenios”, del Concilio de Florencia. Allí se define el carácter como “cierto signo espiritual indeleble” (*spirituale quoddam signum... indelebile*) que da lugar a una distinción (*a ceteris distinctivum*), puesto que identifica a quien ha recibido el Bautismo, la Confirmación o el Orden. Por ser un signo distintivo indeleble, estos tres sacramentos no admiten la reiteración (DS 1313).

### 3. Diversas dimensiones del carácter

Las discusiones teológicas en torno al carácter tienden a identificarlo exclusivamente con alguna de sus dimensiones. Sin embargo, todas

ellas son necesarias para comprender de un modo completo el sentido de este don, y se complementan entre sí. Por eso, antes de preguntarnos por el constitutivo formal del carácter del Bautismo y de la Confirmación<sup>5</sup>, describamos brevemente estas diversas dimensiones:

3.1. El carácter tiene ciertamente una dimensión trinitaria, como todo don divino. San Alberto magno destacaba esta dimensión diciendo que el carácter es “cierta luz que se infunde siempre en los bautizados, en la cual reluce cierta asimilación a la Trinidad increada” (IV Sent VI c, 3, sol). Hoy es indispensable destacar esta perspectiva trinitaria para que el carácter no se reduzca a una entidad metafísica separada del Padre, el Hijo y el Espíritu, que son el sentido último de nuestras vidas; pero esto no basta para explicar la necesidad de la existencia de un signo indeleble. Por otra parte, este modo de concebirlo puede llevar a una perspectiva individualista e intimista.

3.2. El carácter también implica una consagración, un estar unidos a Jesucristo de un modo peculiar y permanente, signo de la fidelidad de Dios. El *Catecismo de la Iglesia Católica* presenta en primer lugar al carácter del bautizado como un signo “de su pertenencia a Cristo” (CCE 1272). Evidentemente, el carácter debe tener un sentido cristocéntrico, porque Jesucristo es siempre el centro de la fe cristiana, y ninguna verdad teológica puede entenderse al margen de esta centralidad. El carácter bautismal nos une a Jesucristo de tal manera que implica un modo de participar de la filiación de Jesucristo, haciendo que el Padre pueda contemplar en nosotros, aun cuando caemos en el pecado, un reflejo del rostro de su Hijo amado a quien estamos incorporados por la consagración bautismal.<sup>6</sup> No se trata de la filiación realizada por la gracia, que es la misma vida del Padre derramada en nosotros por Jesucristo en el Espíritu y vida como amistad. Se trata de una filiación germinal, pero real; que sólo puede desarrollarse por la gracia santificante, pero que permanece como una consagración que nos une a Jesucristo para siempre y reclama su desarrollo. No implica una exigencia que obligue a Dios, pero sí un don permanente, anterior a nuestra respuesta, que nos dispone para ser introducidos en el seno trinitario como hijos en el Hijo.

5. Excluyo deliberadamente el sentido del carácter del sacramento del Orden, puesto que su significado y finalidad tienen una relación estrecha con un ministerio particular, situándose así en una perspectiva muy diferente.

6. Cf. M. J. SCHEEBEN, *Los Misterios del Cristianismo II*, Barcelona, 1953, 616.

3. S. CIRILO DE JERUSALÉN, *Procatechesis* XVI (PG 33, 359).

4. S. AGUSTÍN, *Sermo ad Caesariensis Ecclesiae Plebem*, 2 (PL 43, 691-692).

3.3. En este contexto se ubica lo que algunos autores han definido más precisamente como participación en el “sacerdocio” de Jesucristo o configuración con Cristo “sacerdote” (ST III, 63, 2, ad 3). Es un modo de evitar, una vez más, una comprensión demasiado individualista del carácter, indicando cómo la unión con Jesucristo en esta vida nos orienta a una misión a favor de los demás, nos hace participar de la *misión* del Salvador.<sup>7</sup>

3.4. No hay razones contundentes para priorizar la relación del carácter con el culto, como si allí residiera el sentido principal o exclusivo del carácter.<sup>8</sup> Si podemos decir que el carácter es *también*, como consecuencia necesaria de la consagración ontológica operada, una capacitación para el culto por cuanto en éste –sobre todo en la comunión eucarística– se plenifica el encuentro de amor con Jesucristo y la comunión con la Iglesia, hacia donde se orienta este signo indeleble. Debe entenderse aquí el culto “sacramental”, puesto que de hecho un no bautizado puede orar y ser escuchado, pero no puede recibir la absolución sacramental, la comunión, etc. Esta caracterización del carácter como una capacitación para el culto aparece destacada en *el Concilio Vaticano II*, al decir que los bautizados “quedan destinados por el carácter al culto de la religión cristiana” (SC 11). El *Catecismo de la Iglesia Católica*, inmediatamente después de caracterizar al carácter como un signo de la pertenencia a Jesucristo de los bautizados (CCE 1272), indica que “los consagra para el culto cristiano” (CCE 1273).

Sin embargo, debemos plantearnos que valor tiene este signo en un pecador que no puede recibir los sacramentos. Que se haya perdido la vida de la gracia no significa que el carácter pierda todo sentido, porque no

7. En los textos bíblicos este sacerdocio está conectado más bien con una vida fiel y entregada de los creyentes, y no se advierten con claridad datos que permitan fundamentarlo en una suerte de entidad que subsista en un pecador. De todos modos, conviene preguntarse cómo está caracterizado en la Biblia este sacerdocio de todos los cristianos: Si bien en los textos de 1 Pe 2, 9 y Apoc 1, 6 no se advierte claramente la finalidad de este sacerdocio común, podemos dejarnos iluminar por otro texto que se refiere a la lucha de los fieles junto con Cristo (Apoc 17, 14) para vencer el dominio del mal sobre la tierra y por lo tanto para consagrar el mundo a Dios. También puede aportar luz el sentido que suele tener en el Nuevo Testamento la “santificación” de alguien en cuanto consagración “para una misión”. Es el sentido que aparece en Hebreos (2, 11) donde los fieles aparecen como capacitados para ofrecer “sacrificios”, sintetizados en la alabanza y la misericordia (Heb 13, 15-16). Atinadamente, cuando el Concilio Vaticano II se refiere al ejercicio de este sacerdocio de los fieles, no lo reduce al culto, sino que menciona también el testimonio de vida, la abnegación y caridad operante (LG 10). En el contexto de la enseñanza de la Iglesia podemos afirmar que, si bien la realización efectiva de estos fines supone la acción de la gracia, es el carácter sacramental el que abre las puertas, y dispone a esa vida sobrenatural.

8. Conviene tener en cuenta aquí lo indicado en la nota anterior.

deja de ser una asociación peculiar y estable a Cristo salvador y a la Iglesia orante. Por lo tanto, aun cuando el carácter no otorgue a la persona mérito alguno, el valor de su oración no sería el mismo si esa persona no hubiera sido marcada por este signo. Esta asociación permanente a Cristo salvador y a la Iglesia orante hace que su plegaria tenga un valor peculiar, y que, cuando se trate de una oración de intercesión, ésta siga siendo un verdadero ejercicio sacerdotal.

3.5. Varios autores han destacado con razón la dimensión eclesial del carácter. Santo Tomás no la ignoraba, y llegó a decir que es un “*signum sanctum communionis fidei*” (ST III, 63, 2, ad3). Para E. Schillebeeckx, es necesario destacar que la Iglesia misma tiene una naturaleza sacerdotal, participando del sacerdocio de Jesucristo, y que el carácter implica una relación con esa naturaleza sacerdotal de la Iglesia. Al incorporarnos a la Iglesia, el carácter pasa a significar de un modo sensible la incorporación a Cristo, y por eso puede presentarse “el efecto eclesial como sacramento del efecto de gracia”.<sup>9</sup> Por esta incorporación a la Iglesia, el carácter hace posible el acceso a la vida de la gracia.

K. Rahner ha destacado todavía más la finalidad eclesial del carácter al presentar a la Iglesia como “protosacramento”. El carácter es un signo de la alianza de Dios con su Iglesia, lo cual le da una validez irrevocable, y así el carácter es un modo como se realizan las promesas infalibles de gracia, siendo una de las realizaciones últimas y radicales de la alianza donde la Iglesia se juega con todo su ser. Por eso Rahner puede decir que, en definitiva, el carácter es “la incorporación a la Iglesia” que nos abre el acceso a la vida sacramental.<sup>10</sup>

Considero que un argumento clave para mantener este acento en la dimensión eclesial del carácter está en el hecho de que el Bautismo de deseo o la presencia de la gracia santificante en los no cristianos *no* producen un carácter sacramental. Éste sólo se produce cuando hay una sacramentalidad que depende directamente del sacerdocio de la Iglesia–Sacramento, de la visibilidad del rito realizado con la intención de hacer lo que hace la Iglesia.<sup>11</sup>

9. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián, 1965, 197ss.

10. K. RAHNER, *La Iglesia y los Sacramentos*, Barcelona, 1964, 25-35.

11. Sobre este punto sigue siendo provechosa la lectura del artículo de E. RUFFINI, “El carácter como visibilidad concreta del sacramento en relación con la Iglesia”, *Concilium* 31 (1968) 111-124.

#### 4. La esencia del carácter

Si bien todo lo que hemos dicho es parte integrante del carácter, y nada de ello puede ser ignorado o negado si no se quiere mutilar el sentido completo de este signo indeleble, sin embargo, cabe preguntarnos qué es lo que constituye formalmente al carácter otorgándole su identidad más profunda y, por lo tanto, la primera razón de su existencia.

Tenemos que decir que el sentido del carácter no puede entenderse sino por su relación a la vida de la gracia. Si los sacramentos sólo tienen sentido en cuanto mediaciones de la gracia, y la Iglesia misma pierde su sentido cuando deja de ser mediación de gracia, entonces la naturaleza del carácter debe entenderse en primer lugar desde esta orientación a la vida de la gracia santificante.

Por consiguiente, hay que sostener ante todo que el carácter es un signo de la gracia y que su índole de “indeleble” significa que es una orientación *estable* hacia la vida de la gracia y su crecimiento.

Decimos entonces que lo que constituye al carácter en su identidad propia, y nos permite afirmar que se trata de una realidad deseable y no superflua, es el hecho de ser “una disposición permanente hacia la vida en gracia y su crecimiento, inserta en el corazón de la persona”.

Por eso decía Santo Tomás que el carácter tiene sentido en un pecador por cuanto, ni bien desaparece el impedimento a la gracia, ésta comienza a desplegarse. Y esto le llevaba a expresar en una síntesis concisa qué es en definitiva el carácter: “In baptismo imprimatur character, qui est immediata causa *disponens ad gratiam*” (I Sent IV, 4,3,2,3).

Entonces, realiza una unión con Cristo porque es una disposición hacia la gracia, ya que la unión salvífica con Cristo sólo se realiza por la gracia; se orienta al culto porque en el culto se expresa y se alimenta peculiarmente esa unión con el Señor; significa y realiza el vínculo con la Iglesia porque la gracia es eclesial y llega a nosotros por la mediación de la Iglesia; se ordena a la comunión porque la vida de la gracia tiene ineludiblemente una dimensión fraterna; se orienta a la misión porque la vida en gracia a la cual dispone provoca por su propia naturaleza un dinamismo expansivo y misionero.

Pero todo ello se explica por su originaria y constitutiva orientación a la vida en gracia como disposición permanente obrada por el Espíritu.

En este sentido, hay que destacar en el carácter una función positiva permanente, como llamado, orientación, inclinación, búsqueda, fide-

dad activa de Dios, o como queramos llamarle. Por tanto, no coincido con una presentación demasiado negativa, que presenta al carácter presente en el pecador como una situación indeseable y contradictoria, como la siguiente:

“El carácter pervive en el alma del pecador, aunque se halla en una situación violenta al no tener el complemento de la gracia al que se ordena”.<sup>12</sup>

Prefiero presentarlo como un don que Dios quiere seguir ofreciendo al pecador de manera fiel, destacando así la misericordia incondicional de Dios; ya que, aun cuando la persona esté en pecado, el carácter mantiene su valor como disposición hacia la gracia. San Agustín destacaba esta situación diciendo que, aunque el hombre caiga en pecado, Cristo no destruye ese carácter y busca (*quaerit*) al pecador, en el cual está impreso este carácter que lo identifica como propiedad suya.<sup>13</sup>

Es importante reconocer que no es lo mismo que una persona muerda con esta disposición hacia la gracia o sin ella. El carácter es un regalo divino que favorece una mayor apertura hacia la gracia, de manera que, cuando Dios regale gratuitamente su amistad, aunque sea en el momento de la muerte, el carácter favorecerá una disposición mayor. Porque es un sello del Espíritu “para el día de la redención” (Ef 4, 30), que “prepara la redención del pueblo que Dios se adquirió para sí” (Ef 1, 14).

#### 5. Precisiones necesarias en el diálogo ecuménico

Esta forma de entenderlo no debería plantear dificultades en el diálogo ecuménico con las comunidades evangélicas, porque esta permanencia de una disposición hacia la gracia, aun en medio del pecado, de ningún modo implica un mérito de la persona o una exigencia de la gracia. Se trata más bien de un don permanente del amor de Dios, previo a toda decisión de la persona, y absolutamente incondicional porque está presente también en el pecador que rechaza ese amor.

Es una permanente palabra de amor de Dios que, desde lo más íntimo del hombre, en el silencio del corazón, convoca a la amistad con él y

12. R. ARNAU, *Tratado general de los Sacramentos*, Madrid, 1998, 310.

13. S. AGUSTÍN, *Sermo ad Caesariensis Ecclesiae Plebem*, 2 (PL 43, 691-692): “Nunc vero ipse desertor, characterem fixit imperatoris sui. Deus et Dominus noster Jesus Christus quaerit desertorem, delet erroris criminem, sed non exterminat suum characterem”.

a su crecimiento. Por ello, manifiesta el amor gratuito de Dios que se compromete en fidelidad incondicional.

En este sentido –análogamente– el carácter es “gracia”, aunque no lo sea al modo perfecto y salvífico de la gracia santificante.

Se entiende en el contexto del “opus operatum”, realizado por el sacramento más allá de toda acción humana. Por lo tanto, “es la expresión más inequívoca de que Dios da su gracia por propia iniciativa y que la respuesta del hombre es realmente mera respuesta, que vive totalmente de la palabra de Dios al hombre”.<sup>14</sup>

Pero, al mismo tiempo, es expresión de la eficacia de la Redención realizada por Cristo en su Pascua. Por consiguiente, si bien debemos evitar multiplicar entidades innecesarias y cosificar todo lo que hace a nuestra relación con Dios, no podemos negar que el carácter implica una novedad ontológica en la persona que lo recibe, novedad que pasa a ser un signo estable.

Sin embargo, como cualquier otro efecto del amor de Dios en el hombre, el carácter no es algo que Dios añade desde fuera a la persona, sino un signo que surge de las profundidades del ser humano que recibe el Sacramento. Como también sucede con la transformación interior de la gracia santificante,<sup>15</sup> el carácter es un signo “educido” de la naturaleza espiritual de la creatura como signo de la elección amorosa de Dios.

Para ser más precisos, digamos Dios hace brotar el carácter desde la capacidad significativa que Él mismo ha regalado a la creatura humana, por crearla a su imagen. Porque el ser humano, siendo imagen de la Trinidad, tiene una potencialidad significativa<sup>16</sup> que se explicita de un modo nuevo y peculiar gracias al Bautismo.

Pero habría que decir también, reinterprelando a San Buenaventura, que, análogamente a la gracia santificante, el carácter no es tanto algo que

14. K. RAHNER, *La Iglesia y los Sacramentos* (cit) 36.

15. “Eductio ex potentia oboedientiali”: S. TOMÁS DE AQUINO, *De virt. in comm.*, 10, ad 2 y ad 13; ST-II, 110, 2, ad 3; II, 113, 9.

16. Buenaventura llegó a hacer una afirmación de tremendo peso trinitario al decir que el hombre antes del pecado podía descubrir espontáneamente cómo cada creatura, por su misma constitución, “testifica que Dios es trino”. La naturaleza era testimonio eficaz de la Trinidad “cuando ni ese libro era oscuro para el hombre ni el ojo del hombre se había enturbiado, pero como por el pecado se oscureció la mirada del hombre, aquel espejo se hizo enigmático y oscuro” (*De Myst. Trinitatis*, 1, 2, concl.). Esto significa que, aunque nosotros no podamos percibirlo, las creaturas tienen una estructura significativa capaz de reflejar la Trinidad. Esto vale sobre todo para el ser humano. A partir de esta convicción, quiero sostener aquí que la acción del Espíritu en el Bautismo, hace surgir desde esa potencialidad significativa del ser humano, el signo que llamamos “carácter”.

se posee, sino un modo de *ser poseídos* por el Dios amante: “Habere est haberi” (*Brevil.* 5, 1, 5). En el caso del carácter esto significa que, siendo nosotros propiedad de Dios por el Bautismo, somos buscados fiel e incondicionalmente por el Padre que no puede abandonar a los que ha tomado como hijos” (cf. Lc 15).

## 6. La novedad de la Confirmación

La estrecha unidad de la Confirmación con el Bautismo en los primeros siglos, cuando se administraba en la misma celebración, invita a reconocer que su especificidad sólo se comprende adecuadamente desde su relación con el Bautismo. Hoy se insiste permanentemente en la necesidad de “que aparezca más claramente la íntima relación de este sacramento con toda la iniciación cristiana” (SC 71).

Por eso, si acentuamos el *llamado* al crecimiento que se destaca en la Confirmación, no podemos olvidar que en el Bautismo mismo está inserto este llamado. Sin embargo, creemos que la Confirmación es un nuevo don, que explicita mejor este llamado y muestra la necesidad de recibir una efusión peculiar del Espíritu para poder responderle.

Tradicionalmente se ha caracterizado a la Confirmación como el sacramento del Espíritu Santo. En las intervenciones magisteriales de Inocencio I (DS 215) e Inocencio IV (DS 831) se afirma simplemente que en la Confirmación los obispos confieren el Espíritu Santo.

Esto plantea dos cuestiones: En qué sentido esto puede caracterizar a la Confirmación si indudablemente el Espíritu Santo se recibe ya en el Bautismo. Por otra parte, ¿por qué no decir más bien que se recibe a la Trinidad, si no se advierten razones para hablar con propiedad de una donación “peculiar” de la tercera Persona?

Con respecto a la primera cuestión, hay que volver a insistir en la unidad estrecha que hay entre el Bautismo y la Confirmación, y decir que el Espíritu Santo, ya recibido en el Bautismo, ofrece al cristiano un nuevo don de sí en orden a intensificar la vida cristiana hasta alcanzar su plenitud. Inocencio III (DS 785) precisó que en la Confirmación se da el Espíritu Santo “para aumento y fuerza” (*ad augmentum datur et robur*).<sup>17</sup>

17. El Concilio de Florencia da pie a una confusión cuando atribuye el crecimiento de la gracia a la Eucaristía (DS 1322) y por consiguiente debe sostener que en la Confirmación el Espíritu San-

Tomás de Aquino enseñaba que el Espíritu Santo es enviado a alguien cada vez que se produce un *nuevo modo* de presencia, lo cual implica necesariamente algún cambio en ese ser humano (ST I, 43, 6). Pero esto no sucede sólo cuando se recibe por primera vez la gracia de Dios, sino también cuando hay “un *avance* en la virtud o un *crecimiento* en la gracia... cuando la persona avanza hacia un nuevo acto o un nuevo estado de gracia” (43, 6, ad 2). En la confirmación hay una nueva efusión del Espíritu por cuanto, recibida con las disposiciones subjetivas adecuadas, produce un crecimiento en la gracia.

Con respecto a la segunda cuestión, decimos que puede hablarse de un peculiar derramamiento de la tercera Persona de la Trinidad en la Confirmación, por cuanto en todo crecimiento de la gracia hay también un nuevo grado de *caridad*. Éste remite directamente al modelo y término de la caridad, que es el Amor que une al Padre y al Hijo.<sup>18</sup> Allí donde hay un grado más intenso de la caridad o una nueva manifestación de ella, hay una novedad que se refiere sólo al Espíritu Santo como “término” adecuado.<sup>19</sup> Por eso, en la Confirmación se realiza una nueva y peculiar donación de la tercera Persona, enviada por el Padre y el Hijo.

Sin embargo, la caracterización de la Confirmación desde el crecimiento del amor también plantea dificultades –que ya se reflejaban en el Concilio de Florencia (DS 1322)– si se la considera dentro del conjunto de la iniciación cristiana; porque en realidad la Eucaristía también es el sacramento de este crecimiento en cuanto es alimento de la caridad.

Sin embargo, la solución no se encuentra afirmando –como suele hacerse– que se trata de una caridad que se expresa particularmente en la comunión eclesial y en la misión. Porque estas son dos notas inseparables de la caridad que se derrama siempre con la gracia santificante, no importa si se la recibe en el Bautismo, en la Confirmación o en la Eucaristía.

to se da sólo “para fortalecer” (*ad robur*: DS 1319). Luego veremos cómo conviene plantear adecuadamente esta relación entre Eucaristía y Confirmación como sacramentos de crecimiento.

18. S. TOMÁS DE AQUINO, *I Sent* 30, 1, 2: “In infusione caritatis est terminatio in similitudinem processionis personalis Spiritus Sancti”; *I Sent* 15, 4, 1: “Spiritus Sanctus invisibiliter procedit in mentem per donum amoris”; Cf. S. Dockx, *Fils de Dieu par Grâce*, París, 1948, 106-120.

19. S. TOMÁS DE AQUINO, *I Sent*. 30, 1, 2: “Si autem consideratur relatio creaturae ad creatorem ut ad terminum, possibile est quod talis relatio creaturae sit ad aliquid essenziale vel *ad aliquid personale*... Unde in omnibus quae dicuntur de Deo secundum habitudinem ad creaturam, ex eo quod creatura refertur in ipsum *ut in terminum*, considerandum est quod quantum ad habitudinem termini possunt *uni tantum* convenire personae”.

San Buenaventura entiende que no cualquier aumento de la caridad implica un nuevo envío del Espíritu Santo. Este aumento puede producirse cotidianamente, cuando se trata simplemente de un fervor mayor,<sup>20</sup> aun sin la recepción de un sacramento, y entonces no se vería allí la necesidad de la Confirmación. Por consiguiente, él destaca que ha de tratarse de un crecimiento en intensidad ordenado a un nuevo “uso” de la gracia y de la caridad (una misión más intensa y exigente) y a un nuevo don gratuito al servicio de ese nuevo uso.<sup>21</sup>

En *Lumen Gentium* 11, si bien se dice que por la Confirmación los fieles quedan obligados “más estrictamente” a difundir y defender la fe como testigos de Cristo, no se deja de mencionar antes que por el Bautismo ya “están obligados a confesar ante los hombres la fe que recibieron” (cf. también CCE 1273). Lo mismo cabe decir de su unión con la Iglesia, y por eso el texto dice que los confirmados se vinculan “más estrechamente” a ella. La raíz de esta intensificación (“más estrictamente” y “más estrechamente”) está en un nuevo don que se recibe en el sacramento, ya que los confirmados “se enriquecen con una fuerza especial del Espíritu Santo”. Entonces, la novedad que se recibe en la Confirmación es ante todo esta presencia más intensa del Espíritu que ya se había derramado en el Bautismo, quien, por su propia naturaleza extática, impulsa a una mayor intensidad de la comunión y de la misión. Esta novedad de la Confirmación implica una transformación ontológica producida por el carácter, llevando a la perfección el “ser” cristiano, su estructura íntima y estable. Y si bien esto se traduce en un llamado permanente a la perfección subjetiva de la persona, será la Eucaristía el alimento del crecimiento efectivo hacia dicha perfección subjetiva.

Por otra parte, una relación demasiado directa de la Confirmación con la misión y el testimonio no explicaría por qué la Iglesia insiste tanto en que la Confirmación se administre a los que están en peligro de muerte (CIC 883 §3; 889 §2; 891). Esta praxis implica que la finalidad del sacramento excede el orden del compromiso en el mundo, aunque de ordinario se oriente a ello.

Una vez más, confirmamos la necesidad de señalar el “llamado” permanente al crecimiento en la caridad –con todas sus exigencias propias– como la nota distintiva del carácter de la Confirmación. Por eso, el *Cate-*

20. S. BUENAVENTURA, *I Sent* 15, p. 2, 1, 3, ad 3.

21. *Ibid.*, Concl.: “Si autem per collationem novi doni, sicut fuit in Apostolis in die Pentecostes, vel novi usus, sicut est in *confirmatione*, tunc potest dici mitti vel daro Spiritus sanctus, quia aliquo modo est ibi de novo quantum ad illum donum vel usum doni, et quia abundantius est”.

cismo de la Iglesia Católica sostiene adecuadamente que la recepción de la Confirmación “es necesaria para la plenitud de la gracia bautismal” (CCE 1285); afirma que su efecto es “la efusión plena del Espíritu Santo” (CCE 1302) y que “confiere crecimiento y profundidad a la gracia bautismal” (CCE 1303). En ese sentido el Catecismo interpreta las expresiones de *Lumen Gentium* 11 (cf. CCE 1285). A este efecto principal subordina explícitamente todos los demás (cf. CCE 1303), puesto que no son en sí mismos una novedad con respecto al Bautismo, sino simplemente un perfeccionamiento. Así lo evidencian las insistentes expresiones: “más perfectamente”, “más firmemente”, “aumenta”, “hace más perfecto” (ibid).

La diferencia con la Eucaristía está en que la Eucaristía es el alimento de la caridad cada vez que se la recibe; pero la recepción de la Eucaristía no imprime carácter. La Confirmación, en cambio, puesto que imprime carácter, implica un llamado constante e indeleble al crecimiento en el amor que echa sus raíces en el interior del confirmado. Y, como indicamos atrás, este llamado propio del carácter de la Confirmación, lleva a plenitud la estructura ontológica del ser cristiano. Pero la Eucaristía es el alimento que permite que esa plenitud se traduzca también en una plenitud subjetiva, en una santificación efectiva del sujeto.

Hechas estas clarificaciones, conviene destacar ahora por qué no es lo mismo que un bautizado reciba la Eucaristía sin haber recibido la Confirmación: Porque en el confirmado hay una disposición mayor que facilita que los efectos de la Eucaristía sean mayores; y puesto que el carácter de la Confirmación se distingue por un peculiar llamado al crecimiento del amor, el mismo carácter de la Confirmación facilita que el alimento eucarístico produzca efectivamente ese crecimiento en el amor que promueve la comunión eclesial y el fervor misionero.

No dejamos de decir –con Buenaventura– que, en la Confirmación, la donación más abundante de la caridad está orientada a un nuevo uso de este don; pero esto se debe a la naturaleza misma de la caridad. A quien ama de verdad y sin condicionamientos que lo limiten, la caridad le mueve necesariamente a estrechar más los lazos de comunión y a comunicar lo que posee en la misión, el compromiso, el testimonio.

Sin embargo, puesto que la Iglesia, al conferir este sacramento, quiere explicitar peculiarmente en él este llamado a la misión, por consiguiente, junto con la gracia santificante se derraman carismas al servicio de esta misión. Estos carismas, si son adecuadamente ejercitados, brindarán una mayor eficacia en este cometido.

¿Qué significado tiene entonces esta novedad de la Confirmación cuando se la recibe sin las disposiciones adecuadas y el confirmado sólo recibe el carácter sacramental? Se hace necesario reafirmar el sentido del carácter como una orientación permanente hacia un alto grado de caridad. Por lo tanto, el carácter de este sacramento es ante todo un signo indeleble del Amor divino como disposición permanente hacia el amor perfecto (que tiende a expresarse en la comunión y en la misión) que el Amor increado suscita incesantemente en el cristiano “sellado” por este don.

Por otra parte, los carismas son dones para el servicio a los demás que pueden actuar también sin la gracia santificante, cuando se ha perdido la amistad con Dios. Por consiguiente, los carismas recibidos en la Confirmación subsisten junto con el carácter sacramental, y, si son ejercitados por el confirmado, pueden actuar para bien de la Iglesia también cuando éste ha pecado gravemente. Ni el carácter ni los carismas implican por sí mismos una unión en amistad con Dios ni una donación de la vida del Espíritu al pecador, que sólo se realizan en la gracia santificante. Pero el carácter de la Confirmación permanece como una disposición real que reclama y favorece la apertura a ese don y por lo tanto como un signo peculiar (por ello llamado “res et sacramentum”) que tiene como modelo perfecto (ejemplar) al mismo Amor increado. Es una configuración objetiva que subsiste cuando no se produce una identificación subjetiva por la caridad, aunque a ella está orientada. Este carácter de la Confirmación que perfecciona el carácter del Bautismo, hace posible que, aun cuando un pecador se arrepienta en el último instante de su vida, la vida de la gracia pueda recibirse en un grado mayor, respondiendo a ese nuevo llamado a la plenitud de la caridad que caracteriza a la Confirmación.

## 7. Planteos pastorales

Vemos así que sólo una adecuada teología del carácter sacramental permite comprender exactamente el sentido de la administración de la Confirmación en una edad muy temprana –antes de la Eucaristía, creando las mejores disposiciones para recibirla– o junto con el Bautismo, como sucede en las Iglesias orientales.<sup>22</sup> Paradójicamente, tratándose de un

22. Cf. E. LANNE, “Les sacrements de l’initiation chrétienne et la confirmation dans l’Église d’Occident”, *Irénikon* 57 (1984) 196-215. 324-346.

desarrollo teológico tan característico de la Iglesia latina, el carácter hace posible un diálogo sincero con las tradiciones orientales.

Pero esta misma teología deja abierta una pregunta difícil de responder: Si el carácter sacramental es una disposición permanente que puede facilitar al pecador el acceso a la amistad con Dios y a su plenitud, al menos en el momento de su muerte, ¿no justifica esto la administración del Bautismo y la Confirmación a adultos que estén en una situación objetiva de pecado, de cuya culpabilidad subjetiva no se puede emitir juicio? Esta praxis podría manifestar mejor la iniciativa absolutamente gratuita e incondicional de Dios que invita siempre al pecador y llega a él por variados caminos para facilitar la apertura de su corazón a la amistad con Él.

Suele decirse que la Confirmación es un sacramento de “vivos” (personas en gracia santificante). Sin embargo, enseñamos que imprime carácter también en los “muertos” (pecadores), y pensamos que ese carácter no es un ente innecesario o superfluo sino que tiene siempre una función valiosa. Por otra parte, puesto que no podemos juzgar de la situación subjetiva de las personas<sup>23</sup>, y contando con los condicionamientos que disminuyen o suprimen la imputabilidad (cf. CCE 1735), existe siempre la posibilidad de que una situación objetiva de pecado coexista con la vida de la gracia santificante.

Por eso, en el ámbito de la reflexión teológica, no dejo de preguntarme si la teología del carácter sacramental no abre perspectivas que podrían llegar a fundamentar otra opción pastoral. Formulo este planteo sin la intención de sacar conclusiones prematuras. Lo hago desde la honestidad intelectual que me invita a profundizar teológicamente las razones de nuestras praxis eclesiales.

VÍCTOR MANUEL FERNÁNDEZ  
09/12/2004

23. Sobre este punto algunas intervenciones recientes del Magisterio ya no dejan dudas: El Pontificio Consejo para los Textos Legislativos expresó que, al referirse a la situación de los divorciados vueltos a casar, está hablando de “pecado grave, entendido *objetivamente*, porque el ministro de la Comunión *no podría juzgar de la imputabilidad subjetiva*”: PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, Declaración del 24/06/2000, punto 2a. Igualmente, en una reciente notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe, se sostiene que para la doctrina católica “existe una valoración perfectamente clara y firme sobre la *moralidad objetiva* de las relaciones sexuales de personas del mismo sexo”, mientras “el grado de *imputabilidad subjetiva* que esas relaciones puedan tener en cada caso concreto es una cuestión diversa, que no está aquí en discusión”: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Notificación sobre algunos escritos del Rvdo. P. Marciano Vidal*, 22/02/2001, 2b. Evidentemente, el fundamento de estas afirmaciones está en lo que sostiene el *Catecismo de la Iglesia Católica* en el punto 1735, citado a continuación en el texto de este artículo.

## CRISTOCENTRISMO MORAL Y HERMENÉUTICA

### RESUMEN

Esta investigación trata sobre la relación entre cristología y moral. Comienza exponiendo la historia reciente del tema, jalonada por una sucesión de *modelos cristocéntricos*, desde los pre-conciliares, que intentan tomar distancia de la moral neo-escolástica por medio de una inspiración más bíblica y personalista, hasta los modelos post-conciliares, más críticos y coherentes en la revisión de los presupuestos mismos de la teología moral. A continuación se confrontan dos modelos de moral cristológica particularmente significativos: el “cristocentrismo de las virtudes”, de L. Melina, y una alternativa al cristocentrismo representado por la “moral cristológicamente orientada”, de K. Demmer. El primero, adoptando la perspectiva del sujeto moral, ilumina la *sinergia* entre el actuar humano y divino que está en el origen del obrar y lo orienta a la comunión; el segundo, partiendo de la historicidad de la razón y la libertad, enfatiza la cuestión *hermenéutica* que debe afrontarse en el ámbito de la mediación antropológica entre la fe y la moral. Si el primero muestra cómo el *seguimiento de Cristo* alcanza las raíces afectivas del obrar, el segundo ayuda a comprender dicho seguimiento como una liberación progresiva de los condicionamientos del pecado y la finitud del eón presente.

*Palabras clave:* Moral teologal, cristocentrismo, historicidad, hermenéutica, *Veritatis Splendor*.

### ABSTRACT

This research deals on the relationship between Christology and Moral Theology. First, it introduces recent history, marked by several Christocentric models: a) those

from days before II Vatican Council, which attempted to draw a line far from neo scholastic moral theology, seeking for a more biblical and personalistic inspiration; b) post Vatican II models, critically coherent with the revision of the foundations of moral theology.

Next, two peculiarly meaningful models of christologic moral theology are confronted: 1) “christocentrism of virtues”, of L. Melina, and 2) an alternative choice in front of christocentrism: K. Demmer’s “christologically oriented moral theology”. The former, from the standpoint of moral subject, draws light upon the synergy among human and divine action which lies in the origin of acting and points it towards communion; the latter, based on the historicity of reason and freedom, stresses the hermeneutical question which must be faced in the realm of anthropological mediation among faith and moral. If the former shows how *to follow Christ* reaches the affective roots of action, the latter helps to understand such following as a liberation from sin’s constraint and present day’s finitude.

*Key Words:* Theologal Moral, Christocentrism, historicity, hermeneutics, *Veritatis Splendor*.

## Introducción

Tanto el Concilio Vaticano II (OT 16) como la *Veritatis Splendor* (n. 110), contienen una invitación dirigida a los teólogos moralistas, exhortándolos a renovar profundamente su disciplina, la cual, en cuanto reflexión sistemática sobre el obrar del cristiano a la luz del Evangelio, debe ser al mismo tiempo “científica” y “teológica”.<sup>1</sup>

En cuanto a su carácter *teológico*, la moral debe ser “re-dimensionada”<sup>2</sup>, estrechando sus conexiones con la Escritura, con la dogmática y, en

1. OT 16, en referencia tácita a la manualística post-tridentina exhorta a los moralistas: “Téngase especial cuidado en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo”. Dicho juicio fue considerablemente explicitado en el documento de la Congregación para la Educación Católica, “La formación teológica de los futuros sacerdotes”, n. 96-97, haciendo especial hincapié en la necesidad de restablecer el contacto de la moral con la Revelación y la dogmática. Finalmente, VS 110 dice que la teología moral debe ser entendida “en su especificidad de reflexión científica sobre el *Evangelio como don y mandamiento de vida nueva*” (subrayado del texto).

2. Cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell’agire. Linee di rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*, Mursia, 2001, 12.

particular, con la antropología teológica. Debe aparecer con mayor claridad el vínculo íntimo entre aquella disciplina y el misterio de Cristo.

“A veces, en las discusiones sobre los nuevos y complejos problemas morales, puede parecer como si la moral cristiana fuese en sí misma demasiado difícil: ardua para ser comprendida, y casi imposible de practicarse. Esto es falso, porque –en términos de sencillez evangélica– ella consiste fundamentalmente en el *seguimiento de Jesucristo*, en el abandonarse a Él, en el dejarse transformar por su gracia y ser renovados por su misericordia, que se alcanzan en la vida de comunión de su Iglesia” (VS 119, subrayado del texto).

Por obvio que parezca el objetivo planteado, su concreción *científica* es ardua y erizada de dificultades. ¿Cómo integrar el principio cristológico en la teología moral? ¿A nivel de los contenidos materiales o como perspectiva formal? ¿Cómo lograr que este principio dé a la teología moral la unidad interna requerida por su carácter de ciencia, asumiendo las exigencias racionales universales expresadas en la ley natural? ¿Cómo plantear adecuadamente la novedad de la vida en Cristo sin afectar su comunicabilidad? ¿Cómo evitar que este principio permanezca extrínseco al dinamismo del obrar, comprometiendo la autonomía del sujeto en vez de potenciarla?

En este trabajo me propongo exponer, en sus líneas más generales, el desarrollo de los esfuerzos de integración recíproca entre cristología y teología moral, en otras palabras, el problema del *cristocentrismo moral*. Comenzaré presentando un breve esbozo de la historia de la cuestión, para luego entrar en el análisis de algunas propuestas post-conciliares, y finalmente, en lo que constituye la parte central de la presente investigación, comparar dos aproximaciones al tema de especial interés: el modelo cristocéntrico que ha desarrollado en los años recientes Livio Melina, y la perspectiva hermenéutica elaborada por Klaus Demmer. Espero poder poner en evidencia la fecundidad de un posible diálogo entre ambas propuestas en orden a la profundización del vínculo entre ambas disciplinas.

## 1. Cristología y moral en la etapa pre-conciliar

Conviene abordar este tema desde su vertiente histórica, comenzando por los esfuerzos realizados en orden a superar la estrechez de la manualística tradicional.

### 1.1 La moral neo-escolástica

La moral post-tridentina, y en particular la neo-escolástica desde mediados del s. XIX, han mostrado, más allá de las diferencias entre sus distintas expresiones, una tendencial disociación entre la vocación en Cristo y la razón moral.<sup>3</sup> En su búsqueda de autonomía científica, la teología moral se fue separando progresivamente de la dogmática (y por lo tanto, de su fundamento) y de la espiritualidad (y por lo tanto, del fin), con el consiguiente debilitamiento de su carácter teológico.<sup>4</sup> A su vez, ciñéndose al objetivo de guiar a los sacerdotes en el ministerio de la reconciliación, acotó su interés a la determinación del mínimo legal, establecido racionalmente, y cayó, en algunos casos, en un positivismo de derecho eclesiástico. En este marco, los teólogos recurrían a la ley natural, interpretada a la luz del racionalismo imperante, en búsqueda de las normas de acción, mientras que el recurso a la Biblia tenía por fin confirmar *a posteriori* por vía de autoridad e ilustrar las conclusiones ya obtenidas previamente.<sup>5</sup>

Por otro lado, la atención centrada en los actos aislados, contextualizados en los “casos de conciencia”, y analizados desde la perspectiva múltiple del objeto exterior, produjo una creciente fragmentación de la materia moral, sin disponer de un principio orgánico que permitiera una comprensión unitaria de la vida moral y, en el plano teológico, una exposición unitaria y sistemática de esta disciplina.

3. Cf. K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes*, Roma, 1995, 18.61-64.100-101. Para una caracterización más detenida de este período puede consultarse, entre otros: A. BONANDI, “Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo” (I), en *Teologia* 24 (1999) 91-109, en el que analiza la obra de A. Vermeersch; L. MELINA, *El actuar moral del hombre. Moral especial*, Valencia 2001, 24-30; S. PINCKAERS, *Les sources de la moral chrétienne*, Paris 1993, 264-285.307-310; L. VERECKE, *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della morale moderna (1300-1787)*, Milano, 1990; ID., “Historia de la teología moral”, en F. COMPAGNONI y otros (ed.), *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid, 1992.

4. El estudio de referencia sobre este proceso se encuentra en S. PINCKAERS, *Les sources*, cit., 264-268.

5. Sobre el uso de la Escritura en el ámbito moral, cf. E. HAMEL, “L'écriture, âme de la théologie”, en *Gregorianum* 52 (1971) 511-537; ID., “L'écriture, âme de la théologie morale?”, en *Gregorianum* 54 (1973) 417-445.

### 1.2 Las primeras propuestas cristocéntricas

La estructuración cristocéntrica de la moral surge como *reacción* frente a estas deficiencias del pensamiento neoescolástico fundado en el derecho natural, que predominaba en los manuales.<sup>6</sup>

El primer referente de esta tendencia es F. Tillmann, profesor de Escritura y teólogo moralista alemán, que siguiendo las huellas de Sailer y Hirscher (Escuela de Tubinga), introduce en la teología moral católica la impostación bíblica y el aliento cristocéntrico.<sup>7</sup> Este autor cree encontrar el principio arquitectónico (*Aufbauprinzip*) de la teología moral en el “seguimiento” de Cristo, como idea directiva capaz de dar forma a toda la ciencia y la vida moral. Tal es el concepto que desarrolla en el tercer tomo de su obra “Manual de la doctrina moral católica”, con la colaboración del filósofo Th. Steinbüchel, del psicólogo Th. Müncker y del sociólogo W. Schöllgen.<sup>8</sup>

El significado esta expresión, en contra de lo que podría esperarse, no lo toma Tillmann de la Escritura sino de la filosofía, asumiendo el pensamiento personalista de Max Scheler, y en particular, su estudio del “principio de ejemplaridad”.<sup>9</sup> Este autor analiza el mecanismo de la *identificación* en la vida moral, y sostiene que el mismo puede funcionar de dos maneras distintas: de un modo negativo, cuando produce una dependencia excesiva del referente, considerado como “jefe” (*Führer*); en cambio, adquiere un sentido positivo cuando apunta a un “modelo” (*Vorbild*). La maduración moral consiste en el paso de lo primero a esto último.

La identificación del “seguimiento” de Cristo con el concepto de Cristo-Modelo permite a Tillmann superar la impersonalidad de la ley

6. Entre otras propuestas para dotar a la moral de un principio teológico unitario, podemos mencionar: la *caritas* (O. Schilling), el reino mesiánico (J. Stelzenberger), la *sequela Christi* (F. Tillmann, R. Hofmann), Cf. S. PINCKAERS, *Les sources*, cit., 309-310.

7. Entre los comentarios a la obra de Tillmann puede consultarse: A. BONANDI, “Modelli di teologia morale...”, cit., 109-138; A. KLINGL, “Sequela di Cristo: un concetto di teologia morale?”, en K. DEMMER – B. SCHÜLLER (ed.), *Fede cristiana e agire morale*, Assisi, 1980, 87-98; G. PIANA, “La teologia morale e l'evento cristologico”, en *Rivista di Teologia Morale* 31 (1999) 481-485; M. VIDAL, *Nueva Moral Fundamental. El hogar teológico de la ética*, Bilbao, 2000, 136-138; 500-502.

8. F. TILLMANN (ed.), *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, vol. III, *Die Idee der Nachfolge Christi*, Düsseldorf 1934; vol. IV. ID., *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi* (2 tomos), Düsseldorf 1935. Las ideas fundamentales del manual han llegado al público de habla hispana a través de dos obras: *El Maestro llama. Explicación de la moral católica para laicos* (San Sebastián, 1956) y *Elementos de la moral católica* (San Sebastián 1959).

9. Cf. M. SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass. I. Zur Ethik und Erkenntnislehre* (Berna, 1957). Traducción castellana: *El santo, el genio, el héroe* (Buenos Aires, 1971).

moral, sin caer en el particularismo subjetivista. A la vez, por tratarse de una categoría mediadora entre lo universal y particular, el “modelo” no puede ser simplemente copiado sino que reclama una reinvencción creativa por parte del individuo. De esta manera, el seguimiento respeta, a la vez, la irrepitibilidad del Maestro y la identidad del discípulo, quien, sin embargo, no renuncia a inspirar en Aquél su comportamiento<sup>10</sup>. La moral cristiana adquiere así una nueva fuerza motivacional, ya que Cristo, en cuanto modelo, manifiesta toda la santidad y el amor de Dios, y es capaz de despertar las aspiraciones originarias de todo hombre, permitiéndole una respuesta que implique la totalidad de su persona.

Sin embargo, Tillmann no profundiza el significado bíblico del “seguimiento”, ni logra armonizar satisfactoriamente el papel de Cristo como modelo y como fuente de posibilidad de la vida cristiana. En su obra, como en la de sus continuadores (p.ej. R. Hofmann), esta expresión constituye una “intuición” sobre la centralidad de Cristo en la vida moral más que un concepto teológico en sentido propio<sup>11</sup>. Ello da lugar a la elaboración de nuevos modelos que acentúan bien la interpretación puramente ejemplar, bien la interpretación ontológica, fundada en la participación mística y sacramental.<sup>12</sup>

Desde una perspectiva más general, se puede decir que la obra de Tillmann está construida con material bíblico pero leído en su sentido inmediato, con escasa atención a los géneros literarios, y sin un particular esfuerzo hermenéutico. Es notable la ausencia de la reflexión antropológica, por lo cual temas como el cuerpo, las pasiones, la virtud, la ley, la conciencia, aparecen apenas esbozados, pese a estar abundantemente presentes en la Biblia. No es de extrañar el escaso rol que concede a la afectividad en la vida moral, y la recaída en las categorías de la manualística cuando debe encarar el tratamiento de la moral especial.

La renovación de la teología moral en sentido personalístico quedó en este autor sólo parcialmente lograda, ya que la insistencia en la centralidad en la persona de Cristo y a los valores no estuvo acompañada de una revisión complexiva y coherente de los presupuestos de la manualística.

10. Cf. G. PIANA, “La teología morale...”, cit., 482; A. BONANDI, “Modelli di teologia morale...”, cit., 119-120; A. KLINGL, “Sequela di Cristo...”, cit., 90-91.

11. Cf. A. KLINGL, “Sequela di Cristo...”, cit., 91-95.

12. Cf. G. PIANA, “La teología morale...”, cit., 484.

Veinte años más tarde, B. Häring retoma la doctrina de Tillmann (que conoce a través de su director de tesis, Th. Steinbüchel) con admiración, pero de un modo crítico.<sup>13</sup> En primer lugar, a su juicio, Tillmann había reducido el “seguimiento” de Cristo a su “imitación”, como “modelo” meramente externo o a referente de ejemplaridad ética. Cristo, en cambio, es la “persona” a través de la cual se entabla el *diálogo* entre Dios y el hombre. Nace de allí una comprensión dialogal y responsorial de la vida moral. En segundo lugar, Tillmann no había sabido romper con el esquema de la moral de deberes.<sup>14</sup>

Por último, tampoco cree necesario Häring encontrar *el* principio organizador de toda la disciplina, sino más bien utiliza las principales perspectivas que ofrece la Biblia (kairós, vocación, discipulado, ley de Cristo, Alianza, bienaventuranzas, etc.) y que convergen en la centralidad de la persona de Cristo, como orientación unificadora. En Él se integran tanto la doctrina moral del Reino de Dios (J. B. Hirscher) como la del seguimiento (F. Tillmann).

La expresión “La ley de Cristo”, tomada de Gal 6, 2 y título de su obra más conocida,<sup>15</sup> constituye una reconducción radical de la moral a la cristología: “la teología moral es un sector de la cristología”.<sup>16</sup> En él se expresa un decidido cristocentrismo material: “El centro, norma y finalidad de la Teología Moral cristiana es Cristo. Cristo en persona es la verdadera y auténtica ley del cristianismo, puesto que es Cristo su único Señor y Salvador. Por Él y en Él tenemos la vida: por Él y en Él tenemos la ley de esta vida”.<sup>17</sup> Por su parte, la perspectiva de la vida moral como “respuesta” a la llamada de Dios en Cristo alcanza su pleno desarrollo en su obra posterior *Libertad y Fidelidad en Cristo* mediante la categoría moral de “fidelidad creativa / libre”.

13. Para un estudio crítico de la obra de Häring: A. BONANDI, “Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo” (II), en *Teologia* 24 (1999) 206-243. Sobre las particularidades de su cristocentrismo, M. VIDAL, *Nueva Moral Fundamental*, cit., 126-128.

14. En el vol. IV de su obra, Tillmann había estructurado la moral especial en deberes para con Dios, para consigo mismo y para con los demás.

15. B. HÄRING, *Das Gesetz Christi. Moralthologie dargestellt für Priester und Laien*, HILL, Freiburg 1954. “La norma y el centro de la teología moral cristiana es Cristo. La ley de los cristianos no es otra cosa que Cristo mismo en Persona. Él solo es nuestro Señor, nuestro redentor. En Él tenemos la vida y por ello también la ley de nuestra vida”.

16. B. HÄRING, *Das Gesetz Christi*, cit., I, 99.

17. B. HÄRING, *Das Gesetz Christi*, cit., I, 1.

Estos esfuerzos constituyeron un paso adelante en la recuperación del carácter teológico de la ciencia moral. Sin embargo, los límites de estas propuestas eran claros. Por un lado, en ellas se refleja un cierto positivismo bíblico, por el cual se acumulan citas, sin disponer de los recursos metodológicos para una lectura hermenéutica de las mismas. Los textos eran agrupados en un capítulo introductorio que carecía de una vinculación orgánica con el resto de la exposición. El cristocentrismo moral fue concebido, en este primer momento, como un contenido más que como una perspectiva formal.

Por otro lado, se ha señalado su elevado formalismo y su escasa incidencia práctica. El seguimiento de Cristo se limitó al ámbito de las motivaciones y las actitudes de fondo, mientras que la universalidad del contenido era garantizada exclusivamente por la razón, a través de la ley natural.<sup>18</sup> Debido a ello, y aun sin proponérselo, estos autores traslucían un subliminal dualismo entre *ethos mundano* y *ethos salvífico*. Tampoco se lograba mediar adecuadamente entre el radicalismo del anuncio de Jesús y la situación de la libertad condicionada históricamente por la culpa, lo cual generaba una insuficiencia con relación a la dimensión existencial del conocimiento moral.<sup>19</sup>

### 1.3 El Concilio Vaticano II

El Concilio aporta para nuestro tema algunas expresiones genéricas pero de importancia programática. La visión cristocéntrica de la teología promovida por la Constitución *Gaudium et spes*, encuentra su aplicación a la teología moral en *Optatam totius* 16. Allí se dice que esta disciplina debe nutrirse más abundantemente de la Sagrada Escritura. El obrar moral del cristiano no se agota en el cumplimiento de un orden de derecho natural impersonal, sino en la respuesta a una llamada que parte de la persona histórica de Jesucristo. Precisamente, el documento exhorta a una renovación de la teología moral que manifieste más claramente “la altísima vocación de los fieles en Cristo”.

18. Si bien la obra de B. Häring representa un progreso en cuanto a la comprensión cristocéntrica de la ley natural, no logra evitar una cierta dicotomía entre el elemento personal de la motivación y el acto exterior concebido en términos objetivistas, dando lugar a un conflicto latente entre conciencia subjetiva y ley objetiva, cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, cit., 96.

19. Cf. K. DEMMER, *Interpretare e agire. Fondamenti di morale cristiana*, Milano 1989, 85. Sobre esta última cuestión, una de las más complejas y conflictivas de la teología moral actual, haré particular hincapié a lo largo del presente trabajo.

“Por primera vez el tema del seguimiento de Cristo aparece en un documento oficial de la Iglesia como tema fundamental de la teología moral y justamente se deja definir como el principio arquitectónico de la moralidad cristiana el cual es caracterizado por una estructura dialógica: toda la riqueza de la vocación cristiana a la salvación permea la praxis moral.”<sup>20</sup>

De gran relevancia para la puesta en práctica de este programa es la vinculación establecida por GS 22 entre cristología y antropología: Cristo es el “hombre perfecto” que revela al hombre su propio misterio. La cristología es, por lo tanto, el vértice de la antropología. De esta manera se sientan las bases para superar el cristonismo positivista de las primeras versiones de moral cristocéntrica, y el extrinsecismo teológico que no tiene en cuenta suficientemente la realidad del hombre y que puede condenar la fe cristiana a la irrelevancia.<sup>21</sup>

## 2. El cristocentrismo post-conciliar

La falta de una adecuada comprensión de las indicaciones conciliares que apuntaban a la importancia de la mediación antropológica entre fe y moral, llevó en los años inmediatos del post-concilio a un biblicismo exasperado, que desembocó, por reacción, en un escepticismo sobre la posibilidad de hallar en la Escritura algo más que orientaciones generales, parenéticas, sin incidencia directa en la praxis moral. Así, en lugar de la expresión “teología moral” se prefirió hablar de “ética teológica”, en la cual es la razón autónoma la que determina concretamente el contenido de las normas de acción.<sup>22</sup>

En una dirección diferente, algunos autores han buscado dar a la teología moral un fundamento no sólo bíblico, sino teológico, y más precisamente, cristológico. Estas propuestas pueden ser clasificadas según tres modelos, correspondientes a las tres modalidades con las que Cristo se vincula al universo concreto.<sup>23</sup> En efecto, Cristo, como centro del cos-

20. K. DEMMER, *Introduzione alle teologia morale*, Casale Monferrato, 1993, 16.

21. Cf. *Ibidem*.

22. Cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, cit., 114, ID., *Moral: entre la crisis y la renovación*, Barcelona 1996, 32.

23. Sobre la base del himno cristológico de Col 1,15-20, cf. G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo. Note storiche per un tema eterno*, Milano 1994, 11. Aquí sigo el desarrollo de L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, cit., 107-108.

mos y de la historia, puede ser visto como “causa eficiente”, mediante la cual (*diá*) todo ha sido creado; como “causa ejemplar”, en la cual (*en*) toda realidad encuentra su forma ideal originaria; y como “causa final” hacia la cual (*eis*) tienden todas las cosas. En base a esta triple consideración, podemos identificar tres modelos cristocéntricos básicos, fundados respectivamente en tres categorías: la categoría de *causa*, la de *norma* y la de *fin*. Alterando ligeramente el orden para dar más claridad a la exposición, comenzaremos por el segundo modelo.

### 2.1 *Cristocentrismo de la norma*

Estas propuestas se fundan en el concepto de norma, siguiendo la tendencia prevaleciente en la moral moderna, que considera la acción desde el punto de vista exterior (perspectiva de la tercera persona) definiendo la moralidad según la relación del acto exterior a la norma moral.<sup>24</sup> El concepto de norma puede recibir una caracterización personal y existencial, o ser revestido de otras nociones como “ejemplo”, “imitación” o “modelo” que amplían su significación, pero básicamente se persiste en un mismo esquema de fondo: la acción es considerada en su exterioridad y vinculada, con posterioridad, a un paradigma.<sup>25</sup>

Como parte de un movimiento de reacción proveniente de la dogmática frente a lo que se consideró como una “secularización de la moral cristiana” llevada adelante por los partidarios de la moral autónoma, reviste una especial importancia la propuesta cristocéntrica esbozada por Hans Urs Von Balthasar en las *Nueve tesis sobre la ética cristiana*.<sup>26</sup>

Este autor parte de la afirmación preliminar de que “el cristiano que vive de la fe, tiene el derecho de motivar su obrar ético a la luz de su fe”. Y siendo Cristo el contenido de la fe, “el cristiano realizará las opciones decisivas de su vida desde la perspectiva de Cristo”. En la primera tesis,

24. Por ej., D. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, Freiburg 1935, I, II, cap. III, a.1., n. 9, 67-68, para quien la moralidad es la cualidad accidental de un acto exterior, que deriva de su relación con la ley. Sobre la historia de este problema, S. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvaises. Histoire et discussion*, Paris, 1995, 20-63.

25. Cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, cit., 107.

26. H.U. VON BALTHASAR, *Nueve Tesis*, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, Madrid, 1998, 84-102. En la misma línea, J. Ratzinger, A. Scola, G. Chantraine, I. Biffi, entre otros. Otros intentos desde la dogmática son comentados brevemente en M. VIDAL, *Nueva Moral Fundamental*, cit., 122-123.

Cristo es presentado como “norma concreta”, como “imperativo categórico concreto”. Con ello el autor pretende enfatizar que no se trata de una norma formal abstracta, sino “personal y concreta”, y sin embargo, universal. Ello se debe a que Cristo ha vivido una existencia igual a la nuestra, y en ella ha realizado su obediencia eterna de Hijo a la voluntad del Padre. De ahí que la confesión central de la fe en Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, constituya también el principio teológico fundamental de la moral.

De esta manera, la relación con la norma es inmediatamente también relación con el autor de la norma, que se dona de modo personal, lo cual permite superar el peligro de abstracción y formalismo propio de las “éticas de la ley”. Por otro lado, este planteo supera la contraposición entre autonomía y heteronomía: en Cristo la ley se manifiesta como expresión de la voluntad del Padre y puede ser abrazada con amor, en una relación filial de obediencia. Así, toda la ley moral es reconducida a Cristo, ley viviente y personal, y la moralidad se manifiesta como la participación en el Espíritu de la obediencia de Cristo al Padre.<sup>27</sup>

La opción por la categoría de norma para expresar el cristocentrismo moral se entiende desde el contexto referido: el intento de hacer frente a las éticas de impronta kantiana. Sin embargo, ello impone a esta propuesta los límites propios de una moral de la ley: se sigue moviendo en el ámbito de la conformidad de los actos con la norma moral, sin entrar en la lógica propia de la racionalidad práctica. Debe ser tomada, pues, como una provocación de carácter “teológico” a una reflexión más específicamente “moral”.<sup>28</sup>

### 2.2 *Cristocentrismo del ser*

Frente a los cristocentrismos de la norma, que tienden a un extrinsecismo respecto del obrar moral, se desarrollaron otras propuestas fundadas en la categoría de “causa”. Con ellas la reflexión se remonta al plano metafísico, buscando definir el “ser en Cristo”, la ontología nueva que constituye causa eficiente del obrar cristiano. Ésta es la línea desarrollada por algunos moralistas de tradición alfonsiana, continuadores de B. Häring, también en polémica con los representantes de la moral autónoma.

27. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Nueve Tesis*, Tesis 2.

28. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, cit., 102.

D. Capone propone una fundación de la moral cristiana sobre la cristificación ontológica y sacramental.<sup>29</sup> Para este autor, la teología moral: “es la parte de la teología que, a la luz del misterio de Cristo, trata de la persona moral, en cuanto, llamada por Dios en Cristo, es constituida persona; la cual, en comunión ontológica y sacramental con Cristo resucitado, y con la fuerza del Espíritu, puesta en existencia dentro del mundo y de su historia, obra frutos de vida para el mundo, en la tensión escatológica de la historia de la salvación”.<sup>30</sup>

En la reflexión pre-conciliar, el sujeto de la moral era el hombre en cuanto capaz de producir actos morales y confrontarlos con la ley. En ello Cristo no tenía una influencia decisiva: constituía una motivación, un ejemplo, un legislador que agregaba para los bautizados preceptos específicos.

Capone propone otra impostación. Cristo no es una simple idea o ley. El cristianismo, antes de ser una doctrina, es la presencia de Cristo vivo y operante como fuerza para su Iglesia. Cristo es, ante todo, el Señor de nuestro *ser*: hemos sido creados en Él, y esa creación es ya en sí misma una *vocación* en sentido *sustancial*, que nos constituye como *personas*, capaces de responder al llamado de Dios. Esa personalización se profundiza al comunicarnos Cristo el don de la filiación divina y la redención que nos libera de la esclavitud del pecado. En esta simbiosis con Cristo, recibimos las energías naturales y sobrenaturales (sacramentales) para nuestra *existencia* en el mundo, animados por la confianza de que nuestro *existir* está sostenido por nuestro *ser* en Cristo.

Esta incorporación ontológica a Cristo, lo hace también Señor de nuestro *obrar*. Capone sostiene que la razón última del extrinsecismo que afectó tanto a la manualística como a la ética autónoma, se debe a la cosificación del obrar moral en actos aislados separados del ser profundo de la persona. Partiendo del adagio *agere sequitur esse*, este autor propone fundar la moral en la ontología de la persona, que en Cristo se ha convertido en una criatura nueva. La relación entre el indicativo de la gracia (“sois criaturas nuevas”) y el imperativo moral (“obrad entonces en novedad de vida”) no puede ser interpretado como una relación entre motivación trascendental y normativa categorial. Se trata más bien de una

29. D. CAPONE, *L'uomo è persona in Cristo*, Bologna 1973. Un buen comentario de esta obra, en el contexto de la amplia producción de este autor, puede encontrarse en M. DOLDI, “L'uomo è persona in Cristo. Nel pensiero di Domenico Capone”, en *Rassegna di Teologia* 39 (1998) 525-547.

30. D. CAPONE, *L'uomo è persona in Cristo*, 11.

transformación que tiene lugar en el plano del ser, y que se expresa existencialmente a nivel del obrar. La *vocatio* sustancial engendra lo que el Concilio sigue llamando *obligatio* (OT 16), pero que habría que entender, para desterrar toda connotación de heteronomía, como la *tensión interior* donada por la presencia del Espíritu Santo en el creyente, que lo hace capaz de diálogo filial con Dios.

El vínculo entre el plano del ser y del obrar es garantizado por la mediación de la conciencia. Ésta, en cuanto conciencia de ser “en Cristo”, se hace normativa en el encuentro con la situación concreta. Esta última no consiste en una pura convergencia de circunstancias diversas e insignificantes, sino que constituye un *Kairós*, una revelación de la llamada de Dios, una presencia de valores que manifiestan el Ser fontal que interpela al hombre. El acto moral es la respuesta concreta a esa llamada de Dios, y debe ser entendido en el contexto de ese diálogo. La conciencia realiza una síntesis creativa entre la objetividad de las exigencias del propio ser de “nueva criatura” y la subjetividad contextualizada en modo singularísimo a través de las circunstancias. De esta manera, sin negar el valor de las normas universales, Capone repropone el postulado alfonsiano del primado práctico de la conciencia.

Este “cristocentrismo del ser” es un claro paso adelante, en cuanto lleva a la elaboración de una antropología auténticamente teológica, presupuesto indispensable para la teología moral. Pero no logra superar plenamente el modelo anterior, ya que tampoco se adentra en el dinamismo del obrar y en la perspectiva de la razón práctica. Ello deriva, por un lado, en resultados demasiado genéricos que lo condenan a la irrelevancia en el plano de las normas de acción; y por otro, en la tendencia complementaria a confiar a la conciencia creativa las determinaciones normativas, con el consiguiente peligro de subjetivismo.<sup>31</sup>

### 2.3 *Cristocentrismo del obrar*

El límite del modelo precedente, por lo tanto, debe ser superado a través de una reflexión que se desenvuelva en el plano específico del obrar

31. Una crítica al concepto de conciencia en D. Capone puede verse en L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Roma, 1987, 218. La “reducción ontológica” de la acción, al no poder dar cuenta de su singularidad, termina dejando en manos de la conciencia la determinación de la acción concreta, cf. J. NORIEGA, *El camino al Padre*, en L. MELINA - J. NORIEGA - J. J. PÉREZ-SOBA, *La Plenitud del obrar cristiano: dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*, Madrid, 2001.

y de la razón práctica. Esta es la perspectiva del *sujeto*, que a través de sus acciones tiende a su realización personal. Ya no se trata, entonces, del punto de vista de la norma externa, ni el punto de vista metafísico de la causa ontológica, sino del *fin* que provoca el dinamismo práctico de la libertad. Ese fin, desde el punto de vista filosófico podemos definirlo en términos de “vida buena” (*eu-prasia*), y en términos teológicos, como la bienaventuranza, que es al mismo tiempo realización sobrenatural del hombre y glorificación de Dios.

La naturaleza trascendente y gratuita del fin último, a su vez, imprime a la moral cristiana un carácter personalista y responsorial, ya que la misma surge como respuesta al encuentro totalmente gratuito con Cristo. Este encuentro se revela como una promesa de plenitud inesperada, pero al mismo tiempo plenamente correspondiente al deseo humano. La respuesta a tal encuentro no puede ser otra que la conversión por la cual el obrar de Cristo es recibido en el obrar humano.

Nos hallamos aquí en el nivel propiamente moral. Cristo constituye el principio interior que mediante su Espíritu anima el obrar humano. “Se tratará de un «cristocentrismo del obrar» más que del ser, en el cual las principales estructuras de la acción (las facultades de la razón y de la voluntad, las pasiones, los hábitos y las virtudes, la ley y la gracia) son asumidas y transformadas por un nuevo principio formal”.<sup>32</sup>

#### 2.4 El cristocentrismo en *Veritatis Splendor*

Luego de haber analizado los principales modelos de cristocentrismo, conviene detenerse brevemente en el magisterio reciente sobre el tema<sup>33</sup>. La *Veritatis splendor* ha propuesto una visión de la moral de carácter no sólo cristológico, sino netamente cristocéntrico<sup>34</sup>. Narrativamente, esta opción está planteada desde el principio, al situar la pregunta moral en el contexto del diálogo de Jesús con el joven rico (Mt 19-16-21). A partir de este texto, el cristocentrismo moral es explicitado con la categoría del “seguimiento”:

32. Cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, cit., 108. Esta propuesta está siendo desarrollada por el autor como director del “Área Internacional de Investigación sobre el Estatuto de la Teología Moral fundamental”, instituida en 1996 por Mons. Angelo Scola en el Pontificio Instituto Juan Pablo II para Estudios sobre Matrimonio y Familia, en la Pontificia Universidad Lateranense.

33. Para no dilatar excesivamente la presente investigación, dejo de lado el *Catecismo de la Iglesia Católica* y la encíclica *Evangelium Vitae*, que también son relevantes en este tema.

34. Cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, cit., 180.

“Él mismo se hace Ley viviente y personal, que invita a su seguimiento; da, mediante el Espíritu, la gracia de compartir su misma vida y amor, e infunde la fuerza para dar testimonio del amor en las decisiones y en las obras (cf. Jn 13, 34-35)” (n. 15)

El ideal de perfección que presenta el capítulo I de la encíclica no es otro que la persona de Cristo y se realiza en su seguimiento: “El camino y, a la vez, el contenido de esta perfección consiste en la *sequela Christi*, en el seguimiento de Jesús” (n. 19). Ello define el aporte específico de la fe a la vida moral: “seguir a Cristo es el fundamento esencial y original de la moral cristiana” (n. 19).

Seguir a Jesús no es ante todo recibir sus enseñanzas o cumplir sus mandamientos, sino “adherirse a su persona” (n. 20). Las exigencias que de ello se derivan son expresadas con la categoría de “imitación”:

“Jesús pide que le sigan y le imiten en el camino del amor, de un amor que se da totalmente a los hermanos por amor de Dios: «Este es el mandamiento mío: que os améis los unos a los otros como yo os he amado» (Jn 15, 12). Este «como» exige la imitación de Jesús, la imitación de su amor” (n. 20, subrayado del texto)

Esta imitación no consiste en adecuarse exteriormente a un modelo, “una imitación exterior”, sino en “hacerse conforme a Él” (n. 21); una conformidad que tiene como referencia la concreta praxis histórica de Jesús, “el modo de actuar de Jesús, sus palabras, sus acciones...” (n. 20). Pero ello sólo puede acontecer como *gracia*, por la que el creyente es incorporado en la Iglesia:

“ella (la moral cristiana) consiste fundamentalmente en el seguimiento de Jesucristo, en el abandonarse a Él dejándose transformar por su gracia y ser renovados por su misericordia, que se alcanzan en la vida de comunión de su Iglesia” (n. 119)

Sin embargo, la afirmación más rotunda del cristocentrismo moral la encontramos en el n. 53:

“Él es el «Principio» que, habiendo asumido la naturaleza humana, la ilumina definitivamente en sus elementos constitutivos y en su dinamismo de caridad hacia Dios y el prójimo”

Cristo es el punto de referencia último y perfecto tanto de la ley antigua revelada a Israel como de la ley natural, el fin hacia el cual el hombre ha sido predestinado, y el criterio hermenéutico de todos los dinamismos humanos, naturales y sobrenaturales<sup>35</sup>. Por ello, la moral natural no podrá

35. Por ello, Cristo puede considerarse “la síntesis a priori universalmente normativa”, escatológica e insuperable, cf. H.U. VON BALTHASAR, *Nueve Tesis*, Tesis 2.1.

concebirse ya como una dimensión yuxtapuesta a la moral propiamente cristiana, sino como ingrediente de la “figura” integral de la misma.

Estas afirmaciones de la encíclica constituyen un reclamo de profundización del carácter teológico de la ciencia moral, la forma crística y trinitaria del don que está en el origen de la respuesta creyente, y la configuración eclesial de la vida de fe, con el fin de superar el extrinsecismo que caracterizó la manualística, y mostrar más adecuadamente la colaboración entre el obrar humano y el obrar divino en la realización del hombre. A ese desafío intenta responder L. Melina con su propuesta cristocéntrica.

### 3. Cristocentrismo de las virtudes (L. Melina)

L. Melina desarrolla un “cristocentrismo del obrar” entendido como participación en las virtudes de Cristo,<sup>36</sup> en respuesta a los dos desafíos fundamentales que el iluminismo ha presentado a la teología moral católica: el de la *universalidad* y el de la *interioridad* de la moral. El primero está expresado en el axioma de G. E. Lessing: “un hecho histórico singular no podrá nunca fundamentar una verdad universal”. En referencia al segundo, por su parte, se entendió que la fe como fuente de normas morales no podía tener sino un significado heterónimo sobre la vida moral, contrapuesto a la interioridad de la razón. El cristocentrismo moral podrá responder a estas objeciones en la medida en que demuestre su capacidad de integrar la razón en orden a un discurso universal (3.1), y se muestre apto para transformar desde dentro el dinamismo moral (3.2).

#### 3.1 Integración del momento racional en el cristocentrismo

La fase inicial del cristocentrismo moral, según hemos visto, se caracterizó por una aproximación puramente “material”, que introduce la referencia a Cristo como un contenido nuevo, o incluso como el único contenido, desembocando en un cristomonismo que no sólo se torna irrelevante en la práctica, sino que, al ser incapaz de iluminar la experien-

36. Puede verse una explicitación del concepto de “seguimiento” de Cristo como vida según las virtudes cristianas y principio de unidad de la ciencia moral en E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Elegidos en Cristo para ser Santos. Curso de Teología Moral Fundamental*, Madrid, 2000, 97-108.

cia moral concreta, se hace incomunicable en el plano natural. *El cristocentrismo moral debe concebirse, en cambio, de un modo formal, como un punto de vista sintético sobre el dinamismo del obrar cristiano.*

En segundo lugar, es preciso superar una visión intelectualista del conocimiento moral que desconoce el papel de la libertad en el conocimiento de la verdad<sup>37</sup>. Según esta concepción, el adagio *agere sequitur esse* es interpretado en el sentido de que un análisis metafísico de la naturaleza humana, conducido de modo especulativo, permite definir normas de acción. Pero dicho adagio expresa un principio ontológico, no gnoseológico<sup>38</sup>. El conocimiento del bien (moral, no ontológico) debe tener lugar de un modo *libre*; se trata de un conocimiento *original* que acaece en el contexto de una experiencia singular que el sujeto hace de sí mismo en el obrar. El bien moral, como fin adecuado de la libertad, no es conocido primero especulativamente para luego ser aplicado a la práctica, sino que es conocido en el seno mismo del obrar.

A partir de esta función del dinamismo de la libertad en el conocimiento moral, puede revalorizarse el tema de las *virtudes morales*, y en particular, de la *prudencia*, como hábito que perfecciona la razón práctica, ya que gracias a ellas el sujeto experimenta la atracción actual al bien verdadero, esencial para la “construcción” de la acción concreta. Se supera entonces el estrecho esquema post-tridentino constituido por el binomio ley-conciencia, que al considerar la acción exclusivamente en la perspectiva de lo lícito – ilícito, daba lugar a un extrinsecismo irreductible de la regla moral.

A su vez, si en el plano natural la prudencia perfecciona el funcionamiento de la razón práctica, desde el punto de vista teológico es la *sabiduría de Cristo*<sup>39</sup>, el don que orienta al hombre hacia el fin último, al

37. Esta visión es típica de la neo-escolástica, que para oponerse al peligro del subjetivismo, formula una “ética de la verdad sin libertad”, en la que la verdad moral es deducida de la metafísica, y que equivocadamente identifica con la moral de la tradición católica y de S. Tomás de Aquino. Este error ha sido ampliamente puesto de relieve en nuestros días (cf. W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg, 1980<sup>2</sup>; G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Roma, 1983; L. MELINA, *La conoscenza morale*, cit.; M. RHONHEIMER, *Ley Natural y razón práctica*, Pamplona, 2000).

38. Para un estudio de esta expresión salvando la autonomía epistemológica de la moral, J. J. PÉREZ-SOBA, “Agere sequitur esse?”, en L. MELINA - J. NORIEGA - J. J. PÉREZ-SOBA, *La Plenitud del obrar cristiano*, cit. 65-83.

39. “*Maxime sapiens et amicus*”, *STh* I-II, 108,4. Sobre Jesucristo como “sabio”: cf. B. PETRÀ, “Gesù, maestro di sapienza. Un “altro” approccio all’universalità etica del messaggio cristiano”, en *Rivista di teologia morale* 124/4 (1999), 487-493.

tiempo que ilumina las elecciones concretas, asumiendo y perfeccionando la prudencia. De este modo, la caridad produce una nueva integración de la prudencia y de todos los principios racionales del obrar, mostrando su cumplimiento último en Cristo.<sup>40</sup> La ley natural y la ley del antiguo Testamento, se manifiestan como anticipaciones parciales y profecías de la “ley viviente y personal” que es Cristo, en el cual aquéllas encuentran su hermenéutica definitiva.<sup>41</sup>

### 3.2 La integración del cristocentrismo en el dinamismo del obrar

Hemos reflexionado anteriormente sobre la importancia de la categoría de “fin” en orden al planteo de un cristocentrismo plenamente moral (*supra*, 2.3). Cristo mueve nuestra vida y es principio de nuestras acciones como fin amado y deseado. Esta afirmación puede ser desarrollada en dos direcciones.

En primer lugar, en diálogo con el personalismo, es posible definir una causalidad que no coincide con las tres que hemos aplicado hasta aquí para comprender el principio cristológico (eficiente, ejemplar y final): la *causalidad personal*, puesta de manifiesto por el personalismo metafísicamente fundado, como la forma singular del influjo sobre la libertad que tiene lugar en las relaciones interpersonales.<sup>42</sup>

En efecto, Cristo no nos mueve al modo en que el Primer Motor Inmóvil de Aristóteles mueve el cosmos, sino a través de una primera comunicación personal de su amor que suscita nuestra respuesta y provoca nuestro amor. Se podría reformular el axioma escolástico *agere sequitur esse*, ya mencionado, como *agere sequitur amari*. Esta causalidad personal, a su vez, puede asumir las otras, comenzando por la final, en una composición armónica y según la perspectiva propia del dinamismo moral.

40. Cf. VS 53: “Él (Cristo) es el «Principio» que, habiendo asumido la naturaleza humana, la ilumina definitivamente en sus elementos constitutivos y en su dinamismo de caridad hacia Dios y el prójimo”.

41. De este modo se asegura la unidad interna de la teología moral como disciplina científica, vinculando las exigencias morales racionales de universalidad, custodiadas por la doctrina tradicional de la ley natural, con la singularidad histórica de Jesucristo, “plenitudo legis”, cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell’agire*, cit., 93.

42. Este tema ha sido desarrollado por M. NÉDONCELLE, *Personne humaine et nature. Étude logique et métaphysique*, Paris 1963. Su aplicación para una renovada interpretación de la doctrina tomista, cf. J.-J. PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, “Amor es nombre de persona”. *Estudio de la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, Mursia 2001. Para un desarrollo de sus implicancias para la teología moral: L. MELINA - J. NORIEGA - J. J. PÉREZ-SOBA, *La Plenitud del obrar cristiano*, cit.

Una segunda dirección para el desarrollo del cristocentrismo del obrar apunta a la ética de la virtud. Se trata de redescubrir la perspectiva de la primera persona, la del sujeto que obra, el cual a través de la complejidad de sus dinamismos procura su verdadera plenitud<sup>43</sup>. Tal es la perspectiva que adopta explícitamente VS 78. En ella, las virtudes son vistas como los dinamismos intrínsecos que permiten asegurar el carácter excelente del obrar humano.

El discurso de la virtud, sin embargo, se desarrolla en un plano general, y necesita ser completado por la referencia al *obrar excelente*. El concepto de “acto”, en efecto, es más rico que el concepto de “virtud”, en cuanto estas últimas son disposiciones habituales al acto, pero no lo sustituyen. Se abre así una perspectiva para la integración de un tema vital en el cristocentrismo moral: las *bienaventuranzas*. Para S. Tomás, las mismas no son normas a seguir sino actos excelentes, por los cuales el hombre participa del mismo obrar de Cristo, y ya desde esta vida, aunque en un modo paradójico, se avecina a la beatitud final y goza ya de un anticipo de ella en la acción.

### 3.3 El punto de partida: la situación moral originaria

Colocarse en el punto de vista del sujeto agente significa individualizar las características de la *situación moral originaria*, cuya estructura *interpersonal* ha sido más claramente puesta de relieve en la teología moral reciente gracias a los aportes del personalismo<sup>44</sup>. En esta situación, el sujeto realiza una experiencia singular de cumplimiento, *anterior* a cualquier elección deliberada, en el encuentro con el otro, encuentro que contiene un germen y una esperanza de perfecta comunión interpersonal. Ella constituye un llamado a trascenderse a sí mismo en dirección al bien prometido. De allí surge el deseo que hace tender al hombre a la plenitud vislumbrada.

43. Entre las obras más importantes sobre el tema se encuentran G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Roma 1995; M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, Madrid 2000; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica. Il rapporto tra libertà e virtù*, Milano, 1988; P. WADDELL, *La primacía del amor*, Madrid, 2002.

44. Se puede comparar la descripción más clásica de G. ABBÀ, *Felicità*, cit., 28-29, con la de L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell’agire*, cit., 19-27.118-123; J.J. PÉREZ-SOBA, “Amor es nombre de persona”, cit.; y más brevemente en ID., “Presencia, encuentro y comunión”, en L. MELINA - J. NORIEGA - J. J. PÉREZ SOBA, *La plenitud del obrar humano*, cit., 345-377.

En el plano natural, podemos ejemplificar esto en la mirada de la madre hacia su hijo, que funda la posibilidad de éste de experimentarse como persona; en el plano sobrenatural, en la experiencia de la gracia, en la cual el encuentro con el amor gratuito de Dios suscita el deseo de amarlo.

Nace así el ideal práctico de la vida buena y feliz, en referencia a la cual los actos libres del hombre reciben su calificación moral, según sean dignos o indignos de él. Pero esta descripción genérica de la experiencia moral originaria, no podría mostrar su función de *medida* de los actos concretos, sin una adecuada mediación racional.

### 3.4 *Explicitación racional: el objeto moral*

Hemos dicho que el cristocentrismo moral debe plantearse como un cristocentrismo de las virtudes y del obrar excelente. Ahora bien, eso reclama una precisa doctrina de la virtud que esté radicada en principios racionales, de modo que aquella no se deslice hacia el convencionalismo cultural y al relativismo. Ello requiere una apropiada metafísica de la acción, y dentro de ella, una doctrina suficientemente diferenciada del objeto moral<sup>45</sup>.

Según VS 82 la moral bíblica de la Alianza y de los mandamientos, de la caridad y de las virtudes debe ser explicitada doctrinalmente mediante la doctrina del objeto moral:

“Sin esta determinación racional de la moralidad del obrar humano, sería imposible afirmar un orden moral objetivo y establecer cualquier norma moral determinada, desde el punto de vista del contenido, que obligue sin excepciones; y esto sería a costa de la fraternidad humana y de la verdad sobre el bien, así como en detrimento de la comunión eclesial” (*ibid*)

Ahora bien, según VS 78:

“Para poder aprehender el objeto de un acto, que lo especifica moralmente, hay que situarse en la perspectiva de la persona que actúa. En efecto, el objeto de un acto del querer es un comportamiento elegido libremente ... Así pues, no se puede tomar como objeto de un determinado acto moral, un proceso o un evento de orden físico solamente, que se valora en cuanto origina un determinado estado de cosas en el mundo externo. El objeto es el fin próximo de una elección deliberada que determina el acto del querer de la persona que actúa (subrayado del texto)

45. Cf. M. RHONHEIMER, *Ley natural*, cit., 71-73.

La referencia al objeto moral no tiene aquí la connotación objetivista que afectó a la manualística post-tridentina. El acto no es considerado en su *esse physicum* para luego ser definido moralmente por su relación trascendental a la norma. Por el contrario, en la perspectiva “de la persona que actúa” o de “primera persona” se privilegia el dinamismo intrínseco de la acción. Ello hace que las virtudes sean vistas como factores decisivos y principios esenciales del acto bueno, en cuanto inciden directamente en la dimensión finalista del obrar.

Cuando se habla de “bien moral”, se entiende ante todo el bien que es la persona misma que elige, es decir, el “bien de la persona”, en cuanto mediante sus elecciones se hace buena<sup>46</sup>. Esta bondad depende no sólo de la voluntad subjetiva de obrar bien, sino de la calidad de bien “verdadero” y no “aparente” de los objetos de su elección. Para alcanzar esta verdad, el camino no debe ser el de eliminar el sujeto con sus dinamismos (como ocurrió tendencialmente en la moral post-tridentina), sino el de poner las condiciones subjetivas para la percepción del verdadero bien. *Qualis unusquisque est talis finis videtur ei*. Estas condiciones no son sólo de naturaleza racional sino también afectiva; se trata de una connaturalidad con el bien que sólo es garantizada por la virtud, a través de la cual aquello que es bien “en sí” (*bonum simpliciter*) es percibido también como bien “para mí” (*bonum conveniens*).

“Por ello, como enseñan una vez más conjuntamente Aristóteles y Santo Tomás: “el virtuoso es la medida viviente del bien, porque lo que a él le parece bueno aquello que verdaderamente y en sí mismo es bueno». La razón de esto consiste en el hecho de que la afectividad humana, gracias a las virtudes, se preña de racionalidad y así reacciona frente a los bienes concretos según el orden que la razón ha impuesto allí, en ocasión de la experiencia de la plenitud de bien que le fue prometido”<sup>47</sup>

Los bienes percibidos en la situación práctica originaria según el orden de la razón, constituyen bienes para el sujeto humano como tal: los *finis virtuosos* que hacen buena la vida humana, constituyendo para ella un *telos* con valor normativo, que se impone como un orden debido en los movimientos del deseo y de las elecciones de la voluntad. Ya no hablamos de una regulación exterior de los actos para que se conformen a

46. Un desarrollo de la relación entre “bien de la persona” y “bienes de la persona” puede encontrarse en L. MELINA, *El actuar moral del hombre*, cit., 46-55; J.J. PÉREZ-SOBA, “La persona y el bien”, en L. MELINA - J. NORIEGA - J. J. PÉREZ-SOBA, *La Plenitud del obrar cristiano*, cit., 293-318.

47. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, cit., 121.

la ley o produzcan consecuencias mejores en el mundo, sino de una armonía que la razón introduce en las pasiones para poner el deseo humano en sintonía con su verdadero bien.

A través de esta concepción del bien moral es posible reasumir el tema de la felicidad como fundamento de la moral, en cuanto *beatitudo*, es decir, un ideal de plenitud y de vida buena, la única cosa que puede consistir en un fin en sí mismo para la razón.<sup>48</sup> Aquí no basta, como en la concepción moderna de felicidad (“happiness”), el estado de satisfacción subjetiva, sino que se requiere la rectitud de la voluntad, en el sentido de no querer nada malo. Y es precisamente el objeto moral el que permite distinguir entre verdadera y falsa felicidad.

### 3.5 Cristocentrismo moral y Trinidad

Hemos dicho que el cristocentrismo moral reclamaba una consideración trinitaria para no deslizarse hacia un cristomonismo.<sup>49</sup> Jesús, Hijo de Dios hecho hombre, remite siempre a la voluntad del Padre. La moral cristiana, teniéndolo a Él por modelo, es apertura a la voluntad del Padre, una “moral filial”. Y es el Espíritu el que nos concede la capacidad de vivir como hijos de Dios, transfigurando desde su interior el dinamismo de nuestro obrar. L. Melina reflexiona sobre esta contextualización trinitaria del cristocentrismo moral con ayuda de Santo Tomás y S. Buenaventura.<sup>50</sup>

1. El cristocentrismo de la *Suma Teológica* está implícito en la pneumatología, en cuanto es mediado por la acción del Espíritu sobre los principios del obrar. Cristo, que en la pneumatología tomista aparece como la fuente de la gracia del Espíritu y como el modelo exterior a imitar, es presentado en el tratado sobre la ley nueva del Espíritu como “*maxime sapiens et amicus*” (S.Th I-II 108, 4).

1.1. La idea de “amistad” subraya el carácter interpersonal de la moral, centrada en la relación con Cristo. Como hemos ya señalado, nos en-

48. Cf. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, cit., 58-62.

49. Para un panorama resumido de la impostación moral trinitaria desde la perspectiva que analizamos: J. NORIEGA, “El camino al Padre” y “Movidos por el Espíritu”, en L. MELINA - J. NORIEGA - J.J. PÉREZ-SOBA, *La Plenitud del obrar cristiano*, cit., 155-182; 183-200.

50. Cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, cit., 189. Otra aproximación al mismo tema: cf. M. VIDAL, *Nueva moral fundamental*, 1º parte, cap. 2: *La trinidad: fuente y meta de la vida moral cristiana*, 55-81.

contramos aquí con un presupuesto esencial de la vida moral cristiana: en su origen está el don de la amistad con Dios en Jesucristo.<sup>51</sup>

1.2. La referencia a la “sabiduría”, muestra la vinculación de la cristología con la sabiduría originaria del Padre, que se expresa en su *lex aeterna*, expresión de la sabiduría creadora, y que se comunica al hombre en la *lex naturalis*, la luz por la cual la razón natural participa de aquélla. Por otro lado, dicha referencia vincula la cristología al Espíritu, que comunica al hombre el don de la sabiduría, que da al hombre una connaturalidad con Dios, que le permite juzgarlo todo bajo su luz.<sup>52</sup>

En resumen, el cristocentrismo de la moral tomista de la *Summa* se inserta en el dinamismo del obrar respetando sus principios (virtudes, razón práctica, actos), gracias al don del Espíritu, que permite interiorizar su influjo a través de las virtudes y los dones. De este modo, la dimensión trinitaria de la referencia cristológica asegurar tanto la universalidad como la interioridad de la exigencia moral.

2. La moral de San Buenaventura, por su parte, es explícitamente cristocéntrica, y más aún, consiste en un “cristocentrismo de las virtudes”. En efecto, Cristo es el ejemplar de las virtudes.<sup>53</sup> El ideal moral del hombre no es otro que el de asimilarse a la figura cruciforme de la caridad divina (*cruciformitas*). Ello es posible gracias a la iluminación del Verbo encarnado, que no sólo nos alcanza a través de sus signos y de su doctrina, sino también a través de sus ejemplos.

Esta idea del modelo, que como hemos explicado, permanece siempre en cierta medida exterior al obrar moral, se hace interior a través del influjo del Espíritu. El Verbo inspirado consiente la participación íntima de las virtudes de Cristo<sup>54</sup>. Del encuentro con Cristo nace el “*incendium amoris*” por el cual “el amante se convierte en el amado”, el creyente se hace verdaderamente virtuoso. La virtud no es en la doctrina del santo franciscano un hábito debido al esfuerzo del hombre, sino una cualidad

51. Sobre la vinculación de esta perspectiva personalista con la vida trinitaria puede verse el n.7 de la Carta apostólica de JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, 15 de agosto de 1988, y su comentario por A. SCOLA, “Identità e differenza sessuale”, en PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etliche*, Bologna, 2003, 447-453

52. Sobre el don de la Sabiduría y su función en el dinamismo moral, J. NORIEGA, “*Guiados por el Espíritu. El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*”, Mursia, 2000.

53. “*Exemplar excitativum virtutum*”, S. BUENAVENTURA, *In III Sent.*, d.35, a.1, q.2, concl.

54. Cf. S. BUENAVENTURA, *In III Sent.*, d.34, q.1, a.1 (III, 737 a).

que Dios obra en nosotros, y por la cual nuestros actos se hacen proporcionados a nuestra vocación sobrenatural.

Esta referencia cristológica, y la concepción de las virtudes como don divino, obliga a una reformulación del significado y la jerarquía de las virtudes. El primado de la caridad (“madre” y “forma” de las demás virtudes) y de las virtudes teologales, cambia el significado complejo del organismo virtuoso y trae a la luz nuevas virtudes (humildad, obediencia, servicio (cf. Fil 2 y Jn 13), poniendo de manifiesto, en este nivel, el carácter específicamente cristiano de la moral.<sup>55</sup>

### 3.6 Cristocentrismo moral e Iglesia

Hemos dicho ya, en referencia a la situación moral originaria, que la libertad del hombre es precedida por el don de un encuentro personal. Desde el punto de vista teológico, podemos definir ese don como el amor gratuito de Dios, en el cual se radica, “mora”, la acción del cristiano (cf. Jn 15). Ahora bien, este amor que precede y funda la libertad como su “morada”, en la cual aquella puede desplegarse en plenitud, tiene una dimensión constitutivamente eclesial.<sup>56</sup>

Este amor que precede nuestro obrar debe ser interpretado en clave trinitaria. El Padre nos ha librado del poder de las tinieblas y nos ha trasladado al Reino de su Hijo, reconciliándonos consigo por la sangre de su cruz (Col 1, 13.20). Ello obedece al designio por el cual fuimos elegidos de antemano para ser hijos adoptivos por medio de Jesucristo (Ef 1, 5). Esta predestinación originaria a vivir “en Cristo” (*en Christoi*, Rom 6, 11) constituye el fundamento de nuestro obrar moral. Su contenido consiste en la participación en la imagen del Hijo, el Verbo encarnado, de modo que Cristo puede ser definido como “norma concreta del obrar moral”<sup>57</sup>. Por su parte, el Espíritu Santo obra la universalización de Cristo –norma personal y concreta, haciendo presente su persona y su obra a todos los tiempos y contextos culturales. A la vez, el Espíritu, al hacer posible la imitación concreta, personal e interior, impide que esta ley permanezca abstracta y general, con el peligro de devenir genérica y minimalista.

55. Cf. L. MELINA, *El actuar moral del hombre*, cit., 38-39; ID., *Cristo e il dinamismo dell'agire*, cit., 196.

56. Esta idea de morada se vincula a la etimología de “*ethos*” (con eta); y a la raíz antigua del concepto de “*eleutheria*”, en cuanto “estar o sentirse en la propia casa”, L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, cit., 209.

57. H.U. VON BALTHASAR, *Nueve Tesis*, cit., tesis n.2.

Pero el Espíritu no es sólo subjetivo: su obra se despliega también en la construcción y vivificación de la Iglesia, en la Sagrada Escritura, en los sacramentos, en la Tradición y en los ministerios: aquello que Balthasar llama “dimensión objetiva del Espíritu” (*Geistesobjektiv*).<sup>58</sup> En el Espíritu se realiza la unidad entre lo objetivo y lo subjetivo.

La moral cristiana, por lo tanto, tiene una configuración esencialmente eclesial. La incorporación “en Cristo” a través del bautismo es con-corporación con los hermanos de fe en la Iglesia, lo que implica el don de la conciencia del “nosotros” eclesial, según el modelo de la vida trinitaria. Esta dimensión se hace particularmente visible en el sacramento de la Eucaristía, del cual surge la Iglesia. Por él recibimos el don del mandamiento nuevo, que nos permite participar del obrar nuevo de Cristo. La pertenencia a la Iglesia se realiza por medio del signo eucarístico visible; la realidad del sacramento es la *caritas* eclesial. El acto eucarístico es el paradigma de todo el obrar cristiano, de modo que la moral cristiana debe definirse como moral eucarística.<sup>59</sup>

Ahora bien, la afirmación de que la Iglesia nace de la Eucaristía no es suficiente para comprender la relación entre ambas. En efecto, también es cierto que “la Iglesia hace la Eucaristía”. La Iglesia, como Esposa de la Cabeza y Madre del Cuerpo, está asociada gratuitamente a la obra de salvación de Cristo, en tanto que precede al creyente, generándolo a la fe y a la vida cristiana.

*Madre*, como María, la Iglesia continúa generando y educando a sus hijos en el camino de la vida cristiana, a través del don del Espíritu, que obra en su Tradición vivificante. Ello tiene lugar en un triple nivel: a través de la santidad, de los sacramentos y de la enseñanza (Escritura, Tradición y Magisterio). La Iglesia es el lugar del conocimiento moral, a través de una doble enseñanza: una interior, por obra del Espíritu, y otra exterior, por obra de la comunidad y sus ministros (cf. 1 Cor 12, 28; Ef 4, 11), a través de la predicación y de los ejemplos de vida santa.<sup>60</sup>

La relación entre Espíritu y ley en el ámbito de la Iglesia puede ser definido de la siguiente manera: en la presente fase de la historia de la sal-

58. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Theologik*, III, 292-339.

59. Cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, cit., 213; J.J. PÉREZ-SOBA, “Memoria eucarística del don de Cristo, alimento de la acción”, en L. MELINA - J. NORIEGA - J. J. PÉREZ-SOBA, *La Plenitud del obrar cristiano*, cit., 245-270.

60. Cf. En este último sentido, la comunidad cristiana puede definirse como “*Ecclesia morum regula*”, S. AGUSTÍN, *De moribus ecclesiae catholicae*, XXX, 62.

vación, la ley (entendida como instrucción exterior sobre el bien a realizar y el mal a evitar) es, al mismo tiempo, secundaria e insuperable.

La secundariedad de la ley se verifica a varios niveles. En la *lex naturalis*, el ordenamiento de la razón conforme a la ley eterna tiene primacía respecto de las proposiciones normativas que lo expresan.<sup>61</sup> En el Antiguo Testamento, el Decálogo debe ser entendido a la luz de la Alianza, don gratuito de Dios que compromete su fidelidad para con su Pueblo. Finalmente, en el régimen de la Nueva Alianza, lo que es específico y dominante (*id quod est potissimum*) es la gracia del Espíritu Santo, que nos es donada por la fe en Jesucristo, mientras que los elementos escritos y exteriores de la ley son secundarios y se refieren a la preparación para recibir tal gracia (*dispositiva*) o a las reglas de su ejercicio efectivo (*ordinativa ad usum*).<sup>62</sup> Entre el Espíritu y la ley se da una *polarización dinámica*, por la cual el Espíritu es llamado a tomar cada vez más claramente la iniciativa en la vida del cristiano, a modo de un “instinto”,<sup>63</sup> que hace cada vez más interior y espontánea la conformación de la libertad al bien, sin que ello permita prescindir de las prescripciones exteriores: en efecto, la gracia del Espíritu nos llega a través de la humanidad del Verbo hecho carne. La moral cristiana es una moral encarnada, que excluye todo antinomismo espiritualista.

Para concluir estos lineamientos básicos sobre la dimensión eclesial de la moral cristocéntrica, es necesario vincular la misma al concepto de “conciencia”, tema que desde la crisis suscitada por la *Humanae Vitae* ha sido debatido con particular intensidad. Santo Tomás, a partir de la supuesta derivación etimológica de “*cumscientia*” a partir de “*cum scire*” (“*cum alio scire*”, “*quasi simul scire*”),<sup>64</sup> caracteriza aquella como un saber junto con otros la verdad, con una verdad que tiene un carácter universal, y por lo tanto, común. Es comunión en la verdad con aquellos que buscan el bien. El juicio de conciencia, a la vez que expresa la subjetivi-

61. Dicha primacía se expresa en la distinción entre ejercicio *directo* y ejercicio *reflejo* de la razón práctica, cf. E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Elegidos en Cristo para ser santos*, cit., 330.

62. Cf. S.Th. II, 106,1c.

63. Cf. S. PINCKAERS, “L’instinct et l’Esprit au coeur de l’éthique chrétienne”, en C.-J. PINTO DE OLIVEIRA (ed.), *Novitas et veritas vitae. Aux sources du renouveau de la morale chrétienne*, Paris, 1991, 213-223.

64. Cf. S. Th., I, 79,13; *De Veritate* 17, a.1. Sobre la dimensión eclesial de la conciencia, cf. L. MELINA, *Moral: entre crisis y renovación*, cit., 83-103, en especial, 97-98; ID., *Cristo e il dinamismo dell’agire*, cit., 234-236.

dad en su nivel más íntimo y personal, es siempre, al mismo tiempo, universalizable, en cuanto se radica en aquello que en nosotros es objetivo y común. La conciencia conduce al hombre más allá de sí mismo: para estar seguro de no engañarse, él debe vivir en un intercambio continuo con los otros acerca del bien y de lo justo, en la comunidad de vida moral.

El nexo entre la conciencia y la Iglesia, consta de dos elementos estructurales esenciales: el primado interior de la inspiración por parte del Espíritu, y también la necesaria verificación e instrucción exterior de parte de la Iglesia en sus elementos sacramentales, magisteriales y disciplinares. Esta dimensión exterior, sin embargo, no habla a la conciencia “desde fuera”, en la medida en que es interiorizada por el mismo Espíritu, en la docilidad de la fe.<sup>65</sup> De este modo, debemos concluir que el nexo entre conciencia e Iglesia es intrínseco y dinámico. La “*communio* eclesial” es el lugar donde el individuo toma conciencia de su vocación, en diálogo con Dios y con los hermanos, y por lo tanto, el lugar donde, en un sentido teológico, se “personaliza”.<sup>66</sup> Adquiere así junto con la conciencia de su propia misión, la de los pasos adecuados para realizarla.

#### 4. Moral cristológicamente orientada (K. Demmer)

La propuesta de K. Demmer se presenta como una alternativa al modelo cristocéntrico. Para este autor, dicho paradigma moral ha fracasado, ya que pese a constituir una justa reacción frente a las deficiencias de la moral pre-conciliar, ha caído en el formalismo, y en una radicalidad sin mediaciones, que lo alejó irremediadamente de la praxis moral concreta. Estos resultados negativos son consecuencia de la incapacidad estructural del cristocentrismo en sus diferentes versiones, debida a la carencia de una explícita mediación entre cristología y antropología. Es preciso, entonces, ir más allá de este paradigma, y preguntarse por la *autoconciencia normativa*, la imagen de humanidad plenamente realizada, que caracteriza al creyente en Jesucristo. Con ese fin, Demmer profundiza en el concepto de razón moral y procura sentar algunos presupuestos

65. Sobre la virtud de la “*docilitas*” (S.Th. II-II, 49,3) interpretada bajo el concepto ignaciano de “vergüenza”, cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell’agire*, cit., 252-254.263-265.

66. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, III, “Las personas del drama: el hombre en Cristo”.

metodológicos imprescindibles para la formulación de una “moral cristológicamente orientada”.<sup>67</sup>

#### 4.1 Autonomía e historicidad de la razón moral

Demmer parte de la afirmación de que la razón moral es *autónoma*. Ella es capaz de percibir la fuerza vinculante absoluta de la exigencia moral, y por consiguiente, es capaz de fundarla. Ahora bien, el contenido de la exigencia moral no es inmediatamente inteligible en todos sus aspectos particulares, porque tal conocimiento reclama un esfuerzo de interpretación de las condiciones históricas en que se despliega el obrar. Hablamos entonces de autonomía en un sentido *relacional*.

Las condiciones históricas del obrar moral, por su parte, son interpretadas por el creyente a la luz de su autoconciencia de tal, de su identidad, en cuanto la fe le brinda una idea de vida plenamente realizada, un conjunto de implicaciones de sentido que aquél busca realizar en su obrar. La mediación entre fe y moral no es, por lo tanto, directa sino comprensiva, hermenéutica, ya que la fe brinda al creyente una nueva auto-comprensión, la cual origina sucesivamente consecuencias morales. Esta nueva auto-comprensión parte de una mutación de las condiciones trascendentales en que se arraiga su razón moral, una nueva pre-comprensión.

Esto nos lleva a considerar el tema de la *historicidad inmanente* de la razón moral. La historia no es una sucesión de eventos yuxtapuestos, sino “un tiempo comprendido, interpretado y gobernado a la luz de una finalidad”<sup>68</sup>. La historia no es una categoría cosmológica sino antropológica. Esto no significa negar la existencia de la razón moral o la ley natural como tales, sino señalar que sus exigencias objetivas son descubiertas y actuadas históricamente. La fe en Jesucristo implica una opción antropológica que irrumpe en el diálogo histórico entre concepciones antropológicas de fondo y de concepciones éticas finales.

Ahora bien, la historia no es sólo un evento de comprensión y de interpretación, sino también un “evento de libertad”, una riesgosa liberación de las coerciones de la culpa humana. La libertad, entendida como potencialidad para el bien, tiene su historia:

67. K. DEMMER, *Interpretare e agire*, cit., 77-82.

68. K. DEMMER, *Interpretare e agire*, cit., 79

“La justa impostación de esta problemática es entonces: ¿qué fuerza de libertad es donada al creyente? ¿Recorre ella también una historia, sea en la vida de la comunidad salvífica eclesial sea en la vida del individuo? ¿Qué consecuencias se derivan de ello para la corrección del obrar? ... Naturalmente existe una estructura racional de lo real. Pero lo que se entiende por ella no es establecido a priori sino con-determinado por la libertad”<sup>69</sup>

Por su parte, el proceso por el cual la luz de la fe alcanza la vida moral del creyente por mediación de su autoconciencia, constituye una base para la comunicación con el no-creyente. Dicha comunicación, en efecto, debe entablarse a nivel de sus respectivos proyectos antropológicos, en la esperanza de poder acrecentar progresivamente el ámbito de coincidencias.

En suma, para este autor el evento particular de la salvación en Jesucristo y la universalidad de la razón moral deben ser mediados a través del pensamiento. Las implicaciones antropológicas reconocidas en la fe llevan en sí una pre-comprensión, relevante no sólo para el contenido, sino también para la forma de la moral.<sup>70</sup>

#### 4.2 La tarea de la hermenéutica

La historicidad de la razón moral y de la ley natural comporta la necesidad de una hermenéutica. En el ámbito de la teología moral, la hermenéutica es “el arte de la comprensión a través del abismo del tiempo”,<sup>71</sup> distinta de la “explicación” reservada al ámbito de las ciencias exactas.

En primer lugar, la hermenéutica se presenta como un método dirigido a interpretar un texto o un evento del pasado según determinadas reglas científicas. Este método aborda el contexto, sea entendido como el conjunto de factores contemporáneos que influyen en la *mens auctoris*, o bien, en un sentido más amplio, como la ante-historia del texto. Hasta aquí la pregunta fundamental es: ¿qué quería decir el autor?

A su vez, el texto pone en movimiento una post-historia. El intérprete no entra nunca en contacto directo con el texto del pasado, aisladamente considerado, sino que dicho contacto resulta mediado a través de la historia de las consecuencias. De este modo, se intenta reconstruir la

69. K. DEMMER, *Interpretare e agire*, cit., 81.

70. Piénsese en la incompatibilidad de la moral cristiana con una ética utilitarista o una ética puramente formal del deber.

71. K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes*, cit., 84.

génesis de una entera tradición, de la cual el texto individual es parte integrante. Aquí, la pregunta que guía al hermeneuta es: ¿cuáles son las instancias fundamentales que dirigen y guían el desarrollo de esta tradición?

Lo que se busca lograr a través de estas preguntas es la “fusión de horizontes”. El intérprete no permanece en una actitud pasiva ante su objeto, sino que da su contribución activa aportando su problemática e interrogantes a la tradición. De esta fusión nace la novedad histórica, ya que la tradición no pre-contiene desde siempre las soluciones del presente, sino que el presente, en cuanto arraigado en el pasado, es creativo.

Además de ser un método, la hermenéutica es, en segundo lugar, una teoría de la comprensión (H. G. Gadamer). El objetivo principal de dicha teoría es echar luz sobre las estructuras y las leyes que rigen y determinan la comprensión, en tanto sujeta a la propia e intrínseca historicidad. En este punto no basta indagar en la dialéctica entre texto y contexto, sino que es preciso una “hermenéutica de lo profundo”,<sup>72</sup> sacando a la luz todos los factores interiores y condicionan la percepción y la consiguiente argumentación moral. Nos referimos a la visión antropológica subyacente, y al modo en que la fe impacta en ella. Ello nos permite poner en evidencia los criterios que legitiman y fundan nuestro discurso moral, y hacerlos ingresar en nuestro proceso de comunicación para que sean accesibles a nuestros interlocutores.

Queda así delineado el programa que persigue la hermenéutica en la teología moral:

1. Reconstruir la génesis de una norma en cuanto texto, para comprender mejor su significado, penetrando progresivamente en la dialéctica del texto y sus sucesivos contextos históricos, con el fin de determinar las exigencias de una obediencia sensata a la norma;
2. En el nivel de la teoría de la comprensión, revelar los presupuestos interiores que condicionan el discurso normativo, sin pretender sustituir la percepción moral, sino haciéndola más traslúcida.

La hermenéutica moral parte de la convicción de que el Absoluto es aferrable a través de la historia y no más allá de ella. Por tal motivo, el autor se opone a lo que denomina “absolutismo moral”, el cual alega la exis-

tencia de principios absolutos e inmutables, sin percibir que más allá de la invariabilidad de sus proposiciones nocionales, los mismos experimentan cambios en su puesta en práctica. Precisamente, la hermenéutica procura captar estos cambios y tenerlos bajo control.

### 4.3 Implicaciones antropológicas de la fe

Teniendo en cuenta estos presupuestos, Demmer invita a liberarse de la expectativa irrealista de encontrar en la Sagrada Escritura, y en particular en el Nuevo Testamento, un *ethos* específico en el nivel de las normas categoriales. La especificidad que aporta la Revelación consiste en un horizonte dominante de sentido y de intencionalidad, que ejercita su historia de las consecuencias sobre la comprensión y aplicación interpretativa de los contenidos categoriales.

La fe, en efecto, aporta un sistema de coordenadas o *implicaciones antropológicas*,<sup>73</sup> un conjunto de nociones abiertas, aptas para el desarrollo hermenéutico. Por ejemplo: la doctrina de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios (Gen 1, 26) pone el fundamento de la dignidad indestructible de la persona, sustraída a cualquier disposición arbitraria. No es que esta verdad no pueda ser conocida por la sola razón, pero la fe la revela en su última profundidad, a partir de lo cual la razón moral va descubriendo progresivamente sus alcances. Otro ejemplo puede ser la teología de la historia: la revelación en cuanto evento histórico particular confiere un sentido definitivo e indestructible a la historia del hombre, de modo que el creyente sabe que no hay situación histórica que pueda ser considerada como privada de sentido. La Encarnación, por su parte, pone un fundamento de insuperable radicalidad a la igualdad y fraternidad entre los hombres: si Dios se ha hecho igual a los hombres, los ha hecho iguales entre sí. El vértice de esta consideración se alcanza en el evento de la muerte y resurrección del Señor: la muerte deja de ser para el creyente una catástrofe definitiva, para significar el tránsito a la gloria celeste. Ello le permite abrazar la muerte al término de la propia vida con serenidad y confianza. El juicio final subraya la provisoriedad y relatividad de todo juicio humano, y estimula a buscar modos de evitar los juicios definitivos

72. K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes*, cit., 86.

73. Concepto desarrollado en el ámbito de la teología trascendental por K. Rahner: se puede hablar de Dios sólo si contemporáneamente se habla del hombre, la teología se elabora en el horizonte de la antropología, cf. K. DEMMER, *Introduzione alla teologia morale*, 46-48.

(ej. abolición de la pena capital). La doctrina de la justificación gratuita, por su parte, genera actitudes de gratuidad hacia el prójimo. El funcionamiento de la razón moral dentro de este marco de implicaciones antropológicas de la fe da a la moral cristiana una fisonomía inconfundible.

Ahora bien, la salvación cristiana se comprende en el nivel de la “*natura sanata*”. La naturaleza humana, en su condición concreta, se encuentra sujeta a la conflictualidad de la historia, y de modo particular, a la concupiscencia, en cuanto “existencial negativo”. En esta perspectiva, la mente renovada del cristiano se hace capaz de mejorar el estado actual del conocimiento moral, y de superar las constricciones de la historia descubriendo mejores alternativas de acción. Es preciso para él colocarse en la perspectiva de un progresivo mejoramiento. “La naturaleza humana normativa es aquella plenamente reconciliada”.<sup>74</sup>

Los ejemplos que hemos citado ilustran la estrecha relación entre teología y antropología, y permiten comprender la autoconciencia del creyente como lugar de la reflexión moral. En particular, como ya hemos dicho, existe una íntima unidad entre cristología y antropología: Cristo es el hombre perfecto (GS 22). Sobre algunas de las implicancias morales de esta verdad trataremos a continuación.

#### 4.4 *Cristología narrativa y especulativa*

La reflexión general sobre las implicaciones antropológicas de la fe debe ser profundizada ahora en el ámbito específico de la cristología. Aquí sólo podemos hacer referencia a algunas líneas básicas.<sup>75</sup>

1) Comencemos por algunas notas de cristología *narrativa*. Ésta se refiere no a los misterios centrales de la Encarnación, Muerte y Resurrección de Jesús, sino a los eventos y gestos de su vida, y a su predicación. A través de ellos es posible descubrir la autoconciencia de Jesús, de su filiación e intimidad únicas con el Padre celeste. Esta “*mens*” completamente original, a través de la comprensión e interpretación de la comunidad eclesial, se pone al alcance del cristiano, que por su fe entra a participar de dicha intimidad. Citaremos dos rasgos característicos de aquélla: su modo de situarse frente a la Ley y a las expectativas mesiánicas de su tiempo.

74. K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes*, cit., 122.

75. Cf. K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes*, cit., 20-48, y algo resumidas en id., *Interpretare e agire*, cit., 104-124.

En el Antiguo Testamento la ley no es sólo un conjunto de normas y prohibiciones, sino el signo de la presencia salvífica de Jahveh en medio de su pueblo. Sin embargo, pesaba sobre la Ley una incapacidad para superar el mal de raíz. Ella sólo podía resistir el mal imperante en el mundo, como un dique que limita un espacio para el bien. Por su parte, la casuística, prolongando esta función de resistencia de la ley, buscaba determinar el grado posible de abnegación que se le puede exigir al individuo limitado en sus fuerzas.

En este contexto, el Sermón de la Montaña constituye una crítica de la ley en el sentido de su superación. En él es puesta en cuestión la función de la ley como resistencia contra el mal: del discípulo de Jesús se exige la fuerza para prevenir creativamente el mal, y contraponerle la alternativa mejor que rompa con el círculo vicioso de la historia<sup>76</sup>. Los ejemplos extremos, empleados como ilustración, ponen en evidencia la indómita seriedad de dicha exigencia. La motivación de fondo reside en la misericordia incondicionada e ilimitada de Dios. Entregándose a ella, el creyente alcanza una nueva fuerza de libertad que le permite una nueva estrategia de discernimiento y de acción.

Otro tema relevante en este contexto es la progresiva purificación de las expectativas mesiánicas veterotestamentarias, que alcanza su punto culminante en la tendencia anti-apocalíptica del anuncio de Jesús. En éste, el reino mesiánico asume un significado trans-político. No es ya una manifestación avasallante del poder divino que justifica a sus fieles a la vista del mundo, sino una realidad que se hace presente misteriosa y progresivamente en la experiencia de dolor, de impotencia y de servicio, para manifestarse plenamente al fin de la historia.

En resumen, tanto en relación a la función de la Ley, como a la forma de aparición histórica de la salvación mesiánica, la historia de Jesús comporta un cambio radical y en ella se delinean las estructuras de una nueva teología de la historia, que supera las rígidas concepciones salvíficas ligadas a un cumplimiento intra-histórico.

2) La relación entre verdad moral y el evento-Cristo se instaura también en el nivel de la cristología *especulativa*. En ella se delinean los primeros contornos de una reflexión sistemática. En el Nuevo Testamento exis-

76. Esto se ve particularmente en las antítesis secundarias, que van más allá de la ley, a diferencia de las primarias, orientadas a radicalizarla, cf. K. DEMMER, *Interpretare e agire*, cit., 95.

te una multiplicidad de aproximaciones cristológicas que se completan recíprocamente y que no son reductibles entre sí. Aquí simplemente señalo algunos aspectos particularmente significativos para la teología moral.

La cristología joanea, cuya finalidad es anti-gnóstica, subraya la verdadera humanidad del Logos eterno hecho carne (Jn 1). En esta perspectiva se coloca la relación entre la cuestión de Dios y la de Cristo: su filiación es única; a través de Cristo se abre el acceso a Dios (Jn 14, 9), ver a Cristo es ver al Padre. A partir de ello se delinean los primeros contornos de una antropología teológica en perspectiva cristológica. La historia asume la forma de una cristofanía: toda situación histórica particular recibe su significado de la presencia de Cristo en ella.

Ulteriores elementos son aportados por la cristología paulina. Cristo es el fin de la ley (Rom 10, 4). Se concluye así el drama del hombre bajo la ley (Rom 5-7), salida formulada a través del anti-concepto “ley de Cristo” (Gal 6, 2). Cristo muerto y resucitado reina en el cristiano, y la consecuencia de ello es la novedad de vida (Rom 6, 1-5). En lo que respecta al obrar moral, la teología paulina instaura un nexo entre el indicativo de la nueva condición del cristiano y el consiguiente imperativo (Gal 5, 25). La nueva base cristológica de la ley permite afirmar la abolición de esta última como vía de salvación, sosteniendo al mismo tiempo la importancia de las buenas obras (Rom 8-11).

#### 4.5 Repercusión de la cristología en la teología moral

A continuación, Demmer analiza el modo en que estas líneas de cristología, tanto narrativa como especulativa, influyen en la teología moral.

1) En primer lugar, ¿qué influjo histórico ejerce la cristología narrativa en la comprensión y la praxis moral del creyente? Ciertamente ese influjo es de tipo *formal*, pero al mismo tiempo produce efectos importantes para el contenido.

“En Jesucristo son modificados los presupuestos antropológico-trascendentales de la inteligencia y de la praxis moral. El creyente es puesto en la condición de transformar desde el interior las condiciones histórico-conflictuales de su inteligencia como de su conducta, porque ya ha sido transformado precedentemente por su participación en la relación con Dios propia de Jesús.”<sup>77</sup>

77. K. DEMMER, *Interpretare e agire*, 105.

Una actitud de esperanza permite al creyente abandonar, en la dirección de su conducta, la estrategia de evaluación propia de la ley, que se limita a resistir el mal, y con ello pone límites a la realización del bien.

Ello, a su vez, no puede dejar de tener repercusiones en la formulación e interpretación de las normas. Estas constituyen “valoraciones coaguladas” que indican el standard de corrección de una determinada comunidad, que tiene en cuenta los límites que surgen de la conflictualidad de la historia, y en particular de la culpa, pero están abiertas, a su vez, a mejores alternativas de acción. La renovada auto-comprensión del creyente le permite captar un plus cualitativo en su inteligencia moral, que lo habilita para mejorar los standards de valoración y acción concreta.

Claro está que esta “contra-historia” no escapa a las leyes de la historicidad, ya que las mejores alternativas se van delineando sólo de modo gradual, y a través del testimonio de las “élites éticas”, para ir logrando progresivamente un cambio en la conciencia dominante. Aquí sólo podemos mencionar algunos paradigmas a través de los cuales la teología moral asume este proceso de liberación, contribuyendo al progreso del sujeto moral:

- a) La *casuística*.<sup>78</sup> Ésta acumula la experiencia acerca de las posibilidades y los límites de la libertad, y pone a disposición dicho saber para iluminar lo posible y razonable en una situación imaginada, determinando el grado de empeño exigible y protegiendo contra un rigorismo destructivo. Pero al mismo tiempo, trata de ampliar los confines del empeño moral, abriendo a standard más elevados de valoración.
- b) La *cooperación*.<sup>79</sup> Se refiere a las situaciones conflictivas a las cuales es expuesto el individuo en el seno de la sociedad pluralista. La inevitabilidad de la cooperación constituye una continua provocación a la salvaguardia de la propia identidad moral. Sólo una valoración que tiende hacia standard mejores permite superar la alternativa de la resignación total, o de la renuncia purista a la construcción del mundo.

78. Cf. K. DEMMER, “Erwägungen über den Segen der Kasuistik”, en *Gregorianum* 63 (1982) 133-140.

79. Cf. K. DEMMER, “Der Anspruch der Toleranz. Zum Thema «Mitwirkung» in der pluralistischen Gesellschaft”, en *Gregorianum* 63 (1982) 701-720; ID. “Cooperación”, en H. ROTTER- G. VIRT, *Nuevo Diccionario de moral cristiana*, Barcelona, 1993, 90-94; ID. “Compromiso”, *ibid.*, 69-71.

- c) La *epikeia*.<sup>80</sup> En la raíz de los paradigmas anteriores se encuentra la *epikeia*, orientada en sentido histórico-salvífico. La misma no vale sólo para la ley positiva, sino que es posible una transferencia sensata a las normas de la ley moral natural. Las situaciones de conflicto decisional pueden constituir una invitación a la reelaboración de normas hasta entonces retenidas como válidas, cuando su interpretación tradicional ha perdido su valor funcional, y reclama por tanto, una mayor diferenciación. De este modo, la *epikeia* libera al sujeto moral de las exigencias presuntas (que no tienen presentes los límites de los condicionamientos históricos), para orientarlo hacia las exigencias reales, que interpretan adecuadamente las perspectivas de actuación que surgen de la evaluación de las situaciones conflictuales.

Por otro lado, ya que las normas de acción, debido a su inevitable abstracción, dejan un cierto margen de libertad de aplicación, corresponde también a la *epikeia* descubrir estos espacios de libertad y el modo en que deben ser aprovechados, conectándose así con el discernimiento de espíritus.

La tendencia anti-apocalíptica del anuncio de Jesús debería redundar, en el creyente, en una actitud de “responsabilidad crítica”. Allí donde una concepción reductiva del mundo y de la historia asignan a lo político una función que no corresponde a sus reales posibilidades, la responsabilidad consistiría en desenmascarar tal optimismo salvífico. Frente a la tendencia de lo político a reforzar, incluso involuntariamente, los condicionamientos históricos de la culpa, la responsabilidad significa bregar por la superación de estos últimos, delineando adecuadamente los fines de la acción política y procurando una mejor adecuación de los medios empleados<sup>81</sup>, así como brindando un testimonio orientado a modificar en el largo plazo la conciencia dominante.

80. Cf. K. DEMMER, *Interpretare e agire*, cit., 61-66.110-111; G. VIRT, “Epiqueya y autodeterminación moral”, en D. MIETH (ed.), *La teología moral ¿en fuera de juego?*, Barcelona, 1995, 229-249. En una posición radicalmente contraria, R. LUÑO, “La epiqueya en la atención pastoral de los fieles divorciados vueltos a casar”, en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Sobre la atención pastoral de los divorciados vueltos a casar. Documentos, comentarios y estudios*, Madrid, 2000, 81-96.

81. Un interesante tratamiento del tema de los fines y los medios en política: cf. J. MARITAIN, *El hombre y el Estado*, Buenos Aires, 1984, 69-113.

2) Para comprender la influencia de la cristología *especulativa* sobre la teología moral, es preciso recordar que la fe y razón ejercen un recíproco influjo histórico<sup>82</sup>, a través de las implicaciones antropológicas. La concreción de estas últimas, que según hemos visto ya revisten un alto grado de abstracción, requiere, por un lado, la explicitación de su contenido y, por otro, su aplicación a las cambiantes circunstancias externas. ¿Cómo plantear una hermenéutica adecuada para esta empresa?

La historia del Pueblo de Dios es una teofanía, ya que a la luz de la concepción vigente de Dios se interpretan y organizan los eventos de la historia. En Jesús, a su vez, la historia universal y personal se convierte en una cristofanía: bajo la luz de una antropología cristológica, el curso de los acontecimientos puede ser interpretado en su sentido definitivo. Para el cristiano, más allá del curso factual de los eventos, la vida tiene un sentido accesible e indestructible, lo cual le permite adoptar frente a ella una actitud de serena confianza. Así se hace posible la historia como categoría cristológico-antropológica.

Esta experiencia confiada de sentido se concreta particularmente en la *elección de vida* irrevocable.<sup>83</sup> Ella, aunque está en manos de nuestra responsabilidad, no excluye lo imponderable y no planificable. Querer negarlo significaría desconocer la limitación creatural de la inteligencia y de la libertad, e incluso la posibilidad de su ruptura en virtud de la culpa. Sin embargo, el cristiano no cede ante el miedo al fracaso, porque su elección de vida lleva en sí una promesa de cumplimiento. Aquella va madurando a través de las vicisitudes históricas por medio continuas reinterpretaciones, hasta hacerse vocación, en un proceso de progresiva clarificación histórica. Sus motivaciones profundas deben inspirarse en el talante de los carismas cristianos: es la fascinación, y no la fidelidad formal, lo que debe estar en su raíz. En la elección de vida se funden en una unidad, de modo paradigmático, el *ethos* salvífico y el *ethos* mundano.

La *muerte* constituye el último y decisivo desafío a la auto-comprensión normativa del creyente. Ahora bien, sobre la base de la identidad histórica entre el Jesús pre-pascual y el Cristo post-pascual, la muerte ha perdido el carácter de catástrofe moral. Ella ya no cuestiona al cre-

82. Una “mayéutica recíproca”, cf. K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes*, cit., 50.

83. Cf. K. DEMMER, “Die unwiderrufliche Entscheidung. Überlegungen zur Theologie der Lebenswahl” in *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* (1974/3) 392-398; Id., *Christi vestigia sequentes*, cit., 266-272.

yente sobre la utilidad del propio compromiso. Para él no existe el tiempo perdido. Por ello no es preciso para él elegir entre la muerte y la vida consideradas en su aislamiento: en la conciencia y el proyecto de vida del creyente ambas se reconcilian.

Estas consideraciones, forzosamente fragmentarias, son útiles, sin embargo, para mostrar el modo en que las implicaciones antropológicas de la fe generan un contexto dominante de intencionalidad. El mismo se caracteriza por su simplicidad y desarticulación, pero precisamente por ello es capaz de comunicar al conjunto de la vida unidad y dirección. Estos correlatos antropológicos brindan, de ese modo, las claves hermenéuticas para la concretización del discurso racional normativo.

#### 4.6 Dimensión eclesial de la verdad moral

La experiencia moral de todo hombre y, en particular, la auto-conciencia del creyente, llevan implícita una estructura comunicativa. Esta nace de la especificidad de la verdad moral, que no es reductible al paradigma de la verdad de hecho. “El consenso entra en la constitución de la verdad moral”:<sup>84</sup> la razón busca, descubre y constituye la objetividad del vínculo moral a través de un proceso que se desarrolla y es llevado adelante en común. En el caso de la moral cristiana, el sujeto de dicho proceso es la comunidad creyente, que hace propia la auto-conciencia de Jesús a través de un esfuerzo hermenéutico en el plano de la antropología, mediando así entre el evento Cristo y la praxis concreta. La Iglesia es ante todo una comunidad de recuerdo de dicho acontecimiento y de sus implicaciones morales.

En el nivel lingüístico, ese recuerdo asume una forma narrativa, por la cual la Iglesia hace presente a sí misma su pasado. Pero al mismo tiempo, es preciso penetrar en el significado de la narración. A partir de dicha necesidad se despliega una historia del *intellectus fidei*. Este último, si bien se realiza en el ámbito de la comunidad creyente, no podría permanecer al margen de la experiencia humana. Es en esta perspectiva donde debemos situar el *magisterio* de la Iglesia. El mismo no es autosuficiente: por un lado está inserto en la vida y el testimonio de la comunidad eclesial, por el otro, se coloca en el contexto de los interrogantes del hombre, vinculándose al conjunto del género humano.

84. K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes*, cit., 16.

Sobre el complejo tema de la competencia del magisterio eclesiástico en materia moral y dada la imposibilidad de tratarlo con la extensión necesaria en la presente investigación, me limito a consignar algunas afirmaciones significativas del autor.<sup>85</sup> Dicha competencia se expresa en la fórmula *in rebus fidei et morum* (DH 3074), alcanzando tanto el contenido de la *traditio* divino-apostólica, el *depositum fidei*, como aquellas verdades sin las cuales el mismo no puede ser mantenido y explicado, los *preambula fidei*. En el ámbito de la entera ley moral natural, el magisterio reivindica su competencia de interpretación “auténtica” (*Humanae Vitae* 4; *Persona Humana* 6).

¿Cómo debe interpretarse la expresión “auténtica”? Para el autor, la misma tiene como contexto de origen la jurisprudencia: el legislador está dotado de la competencia de interpretar auténticamente su legislación sobre la base de la autoridad que dimana de su investidura; el jurista, por su parte, sólo puede dar de dicha legislación una interpretación privada, en virtud de su competencia profesional. Por lo tanto, el término “auténtico” sólo haría referencia a la competencia que se funda en el oficio eclesiástico, pero dejaría abierta la cuestión acerca de la graduación con la cual la autoridad entiende vincular al creyente individual, aunque en todos los casos se le debe un *obsequium religiosum* (DH 4149, CIC 752, *Donum Veritatis*, 17a.23c, etc.)<sup>86</sup> ¿Éste asume necesariamente la forma de un *silentium obsequiosum*, o consiente el espacio necesario para una discusión y deliberación ulterior?<sup>87</sup>

Por otro lado, debe plantearse el problema de la necesidad de una sofisticada hermenéutica de los documentos del magisterio, como modo de prevenir su uso a-crítico, teniendo en cuenta su intrínseca historicidad: su contexto de origen, sus presupuestos filosóficos, el lugar que ocupa en el proceso de una tradición histórica, etc.<sup>88</sup> El magisterio, además, debe res-

85. Al respecto, puede consultarse: K. DEMMER, “La competencia normativa del magisterio eclesiástico in morale”, en K. DEMMER – B. SCHÜLLER (ed.), *Fede cristiana e agire morale*, Assisi 1980, 144-170. Una síntesis de esta problemática, con abundante bibliografía, puede hallarse en M. VIDAL, *Nueva Moral Fundamental*, cit., 958-979.

86. La misma interpretación del concepto de “magisterio auténtico”: S. BASTIANEL, *Moralità personale, ethos, etica cristiana. Appunti di Teologia Morale Fondamentale*, Roma, PUG, 1995, 190.

87. Cf. K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes*, cit., 131.

88. Vidal cita la opinión de F. Arduoso, para quien “la hermenéutica de los documentos magisteriales está en sus comienzos”. Un elenco de criterios hermenéuticos puede recabarse en M. VIDAL, *Nueva Moral Fundamental*, cit., 965-968.

ponder al requerimiento legítimo de intrínseca plausibilidad. Ello implica legitimar sus opciones filosóficas en el ámbito de la interdisciplinariedad.

Finalmente, teniendo en cuenta lo ya expuesto acerca de la historicidad de la verdad moral en cuanto descubrimiento progresivo del pleno significado del mensaje liberador de Cristo, el magisterio debe obrar de fuerza propulsora de dicho proceso desarrollando una dimensión profética. La misma no se agota en las denuncias de las violaciones de la dignidad de las personas, sino que debería apuntar a una progresiva superación de todas las constricciones que nacen de la historia de la culpa humana, rompiendo el círculo vicioso de la historia y proponiendo alternativas mejores de acción.<sup>89</sup> En el cumplimiento de esta función el lenguaje normativo se muestra inadecuado: se requiere un lenguaje que se distinga por un estilo de comprensión, compasión y, al mismo tiempo, de estímulo<sup>90</sup>.

Una última observación, sobre la relación entre *conciencia* y magisterio. La maduración de la conciencia constituye un esfuerzo continuo por alcanzar grados cada vez más altos de autonomía, lo cual supone la capacidad de penetrar cada vez más profundamente en el significado de los valores morales y en su mediación con bienes humanos. Ello no disminuye en nada el valor de la autoridad en el campo moral: nuestros juicios morales se originan, en su gran mayoría, en la tradición moral en la cual estamos inmersos. Sin embargo, no se puede negar a la conciencia la libertad en caso de *disenso* fundado en una madura reflexión y ponderación de los argumentos pertinentes. La enseñanza de la Iglesia no sustituye la propia conciencia.

## 5. Balance

He comenzado esta investigación recorriendo, en modo sumario, la historia reciente del cristocentrismo moral, el cual, pese a sus innegables valores, ha puesto en evidencia las dificultades que presenta la adecuada integración de la cristología en la teología moral. Me he detenido, a con-

tinuación, en la descripción de las líneas maestras de dos proyectos teológico-morales que intentan superar el desencanto que ha producido el modesto resultado de las propuestas precedentes: la “moral cristológicamente orientada” de K. Demmer, y el “cristocentrismo del obrar o de las virtudes”, elaborado por Livio Melina. La comparación entre ambos modelos, puede arrojar conclusiones significativas para el futuro de los estudios sobre el estatuto epistemológico de la teología moral, y, a través del mismo, para el futuro de la “renovación” de la teología moral, reclamada ya hace cuarenta años por el Concilio Vaticano II.

### 5.1 Evaluación crítica del cristocentrismo de L. Melina

L. Melina ha visto con gran claridad la relevancia que el reciente redescubrimiento de la *perspectiva de la primera persona* tiene para la renovación de la teología moral, percepción que ha sido confirmada por VS 78, y cuya importancia programática es incalculable. Durante siglos, la teología moral, en búsqueda de *standards* científicos de objetividad y comunicabilidad, ha sido elaborada desde la *perspectiva de la tercera persona*, es decir, del observador, legislador o juez, poniendo en el centro de aquélla las categorías de obligación y de norma, con todas las consecuencias a las que he aludido en la primera parte de esta investigación. A través del concepto de “primera persona” ha sido posible, según hemos explicado, recuperar la auténtica perspectiva de la moral, la del sujeto que obra, y la del fin que lo mueve a obrar, y que hemos definido con los conceptos de “felicidad” o “vida buena”, en el plano natural, y “bienaventuranza”, en el sobrenatural. El retorno a la moral de la primera persona constituye la crítica decisiva a la moral de la obligación, y sienta la base indispensable para la tan ansiada y controvertida renovación de la moral en el seno de la Iglesia.

Dicho “retorno”, sin embargo, no puede ser una simple vuelta atrás, sino que debe entenderse en un sentido creativo, asumiendo los desafíos de la época, y en particular, aquél consignado en OT 16: procurar una teología moral que se alimente más de la S. Escritura y que ponga de manifiesto la altísima vocación de los fieles en Cristo. Hemos visto cómo el nuevo punto de vista funciona como criterio adecuado para evaluar las diferentes propuestas cristocéntricas que han intentado dar respuesta al llamado conciliar. Al mismo tiempo, ha servido para definir el modelo cristocéntrico más apto para profundizar el carácter teológico y científi-

89. Un ejemplo reciente, particularmente impresionante, es la evolución de la teología de la pena: JUAN PABLO II, *Jubileo en las cárceles*, 9 de julio de 2000; *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1997*; *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2002*; así como la reforma al n. 2267 del *Catecismo de la Iglesia Católica*, referido a la pena de muerte.

90. Cf. K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes*, cit., 140.

co de esta disciplina: el cristocentrismo del obrar, y más precisamente, el cristocentrismo de las virtudes.

Melina da un paso más con relación a los autores que han adoptado esta perspectiva moral precedentemente. En efecto, el diálogo con el personalismo le ha permitido una interesante redefinición de la situación moral originaria, poniendo de manifiesto su estructura esencialmente interpersonal: se trata de la experiencia del amor, que es fuente y fin de la vida moral.

En el plano estrictamente teológico, por su parte, ese amor interpersonal es interpretado en su carácter cristológico y trinitario. Realizando la predestinación del Padre, Cristo, por medio del Espíritu, penetra y transforma el dinamismo del obrar del creyente a partir de sus estructuras básicas, comenzando por la razón moral y su percepción de los fines virtuosos que orientan el deseo y las elecciones. Estos fines brindan los criterios auténticamente morales para la definición y valoración ética de los actos según su objeto moral. De esta manera, es posible conectar el plano de las actitudes profundas con el de los actos concretos de un modo objetivo y verificable, y por este camino, adentrarse en las arduas cuestiones de la ética normativa.

Finalmente, Melina ofrece una visión renovada de la dimensión eclesial de la vida y de la ciencia moral. La conciencia, como función de la verdad, tiene una estructura eclesial, que antecede a toda decisión libre. De esa manera, amplía el horizonte algo estrecho en el cual suelen plantear los partidarios de la moral autónoma el problema de la relación entre el magisterio y la conciencia. Siendo la mediación eclesial visible una manifestación objetiva del Espíritu Santo, que el creyente interioriza por la *docilitas* propia de la fe, queda superado de raíz el peligro de heteronomía. Sin embargo, esta propuesta no está exenta de críticas.

1. La primera está referida al concepto de razón moral, que si bien respeta escrupulosamente la mejor doctrina tomista, impresiona hoy como algo abstracto, demasiado prescindente con relación a la dimensión histórica y hermenéutica del conocimiento moral.<sup>91</sup> Ello suscita algunos interrogantes:

91. Puede verse, por ejemplo, el tratamiento del tema de la historicidad del conocimiento moral en L. MELINA, *La conoscenza morale*, cit., 166-168, 201-202. Más matizado, M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, cit., 335-336.

1.1. Con relación a la S. Escritura, Melina no niega la “imprescindible necesidad de un acercamiento hermenéutico (...) que esté en condiciones de volver a encontrar el significado permanente del mensaje bíblico y de expresar su valor actual en relación con las nuevas problemáticas”.<sup>92</sup> También reconoce que “la aportación bíblica tiene que ser buscada (...) en primer lugar, desde una perspectiva antropológica global de significado, que constituye (...) un criterio fundamental para el discernimiento moral”; pero señala a continuación:

“Dentro de esta perspectiva antropológica, la Sagrada Escritura propone asimismo *indicaciones normativas concretas*, que tienen un valor permanente, junto con preceptos más ligados al contexto histórico de origen, los cuales, a pesar de todo, pueden hacer también las veces de modelos paradigmáticos para el descubrimiento de juicios morales adecuados a las nuevas situaciones.”<sup>93</sup>

Ahora bien, ¿cómo distinguir las normas “con valor permanente” de aquellos preceptos “más ligados al contexto histórico de origen” sin recurrir, precisamente, a la hermenéutica? Esta última reclama, a su vez, sacar a la luz y criticar los propios presupuestos antropológicos, de modo de poder elaborar un discurso racionalmente fundado y comunicable.

1.2. La misma necesidad se pone de manifiesto en el plano más general de la elaboración e interpretación de las normas morales. No basta por sí sola la doctrina de las virtudes y del objeto moral para efectuar satisfactoriamente estas operaciones, si aquéllas carecen de una adecuada contextualización, que permita considerar las circunstancias históricas de su origen, la tradición en que se inscriben, y las variaciones en su interpretación y puesta en práctica a lo largo del tiempo.

1.3. La hermenéutica se muestra también indispensable, por consiguiente, en la interpretación de la Tradición y del Magisterio como fuentes normativas. No basta la reflexión genérica en el plano espiritual sobre la relevancia de la dimensión eclesial como “morada” de la vida y la ciencia moral: los contenidos concretos de la vida cristiana están lejos de ser evidentes, o de constituir soluciones preestablecidas aplicables indistintamente a todos los casos posibles. Sólo una hermenéutica afinada permite establecer cuál es el contenido real de la norma, y el de su obediencia sensata.

92. L. MELINA, *El actuar moral*, cit., 62.

93. Es sintomático, por ej., que para la fundamentación de la ilicitud de la homosexualidad se recurra cada vez menos a textos bíblicos aislados y cada vez más a la teología de la creación. Comparar *Persona Humana* 8d, de 1975, y la posterior *Carta a los obispos sobre el cuidado pastoral de las personas homosexuales*, 6, de 1986.

1.4. Es indudable que “el sujeto a quien se ha confiado la interpretación del valor moral de las indicaciones normativas presentes en la Sagrada Escritura no es cada experto en exégesis o cada moralista, sino la Iglesia misma, en su unidad diacrónica y sincrónica, en sus dimensiones magisteriales y vitales”.<sup>94</sup> Pero creo notar en este autor una tendencia a restringir en la práctica la amplitud de esta definición identificando ese sujeto con la autoridad magisterial. Ciertamente debe distinguirse entre *ethos* popular y “*sensus fidelium*”, y que sólo el “*sensus fidei*” permite determinar quiénes son los “fieles”;<sup>95</sup> sin embargo, sin una interpretación más diferenciada de estas relaciones, el “*sensus fidelium*” pierde en buena medida la relevancia que le atribuye LG 12.

Una vez reconocida la necesidad de la hermenéutica, por último, no se pueden descartar los conflictos de interpretaciones, necesariamente implicadas en un ambiente de sano pluralismo, que no pueden ser desestimadas a priori como disensos contrarios a la comunión eclesial. Por lo mismo, es preciso reconocer la objeción de conciencia, que bajo ciertas condiciones no podría ser tildada de una falta de *docilitas* frente a la autoridad eclesial.

2. A raíz de esta concepción de la razón moral, en segundo lugar, L. Melina manifiesta una tendencia a descuidar la relevancia de los condicionamientos históricos de la libertad, tanto en la historia de una comunidad, como en la de los individuos. Así, por ejemplo, justifica el rechazo del concepto de “gradualidad de la ley” por parte de FC 34 en los siguientes términos:

“Es esencial en esta dinámica educativa la no disolución de la ley en las coordenadas de las posibilidades históricas factibles de la libertad humana, establecidas a la luz de una valoración «demasiado humana». Se debe respetar la distancia de la ley como apelación a una vocación que supera las posibilidades del hombre decaído, pero que no obstante representa la exigencia de su verdad original”<sup>96</sup>

Cabría preguntarse: ¿Toda consideración de las “posibilidades históricas” del hombre implica una “gradualidad de la ley”, en el sentido de una “disolución de la ley”, o una falta de “respeto a la distancia de la ley”, expresión de la “verdad original” sobre el hombre? Como consecuencia

94. L. MELINA, *El actuar moral*, cit., 66.

95. Cf. L. MELINA, *El actuar moral*, cit., 80-81.

96. L. MELINA, *Moral: entre la crisis y la renovación*, cit., 135.

de esta concepción de la “gradualidad de la ley”, su visión de la “ley de la gradualidad” y de su alcance en el ámbito moral se ve sensiblemente restringido, incluso con relación al magisterio:<sup>97</sup> la misma no sería un principio moral sino una pedagogía;<sup>98</sup> se referiría al crecimiento en la caridad pero no al cumplimiento de los preceptos negativos.<sup>99</sup> El peligro de semejante concepción es el de obviar los condicionamientos concretos e históricos del obrar moral, deslizándose hacia un rigorismo que podría privar a la moral cristiana de una nota tan profundamente evangélica como es su fuerza liberadora.

## 5.2 Evaluación crítica de la moral cristológica de K. Demmer

K. Demmer parte de un concepto de razón moral “autónoma”, entendiendo dicha autonomía como relativa a la historia, y por lo tanto, a la hermenéutica que desentraña su sentido. Ello pone de manifiesto la importancia de la mediación antropológica en el desarrollo de la mayéutica recíproca entre fe y razón. La hermenéutica de la S. Escritura, de la Tradición, del magisterio, de las normas que en ellos se originan se muestra, por lo tanto, como un presupuesto indispensable para arribar a los contenidos materiales del conocimiento moral.

Esta atención por la historia, que como hemos visto, es también “historia de la libertad”, permite tomar con total seriedad el problema de los condicionamientos históricos, fruto del pecado, de la concupiscencia que inclina al pecado, y de la trama de factores sociales y culturales que influyen sobre los individuos. Jesús, en su polémica anti-farisaica, ha iniciado una historia nueva, en la cual la estrategia de la ley es superada a través de una nueva libertad, que abre a la percepción de nuevas y mejores posibilidades de acción, capaces de romper con el círculo vicioso de la violencia y el mal.

La *epikeia*, que tiene su origen en el ámbito de la ley positiva, puede ser entendida a la luz de este contexto histórico-salvífico, como aquella hermenéutica que, merced a una interpretación más diferenciada de las normas, es capaz de liberar de las exigencias supuestas, que no se corres-

97. Cf. *Familiaris Consortio* 34 habla de la “ley de la gradualidad” en el contexto de las dificultades que puede plantear en algunos matrimonios la obediencia inmediata de un precepto *negativo*, a saber, las enseñanzas de la Iglesia sobre la anticoncepción.

98. Cf. L. MELINA, *Moral: entre la crisis y la renovación*, cit., 110.

99. Cf. L. MELINA, *Moral: entre la crisis y la renovación*, cit., 132-134.

ponden con la realidad de las situaciones y con las posibilidades razonables del sujeto, pero no para rebajar la exigencia moral, sino para descubrir progresivamente mejores alternativas para el obrar responsable.

Lo correcto ya no se define a través de una vinculación abstracta entre una conducta y la norma moral. En efecto, la “validez” de la norma no se puede separar de su “génesis”, es decir, de su origen y la historia de sus efectos.<sup>100</sup> La corrección de una conducta deberá establecerse teniendo la potencialidad liberadora de la misma, las posibilidades del sujeto, la medida sensata del sacrificio exigible, etc. En ello conserva un valor insustituible la casuística, aunque rescatada de los estrechos horizontes de la moral pre-conciliar.<sup>101</sup>

Creo, por último, ver mejor reflejada en el pensamiento de K. Demmer la complejidad de la ética normativa, el desafío del diálogo intercultural, interdisciplinar, así como los standards de plausibilidad con los cuales hoy debe confrontarse la moral en cuanto disciplina científica. Ciertamente, con ello crece la posibilidad de los conflictos de interpretaciones. Pero ello no puede considerarse como una objeción a su propuesta cristológica o como un desconocimiento del carácter único del evento-Cristo<sup>102</sup>, sino como una consecuencia de la naturaleza misma de la materia sobre la que versa la teología moral.

La crítica a la propuesta de Demmer, debe partir de las dificultades que suscita la antropología trascendental. En el sujeto concebido por la moral tomista y la ética de la virtud inspirada en ella, la razón moral funciona en el cauce de sus inclinaciones naturales, cuyos bienes percibe como bienes humanos ordenándolos al bien de la persona como tal. El sujeto trascendental, en cambio, parece situarse frente a la naturaleza (sea la propia o la del mundo circundante), guiado por un proyecto antropológico que, aunque tiene en cuenta las inclinaciones naturales, no se guía necesariamente por ellas<sup>103</sup>. Particularmente, hoy es puesta en tela de juicio

100. Cf. K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes*, cit., 83.111-112. Demmer recibe la distinción entre “validez” y “génesis” de B. Schüller.

101. Como lo demuestra el renacimiento de la casuística, descrito en el interesante estudio de A.R. JONSEN – S. TOULMIN, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley, 1988, 303-343

102. Como efectivamente hace L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, cit., 98.

103. Para una confrontación entre la fundamentación ontológica y trascendental de la ética en: cf. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, Pamplona, 1998<sup>3</sup>, 58-69; la misma confrontación sobre la relación naturaleza-persona, en *ibid.*, 110-115. En la perspectiva teológica, cf. A. BONANDI, “Ve-

rio la distinción trascendental – categorial, no en sí misma, ya que es útil para una comprensión más diferenciada de ciertos aspectos de la experiencia moral, sino en cuanto se pretende hacerla valer como criterio central de la determinación del bien y de la bondad.<sup>104</sup>

El concepto trascendental del sujeto moral subraya la autonomía del *ethos mundano*, que si bien es determinado por el creyente en un marco de intencionalidad específico suscitado por la fe, consiste esencialmente en el resultado de la ponderación de los valores en juego. Aquí subyace el problema de la separación entre orden moral y orden pre-moral, criticado a las teorías teleológicas por VS 75. ¿Cómo verificar la objetividad moral de tales criterios? ¿Cómo controlar su vinculación efectiva a la auto-conciencia renovada por la fe? ¿Hasta qué punto esta última opera como presupuesto necesario de tales ponderaciones y no como una motivación que se yuxtapone a una deliberación meramente “racional”? ¿Y qué es lo que hace de esa racionalidad una racionalidad *moral*?

La ética de la virtud, en este sentido, se muestra como más apta para vincular el evento Cristo a la conducta concreta, en cuanto excede el carácter de una teoría de la deliberación, al brindar criterios auténticamente morales como guías de la elección.<sup>105</sup> Además, aquélla implica una elaborada teoría de la acción, cuya ausencia supone un grave déficit en la ética normativa teleologista, que le impide plantear correctamente la relación entre acciones y valores morales.<sup>106</sup>

## Conclusión

A esta altura del desarrollo de los esfuerzos de renovación de la teología moral, el “cristocentrismo del obrar o de las virtudes”, elaborado por L. Melina ofrece claras ventajas sobre las propuestas precedentes de cristocentrismo moral, y constituye una explicitación fiel de los lineamientos filosóficos y teológicos de *Veritatis Splendor*. A través de ella se

*ritatis Splendor*”. *Treinta años de Teología Moral*, Madrid, 2003, 130-152.230-242; J.A. SAYÉS, *Antropología y moral. De la «nueva moral» a la Veritatis Splendor*, Madrid, 1997, 79-83.

104. Cf. A. BONANDI, “*Veritatis Splendor*”, cit., 235.

105. Cf. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, cit., 375-376.

106. Cf. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, cit., 371-374, con particular referencia B. Schüller, pero que puede ser extendida por los mismos motivos al autor que comentamos.

recupera el vínculo vital con la Sagrada Escritura, la dogmática y la espiritualidad, sin que ello afecte la especificidad de la perspectiva moral de la reflexión. Y no sólo se demuestra apta, en principio, para encarar la complejidad de los problemas normativos, sino que ofrece un valioso instrumento para la superación de la “crisis del sujeto moral”, que a juicio de Melina se encuentra en el núcleo de la crisis de la moral cristiana.<sup>107</sup> En efecto, mientras que el sujeto moderno es el individuo aislado en sí mismo y en competencia con todos para afirmar sus propios deseos y el arbitrio de su propia libertad, la “participación en las virtudes de Cristo” se presenta como el camino adecuado para que el sujeto moral se libere de la tiranía del deseo, recuperando su autonomía y capacidad de iniciativa para el bien.

Sin embargo, este proyecto presenta aún una dificultad señalada por K. Demmer en los cristocentrismos morales precedentes: la de una radicalización de la exigencia moral sin mediaciones adecuadas para alcanzar la libertad históricamente condicionada por la finitud y la culpa. Ello conlleva el peligro siempre latente de una sacralización de los contenidos morales, ajena a la complejidad y contingencia de la materia normada, peligro que se acentúa por el hecho de que el diálogo con las ciencias y la hermenéutica, teóricamente reconocidos por Melina, todavía no se reflejan suficientemente en sus escritos. Resulta imprescindible, en este sentido, actualizar la ética de la virtud, abriéndose, en primer lugar, a los aportes de la psicología, como lo han hecho ya otras corrientes de la teología moral.<sup>108</sup>

Como sostiene K. Demmer, la mediación antropológica constituye la clave de la mediación entre cristología y moral, y sólo aceptando sin reservas adentrarse en sus complejidades será posible avanzar en la elaboración de una teología moral relevante, capaz de liberar gradualmente al sujeto moral de sus condicionamientos sin exigirle sacrificios desproporcionados y contraproducentes, poniendo en evidencia, al mismo tiempo, “la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo”.

GUSTAVO IRRAZÁBAL  
02/01/2005

107. L. MELINA, *La moral: entre la crisis y la renovación*, cit. 22-25.

108. Véase el magnífico estudio de X. THÉVENOT, *Homosexualités masculines et morale chrétienne*, Paris 1985<sup>2</sup>; en relación con la psicología evolutiva: A. GUINDON, *Le développement moral*, Paris, 1989.

## TEMAS Y ESTILOS EMERGENTES EN LA TEOLOGÍA CONTEMPORÁNEA. UN ANÁLISIS A PARTIR DEL ITINERARIO «SINTOMÁTICO» DE DAVID TRACY

### RESUMEN

El autor propone una lectura de la trayectoria del teólogo norteamericano David Tracy, interpretándola como sintomática de un conjunto de abordajes y temas que considera centrales en la actual estación de la teología cristiana: la cuestión del lugar, los sujetos, las racionalidades y las articulaciones de la teología; la teoría de los clásicos religiosos como respuesta al interrogante de una universalidad respetuosa del pluralismo y la irrupción del don, la gratuidad y el exceso como temas teológicos de primer orden.

*Palabras clave:* Lugar, sujetos, racionalidades, universalidad, pluralismo, don, Tracy.

### ABSTRACT

The author reads American theologian David Tracy's work-of-a-life interpreting it as a symptom of issues and ways of understanding them. The author considers them core issues in today's Christian theology: the place, subject, rationalities and links of theology, as well as the theory of religious classics as an answer to the question of an universality duly respectful of pluralism; finally, the issues of gift's breakthrough, gratuity and excess as first grade theological items.

*Key Words:* Place, subject, rationalities, universality, pluralism, gift, Tracy.

## Introducción

Los escenarios y desplazamientos de la teología cristiana contemporánea a partir de 1985 han sido analizados por un estudio anterior que ahora suponemos.<sup>1</sup> En este artículo, se trata de relevar algunos temas y abordajes que han venido emergiendo en estos veinte años. La hipótesis de que nos encontramos en una etapa de transición luego de un tiempo «alto» y «clásico» de la producción teológica, implica que esto no podrá hacerse dibujando un mapa de autores/as, líneas o escuelas. El panorama aparece sumamente complejo, desplegado en un pluralismo difícil de abarcar y en plena construcción. Para resolver esta dificultad recurriremos a un método «sintomático». Se trata de seguir el itinerario de un solo teólogo en cuya trayectoria puedan verse nudos, asuntos, desafíos que consideramos típicos de la actual estación teológica. La hipótesis que ponemos sostiene que la trayectoria del teólogo norteamericano David Tracy reúne las condiciones para ser asumido como «ámbito sintomático». Luego de presentar al autor en el marco de la teología estadounidense actual, delineamos sus planteos en cada uno de los temas escogidos. En cada apartado ampliamos luego la consideración al modo como otros autores y corrientes desarrollan estos campos.

### 1. David Tracy en el marco de la teología católica estadounidense actual

La teología cristiana estadounidense no ha recibido aun en nuestro medio la atención que merece, a excepción tal vez del aporte de biblistas y moralistas. Pero, tanto por su volumen de producción como por la creciente capacidad para configurar la agenda teológica internacional, comienza a volverse indispensable un diálogo crítico con sus propuestas. Entre los espacios de trabajo más característicos en USA conviene mencionar tres<sup>2</sup>: Ante todo la red de universidades católicas relacionadas con diócesis o congregaciones religiosas: *Católica de América* (Washington),

1. M. GONZÁLEZ, "Nuevos escenarios y líneas emergentes en la teología católica contemporánea", *Teología* 84 (2004) 41-65.

2. Un muy buen panorama introductorio a la peculiar inserción de la teología en USA se puede ver en J. GALVIN, "Teología negli Stati Uniti d'America", *RdT* 41 (2000) 47-65.

*Boston College, Duquesne* (Pittsburg), *Fordham* (New York), *Loyola* (Chicago), *Marquette* (Milwaukee), *Notre Dame* (Indiana) y *St. Louis*. Además, hay prestigiosas universidades privadas que tienen facultades teológicas o escuelas religiosas no ligadas a una iglesia en particular, donde desarrollan su servicio teológico importantes representantes de la actual teología estadounidense: *Harvard* (Massachusetts), *Yale* (Connecticut), *Chicago* (Illinois), *Duke* (North Carolina), etc. Finalmente, existen asociaciones teológicas como *The Catholic Theological Society of America* (CTSA)<sup>3</sup> y *The Academy of Catholic Hispanic Theologians* (ACHTUS).<sup>4</sup>

Lo abigarrado del panorama de la teología en USA puede vislumbrarse en un rápido elenco:<sup>5</sup>

a) Personas ligadas a la herencia de los clásicos del siglo XX como Rahner (W. Dych, L. O'Donovan, M. Buckley), Balthasar (D. Schindler, J. Fessio), Lonergan (R. Doran, W. Conn; E. Dobbin; W. Loewe), Schillebeeckx (R. Schreiter, D. Goergen, M. Hilkert) y Barth (P. Molnar, J. DiNoia, Buckley).

b) Corrientes en diálogo con el pensamiento crítico contemporáneo (D. Tracy, S. Ogden, L. Gilkey),<sup>6</sup> o de talante neo-conservador (M. Novak, G. Weigel, R. Neuhaus); la poderosa teología feminista y mujerista con diversas generaciones y tendencias (R. Radford Ruether, E. Schüssler Fiorenza, E. Johnson, N. Bedford, D. Williams, R. Chopp, A. Isadi-Díaz, S. Brooks Thistlethwaite, S. Greeve)<sup>7</sup>; las teologías negra, hispanoamericana y de los pueblos originarios en pleno florecimiento (H. Cone, V. Harding, G. Willmore, H. Edwards, H. Dowson; V. Elizondo; M. P. Aquino, R. Luna, R. Goizcueta);<sup>8</sup> la teología de la liberación (G. Baum, A. Hennely, R. Haight; D. Brackley, P. Berryman; V. Elizondo, A. Figueroa Deck).

3. cf. [<http://www.bc.edu/ctsa>].

4. cf. [<http://www.achtus.org>].

5. Para un primer ingreso en el campo cf. L. O'DONOVAN, "La conciencia de la crisis en acto. Los Estados Unidos como ámbito para una teología pública", en K. NEUFELD (ed.), *Problemas y perspectivas de Teología Dogmática*, Madrid, 1984, 425-443; J. P. LANGEN (ed.), *Catholic Universities in Church and Society*, Washington, 1993; M. TOULOUSE - O. DUKE (eds.), *Makers of Christian Theology in America*, Nashville, 1997; A. DULLES, "Les États-Unis", en J. DORÉ (ed.), *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II (1965-1999)*, Paris, 2000, 319-338.

6. cf. J. BUCKLEY, "Revisionist and Liberals", en D. FORD, *The modern theologians. An introduction to Christian Theology in the twentieth century*, Cambridge, 1997<sup>2</sup>, (en adelante MT), 327-342.

7. cf. R. CHOPP, "Feminist and Womanist Theologies", en *MT*, 389-403.

8. cf. M. SHAWN COPELAND, "Black, Hispanic/Latino, and Native American Theology", en *MT*, 357-387.

c) Temas y debates como el de las teologías postliberales (Escuela de Yale, H. Frei, G. Lindbeck, S. Hauerwas, R. Thiemann);<sup>9</sup> la teología fundamental no-fundacionalista (F. Schüssler Fiorenza), el diálogo judeo-cristiano, las diversas impostaciones de la relación espiritualidad/sicología, la teología práctica en clave clínica, la teología de las religiones, la cuestión del ejercicio de la teología en régimen de pluralismo con responsabilidad pública y el diálogo con la cosmología.

Es en este panorama denso y en muchos casos desconocido para la teología en América Latina, que se recorta la figura de David Tracy. Nació en el año 1939 en Yonkers, New York. Es Sacerdote diocesano de Bridgeport (Connecticut). Realizó sus estudios de Licenciatura (1964) y Doctorado (1969) en la *Universidad Gregoriana* (Roma), bajo la dirección de Bernard Lonergan. Entre 1967 y 1969 enseñó teología en la *Catholic University of America* (Washington, D.C.). Pero ha sido la *University of Chicago* (Illinois), en la que enseña desde 1970, su lugar privilegiado de arraigo y producción, tanto en su *Divinity School* como en las comisiones para el *Análisis de ideas y métodos* y de *Pensamiento social*. Su reconocimiento público ha sido amplio: *Distinguished Service Professor* (1985); *Distinguished Service Professor of Roman Catholic Studies* (1987); miembro de la *American Academy of Arts and Sciences* (1982). Su trabajo se caracteriza también por su actividad editorial: editor fundador de *Religious Studies Review*, coeditor de *Journal of Religion*, y miembro del equipo editorial de *Concilium*. Un conjunto de libros jalonan su camino de pensamiento: *The Achievement of Bernard Lonergan* (1970); *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology* (1975); su obra central *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Context of Pluralism* (1981); *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion and Hope* (1987); *Dialogue with the Other* (1990); *On Naming the Present* (1995).<sup>10</sup> Actualmente se encuentra en preparación una ambiciosa obra que bien podría representar un cambio de acento en su pensamiento: *This Side of God*. Una extensa red de artículos muestra tanto la amplitud te-

9. Cf. W. PLACHER, "Postliberal Theology", en *MT* 343-356

10. Cf. D. TRACY, *The achievement of Bernard Lonergan*, New York, 1970; *Blessed Rage for order: the New pluralism in theology*, Minneapolis, 1975; *The analogical imagination: Christian Theology and the culture of pluralism*, New York, 1981 (nosotros citamos de la edición 2002, en adelante *AI*); *Plurality and Ambiguity*, San Francisco, 1987 (hay edición española: *Pluralidad y ambigüedad: hermenéutica, religión, esperanza*, Madrid, Trotta, 1997); *Dialogue with the Other: The Inter-Religious Dialogue*, Louvain, 1990; *On Naming the Present: God, Hermeneutics, and Church*, New York, 1994.

mática como la continuidad de su enfoque y perspectivas; muchos de ellos están disponibles en castellano a través de la revista *Concilium*.<sup>11</sup>

Los temas articuladores de su propuesta no son difíciles de relevar a partir de los mismos títulos: Teología cristiana pública en régimen del pluralismo, teología de la correlación crítica entre el evento Jesucristo mediado por la tradición y la actual situación sociocultural, debate con el pensamiento contemporáneo crítico respecto del iluminismo sin nostalgias pre-modernas, reinstalación del Dios «excesivo» como tema teológico central. A continuación los desarrollamos abarcándolos en tres categorías.

## 2. La cuestión de los públicos, los lugares, los ámbitos y las racionalidades

El primer tema estructurante de Tracy –y sintomáticamente del actual momento teológico en general– es la cuestión del ejercicio de la intrínseca vocación pública de la teología cristiana en un régimen de pluralismo eclesial y socio-político-cultural. Con este cauce básico se conectan nudos temáticos de primera importancia: la cuestión de los lugares y los sujetos de la teología, las problemáticas relacionadas con las diversas figuras de racionalidad y sus vínculos con el dinamismo creyente, las ramas de la teología y su articulación. Para decirlo en otros términos, lo que está en juego es ¿cómo ejercer la responsabilidad pública con el destino universal de la Buena Nueva del cristianismo sin el recurso a mediaciones autoritarias, uniformantes, no respetuosas del pluralismo actual, ni nostálgicas de épocas culturales donde el cristianismo ejercía el control del cam-

11. Cf. "Dimensión religiosa de la ciencia", *Concilium* 81 (1973) 124-130; "Pluralismo étnico y teología", *Concilium* 121 (1977) 107-118; "Revelación y experiencia: particularidad y universalidad de la revelación cristiana", *Concilium* 133 (1978) 431-444; "Concepción católica del amor: autotranscendencia y transformación", *Concilium* 141 (1979) 137-152; "Éxodo: reflexión teológica", *Concilium* 209 (1987) 147-153; "Iglesia Universal o Catecismo Universal: El problema del eurocentrismo", *Concilium* 224 (1989) 37-48; "Dar nombre al presente", *Concilium* 227 (1990) 81-107; "Pluralidad de lectores y posibilidad de una visión compartida", *Concilium* 233 (1991) 157-169; "¿Más allá del relativismo y del fundacionalismo?: la hermenéutica y el nuevo ecumenismo", *Concilium* 240 (1992) 343-353; "Dios de la historia: Dios de la psicología", *Concilium* 249 (1993) 907-920; "El retorno de Dios en la teología contemporánea", *Concilium* 256 (1994) 997-1009; "La paradoja de los diferentes rostros de Dios en el monoteísmo", *Concilium* 258 (1995) 225-235; "El desafío de la teología feminista a la teología fundamental", *Concilium* 263 (1996) 129-131; "Fragmentos y formas: universalidad y particularidad hoy", *Concilium* 271 (1997) 565-574; "Salvarnos del mal: la salvación y el mal hoy", *Concilium* 274 (1998) 147-159.

po religioso?; todavía en otras palabras ¿se puede involucrar la existencia en creencias y valores absolutos sin conformar actitudes, vínculos e instituciones absolutistas?

“En los últimos diez años son tres los temas que me han implicado más intensamente: la naturaleza pública de la teología, la realidad religiosa de la confianza fundamental y el significado del pluralismo teológico. El tema de la naturaleza pública de la teología es un tema familiar. La palabra taquigráfica para el problema cultural al que esta cuestión apunta es *privatización de la religión*. Una de las preocupaciones fundamentales de todo pensador religioso es que la religión es frecuentemente tratada como cualquier otra opción privada, con efectos meramente privados. Sin embargo, ninguna de las grandes religiones, entendida adecuadamente, puede aceptar una autoncomprensión privatizada. Teólogos de todas las religiones monoteístas se dan cuenta de que el compromiso fundamental con Dios exige que expresemos esta creencia teísta de manera que pueda hacerse pública y no solo para nosotros mismos o para un grupo religioso particular. Ningún teólogo cristiano o judío atento al teocentrismo radical que está en el corazón de la teología, puede permanecer tranquilo con la opinión social de que las convicciones religiosas son «puras preferencias personales» u «opciones privadas».”<sup>12</sup>

Tracy busca plantear el tema eludiendo el recurso a la eliminación de uno de sus datos. Ante todo, considera al pluralismo una riqueza de la humanidad y una conquista irreversible, excluyendo la estrategia de considerarlo como una suerte de mal pasajero del que haya que protegerse hasta que pase para luego retomar antiguas modalidades. Pero tampoco se trata de aceptar la opción de la privatización de la religión, la disolución de la riqueza de las tradiciones religiosas a un denominador mínimo común, o una “plácida” instalación en la marginalidad cultural. Las tradiciones religiosas, cada una a su manera, tienen pretensión de sentido y verdad, a la vez que una vocación de comunicación pública a todos los seres humanos. Estas buscan plantear y responder cuestiones personales y comunitarias de relevante seriedad ¿tiene la existencia algún significado último? ¿se puede encontrar una confianza fundamental en medio de los temores, ansiedades y terrores de la existencia? ¿Existe alguna realidad, alguna fuerza, eventualmente alguien, que hable una palabra de verdad que pueda ser reconocida y creída?

Pero ¿cómo hablarle a todos los seres humanos concretos en su diversidad y con profundo respecto por su pluralidad? Es aquí donde se in-

serta la cuestión del lugar social del teólogo/a, la cuestión de desde dónde y para quién se hace teología. Tracy busca entonces desarrollar lo que denomina los «públicos» de la teología:

“Todo teólogo se dirige a tres realidades sociales distintas y relacionadas: la sociedad más amplia, la academia y la iglesia. Alguno de estos públicos será el principal, pero raramente el exclusivo. La realidad de un lugar social particular afectará seguramente la elección del énfasis”<sup>13</sup>

Cada público implicará un estilo de argumentación, una criteriología para asegurar un debate abierto, un grupo de referencia privilegiado (no exclusivo) y un estilo de ingreso en la cuestión del sentido y la verdad. Todo lo cual redundará, finalmente, en una pluriformidad de disciplinas:

“Teología, en la práctica, no es el nombre genérico de una disciplina singular sino de tres: fundamental, sistemática y práctica. Cada una de estas disciplinas necesita criterios explícitos de adecuación. Cada una está relacionada con los tres públicos. Cada una está irrevocablemente involucrada en pretensiones de significado y verdad. Cada una está, de hecho, determinada por un inexorable dinamismo hacia un genuino carácter «público» respecto de los tres «públicos»”<sup>14</sup>

Su articulación es tan central como su distinción:

“En la teología existen tres disciplinas distintas pero relacionadas: fundamental, sistemática y práctica. Cada una es distinta y al mismo tiempo se relaciona internamente con las otras dos. Estas relaciones internas están determinadas prioritariamente por necesidades estrictamente teológicas, de tener carácter público (lógica consecuencia de la afirmación de Dios) y de atender a las realidades empíricas/sociales/ históricas de los tres públicos (lógica consecuencia de la co/ afirmación de la iglesia y el mundo en la afirmación de Dios). La teología en cuanto tal permanece como una disciplina única que demanda carácter público. La teología en cuanto orientada primariamente a uno u otro público puede ser subdividida en tres subdisciplinas diferentes.”<sup>15</sup>

Combinando ambos discernimientos, puede perfilarse el siguiente cuadro

13. AI, 5.

14. AI, 31.

15. AI, 55-56.

12. D. TRACY, *Defending the Public Character of Theology*, en [[www.christiancentury.org](http://www.christiancentury.org)].

### 2.1. *La sociedad y la teología práctica*

La sociedad es, para Tracy, el conjunto de tres campos: *tecnoeconómico* (organización de bienes y servicios; sistemas de trabajo y estratificación de la sociedad; uso de la tecnología); *político* (justicia social y el uso del poder; control del uso de la fuerza y regulación del conflicto) y *cultural* (arte, religión, crítica cultural, expresiones simbólicas y significados de la existencia). Cada una de las disciplinas teológicas tiene a la sociedad como «público» y ha de encontrar modalidades de diálogo y propuesta adecuadas para ella; pero es la *teología práctica* la que la tiene como grupo de referencia privilegiado. En este ámbito el eje articulador es la praxis.

a) Ante todo, en el sentido que la pretensión de verdad y significado está relacionada de muchas maneras con la plasmación social de ideas y creencias. La visibilidad pública a través de comunidades, grupos e instituciones, la concreción en la historia real de una sociedad, manifiestan una dimensión crucial del significado y la verdad. La capacidad transformadora de una práctica dice algo muy peculiar acerca de la verdad de las pretensiones que la fundamentan y expresan. Existe un lenguaje, una lógica y un estilo de argumentación «praxicos».

b) Pero esto debe comprenderse también en otro plano. La dinámica creyente tiene como componente intrínseco la concreción en una praxis, en un testimonio. La teología, como modalidad de vida evangélica, reclama un compromiso, un involucramiento, una transformación. La conexión entre teoría teológica y praxis cristiana pertenece al estatuto mismo de la inteligencia cristiana. La transformación personal (hacer la verdad) es clave para la verdad teológica (decir la verdad). Hacer teología es comprometerse con una praxis.

c) Finalmente, en el sentido de que la teología práctica está llamada a relevar, evaluar y proponer experiencias, movimientos e instituciones, a partir de la praxis evangélica y de todos los recursos del evento Jesús y la tradición de seguimiento de las iglesias. Al mismo tiempo, reclama una cuidada atención a los movimientos y dinámicas prácticas en los diversos campos de la sociedad, y a su eventual significado religioso o influencia sobre la vida cristiana. Los modos de vinculación son múltiples: análisis, crítica e involucramiento en movimientos y prácticas sociales como respuesta a situaciones críticas y con significado ético/religioso (sexismo, racismo, clasismo, explotación económica, antisemitismo, crisis ambiental,

sociedad civil, campo cultural); acompañamiento y crítica de prácticas surgidas como respuestas/propuestas evangélicas a la situación.

### 2.2. *La academia y la teología fundamental*

La academia, en el pensamiento pero también en la vida de Tracy, es la universidad contemporánea considerada en su compleja diversidad disciplinar y en su común responsabilidad de creación de conocimiento crítico y con criterios de validación apropiados a los distintos campos del saber. La teología en este campo ¿cómo ha de argumentar? ¿cómo podrá ser «pública» ante tal «público»? En este caso, ha de ofrecer argumentos que puedan ser reconocidos por toda persona razonable, esté o no comprometida religiosamente. Apelará a las experiencias personales, a la inteligencia, la racionalidad y la responsabilidad. Su discurso, en pleno respeto por su peculiaridad, habrá de estar respaldado por argumentos, garantías adecuadas y procedimientos críticos, que permitan un diálogo con la búsqueda característica de la academia. En esta lógica, será necesario explicitar los fundamentos, la metodología, los presupuestos para las pretensiones de verdad de la propia tradición religiosa. Además, exigirá un fuerte compromiso interdisciplinar y un sólido conocimiento del *partner* elegido como interlocutor privilegiado (escuela filosófica, paradigma de interpretación, teorías, disciplina científica, métodos, etc.).

Pero esta pretensión no solo le viene de su exigencia dialogal, sino que según David Tracy, está insita en su propio estatuto. La doctrina cristiana de Dios explicita una particular interpretación del conjunto de la realidad que requiere análisis públicos y filosóficos para su interpretación por todos (argumentos de la existencia de Dios; doctrinas de la creación y la voluntad salvífica universal; etc.) Si Dios es intrínsecamente para todos, las instancias de universalidad de la academia y las de la universalidad del mensaje cristiano han de interactuar críticamente para garantizar un diálogo público y abierto.

### 2.3. *La iglesia y la teología sistemática*

La iglesia, entendida como comunidad de vida, ética, discurso y acción religiosos, reivindica una tradición particular de creencias, valores, organización y transmisión. Tiene eventos, escrituras, símbolos, ritos, estructuras, historias y prácticas que le son propios. El teólogo está arraigado en una tradición confesional determinada. Este será el campo pri-

mario privilegiado de lo que Tracy denomina *teología sistemática*. Si las otras dos dimensiones de la teología tenían criterios de «publicidad» en íntima relación con lo común de la sociedad y de la academia, ésta los tendrá en lo peculiar de una tradición eclesial. Entonces ¿cómo puede ser público y universal lo que es intrínsecamente particular y relativo? ¿cómo proponer a todos lo que, de hecho, es solo de algunos, sin que el pluralismo sea aplastado? Es aquí donde nuestro autor hace una de sus propuestas más originales y desarrolladas. Cuatro componentes la caracterizan: se trata de una teología intrínsecamente *hermenéutica* (riesgo de la interpretación); se la concibe como una *correlación crítica* entre el acontecimiento Cristo (mediado por un cuerpo de escrituras y una tradición) y la situación actual; que se basa en la teoría de los *clásicos religiosos*; y que involucra siempre una cierta *focalización*.

“Hermenéutica”, en este contexto, no significa la adhesión a una corriente particular de la filosofía. Para Tracy, interpretación es una dimensión de la existencia en general y de la vida cristiana con su reflexión teológica en particular. Se piensa desde una pertenencia, se reflexiona desde una situación histórica. Se puede hablar de una suerte de «doble pertenencia»: a una tradición peculiar y a un «hoy» determinado. Lo cual demanda una constante dialéctica entre las formulaciones de la tradición confesional y la experiencia contemporánea del teólogo. La teología sistemática se define así como una *reinterpretación de la tradición para la situación presente*. En otras palabras, consiste en explicar en términos públicos y en acordar con las demandas de la propia confesión, el significado pleno y la verdad del evento original iluminador (Jesucristo) que ocasiona e informa su comprensión de toda realidad. Su tarea específica consiste en una re/presentación o re/interpretación del poder revelador y transformador de la tradición religiosa de pertenencia, en fidelidad al mismo tiempo creativa y crítica. En este caso, la argumentación sigue otra lógica, porque se asume el carácter de verdad de una particular tradición religiosa. Se argumenta con pleno respeto por las propias fuentes; se habla desde Pablo y Juan; del pecado y la gracia, de la pascua y del la salvación; se bebe en el evento Cristo y se explicita su capacidad transformadora de todo lo humano. Pero lo propio no se opone a lo público, también la teología sistemática está llamada a los públicos de la sociedad y de la academia.

“Correlación crítica” significa que el vínculo que se establece entre evento, tradición y actualidad no está dado de antemano, ni seguirá siempre un esquema preestablecido, ni resultará uniforme. La riqueza inago-

table del evento Jesús, la pluriformidad ineliminable de las tradiciones escriturísticas y eclesiales que lo median, la complejidad de la situación contemporánea y la multiplicidad de lugares de arraigo de la teología, hablan a favor de una diversidad ineludible. Por otro lado, se trata de una auténtica co-relación. En unos casos, el acontecimiento Cristo será redescubierto a partir de alguna veta del NT, o de la vida de comunidades cristianas en algún período de la historia; en otros, éste cuestionará ideas y prácticas tenidas por tradicionales pero con fuertes dependencias de un tiempo histórico determinado. Otras veces, el acontecimiento Cristo implicará rupturas con situaciones presentes o viceversa, una situación presente abrirá la posibilidad de una nueva profundización del acontecimiento fundador y de la tradición que lo media.

“Focalización” significa aquí que, tanto por los peculiares abordajes al evento/tradición como por los acercamientos elegidos para la comprensión de la situación presente, la teología tenderá a elegir focos, puntos de concentración, nudos explicativos; lo que equivale a decir que realizará «recortes» desde los cuales buscará acceder al conjunto de ambos términos de la relación. El talante y la figura de una teología, por tanto, dependerá de cual sea el foco elegido respecto de la comprensión del evento/ tradición (encarnación, cruz, Espíritu Santo, gracia), de la situación (tecnociencia, política, cultura; tradiciones interpretativas filosóficas o científico-sociales, etc), así como del modo de correlacionarlos y de las afinidades electivas entre ambos.

Una cuestión queda, sin embargo en pie ¿cómo puede una tradición religiosa particular ser al mismo tiempo universal y respetuosa de la pluralidad? ¿Cómo puede una confesión que abreva con fidelidad creativa a sus fuentes propias tener pretensiones de hablar con verdad y sentido a todos los «públicos»? Es para esto que Tracy propone su *teoría de los clásicos*. Por su importancia le dedicamos el siguiente apartado.

Este núcleo temático analizado por el teólogo norteamericano es «sintomático» de la actual estación teológica porque levanta, desde una articulación peculiar, un plexo temático decisivo: la cuestión del sujeto de la teología, la nueva impostación del tema de los lugares teológicos, la exigencia de la teología por el diálogo con diversas formas de racionalidad, la demanda de una nueva reflexión sobre el estatuto de la teología y de su organización interna. Hagamos un rápido recorrido.

¿Quiénes y para quién se hace teología? ¿Cuáles son sus lugares? Numerosas voces están buscando responder a estos interrogantes. ¿Qué pueden tener en común propuestas tales como las de las teologías feministas/muje-

ristas, afroamericanas y de los pueblos originarios, las múltiples experiencias de teología popular; los colectivos académicos e interdisciplinarios, los intentos de teologías locales y la emergencia y maduración de una teología hecha por laicas/os? Todas, cada una de un modo peculiar, reivindican e intentan crear *sujetos teológicos comunitarios*; donde la teología profesional tenga un lugar pero no sea hegemónica y donde los abordajes de otras disciplinas o experiencias puedan configurar realmente un método multipolar.<sup>16</sup>

Por otro lado, se han venido dando nuevos enfoques sobre la importancia de la categoría de espacio/lugar para comprender el estatuto de la teología y su ministerialidad. González de Cardedal<sup>17</sup> ha hecho un estimulante recorrido por diversos lugares en que brotó la teología a lo largo de la historia: La «escuela de los apóstoles», San Pablo, las escuelas creadas por filósofos cristianos para publicar la fe a todos, los monasterios, las escuelas catedráticas, las facultades y muchas formas mixtas que buscaban combinar los componentes anteriores; sin olvidar aquellos lugares «inclasificables» (pueblo, grupos carismáticos, figuras aisladas). La actual situación cultural no requiere menos:

“Cada generación histórica necesita una palabra sobre Dios y ésta no puede nacer en cualquier lugar, no ser expresada con cualquier mediación conceptual o institucional. Descubrir cuáles son las mediaciones institucionales y las expresiones literarias coniventes con el alma de cada época es tarea sagrada. Porque la realidad no existe sino en el lenguaje y la realidad de Dios sólo le llega al hombre como un bordado en el tejido del lenguaje del prójimo...Por lo mismo que Jesús es el Verbo de Dios siendo un judío, nuestras palabras sobre Dios pueden ser salvíficas siendo precisamente nuestras. Su fuerza divina pasa por ellas, transitando por ellas, transiéndolas y trascendiéndolas.”<sup>18</sup>

Cardedal propone entonces concentrarse hoy en cuatro: La academia, el templo, la plaza pública y la acción histórica. En el ámbito local se destacan los aportes de Juan Carlos Scannone,<sup>19</sup> Marcelo Trejo<sup>20</sup> y Josefina Llach.<sup>21</sup>

16. La mayoría de estos campos han sido tratados en M. GONZÁLEZ, “Aportes argentinos a un pensamiento teológico latinoamericano inculturado. Memoria, presente y perspectivas de un cauce teológico”, *Stromata* 58 (2002) 39-205.

17. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El lugar de la teología*, Madrid, 1986.

18. *Ibidem*, 32.

19. Cf. J. C. SCANNONE, “Sabiduría popular y teología inculturada”, en *ibidem*, *Evangelización cultura y teología*, Buenos Aires 1990, 218-243

20. Cf. M. TREJO, *La Sabiduría del Pueblo como lugar teológico en la «Escuela Argentina» (1966-1996)*, Facultad de Teología. Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 2000.

21. Cf. J. LLACH, “Más lugar al espacio y más espacio a la mujer. Algunas notas para la renovación de la misión de la Iglesia en solidaridad y esperanza”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *De la esperanza a la solidaridad*, Buenos Aires, 2002, 213-228.

Finalmente, se recorta en el horizonte actual la cuestión del diálogo de la teología con las diversas racionalidades:

“Se puede decir que el trabajo de parto que la teología sistemática está viviendo actualmente puede compendiarse en el paso desde el «modelo neoescolástico» hacia nuevas formas del saber teológico inspiradas en un encuentro más positivo entre «verdad revelada», «racionalidad metafísica», instancias «histórico-hermenéuticas», formas simbólicas y prácticas del conocimiento”<sup>22</sup>

Propuestas como las de Midali, Mardones, Schreiter, experiencias como las del Seminario Teología/ Literatura,<sup>23</sup> y aportes como los de la teología de los pueblos originarios, son apenas una muestra de esta emergencia<sup>24</sup>.

## 2. La teoría de los clásicos religiosos

El segundo tema sintomático que, según nuestra hipótesis aparece en Tracy, es su propuesta teórica para una universalidad respetuosa no autoritaria/totalitaria; respetuosa del pluralismo y de la vocación de verdad y sentido de las tradiciones religiosas. Para que la teología sistemática pueda ejercitar con fundamento su responsabilidad pública, nuestro autor elabora un cuidadoso diálogo con la literatura y algunas corrientes hermenéuticas en torno a la cuestión de los *clásicos*. ¿Cómo un texto tan arraigado en una tradición tan particular como Hamlet o El Quijote, tan inglés el uno y tan castellano el otro, son capaces de seducir, conmover, y a veces transformar a personas de culturas y épocas tan diversas de aquellas en las que arraigaron? ¿Cómo es posible que una pintura o una imagen que brotan de estilos vitales y artísticos tan determinados como la iconografía rusa, el barroco o el impresionismo, puedan hacer gozar, sufrir y pensar a quienes se encuentran con ellas en circunstancias tan disímiles? Tracy responde: porque son «clá-

22. M. BORDONI, *Riflessioni introduttive*, en I. SANNA, (a cura di), *Il sapere teologico e il suo metodo. Teologia, ermeneutica e verità*, Bologna, 1993, 11-40, 11

23. Seminario permanente de la Facultad de Teología de Buenos Aires con la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA.

24. cf. R. SCHREITER, *The new Catholicity. Theology between the Global and the Local*, New York 1997; M. MIDALI, *Teología práctica*, Vol. 1: *Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, Roma, 20003; C. AVENATTI DE PALUMBO C.-H. SAFA, (eds), *Letra y Espíritu. Diálogo entre literatura y teología*, Buenos Aires, 2003; J.M. MARDONES, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Santander, 2003

sicos». Porque se trata de textos, de acontecimientos, de imágenes, de personas, de fiestas, de símbolos, que tienen una capacidad duradera de «revelación» de nuevas posibilidades de significado y verdad; porque son poseedores de un exceso de sentido que, ante las preguntas nuevas que una época diversa de la suya les dirige, tiene el poder de responder, develar, seducir, sugerir, de maneras cada vez nuevas:

“Hay ciertas expresiones del espíritu humano que descubren una verdad a tal punto irresistible, que no podemos negarle un cierto carácter normativo. Esa es la razón por la cual las denominados clásicos... Mi tesis es que lo que queremos significar cuando llamamos así a ciertos textos, eventos, imágenes, rituales, símbolos o personas, es que reconocemos en ellos nada menos que el develamiento de una realidad a la que no podemos sino llamar verdad. Con Whitehead, encontramos en ellos algo valioso, algo importante... una revelación de la realidad que nos sorprende, nos provoca, nos desafía y, eventualmente, nos transforma... La presencia de clásicos en las culturas es innegable. Su memoria nos acecha. Sus efectos actuales en nuestras vidas perduran y esperan apropiaciones e interpretaciones siempre nuevas”<sup>25</sup>

Los clásicos tienen una insólita capacidad de conversación. Puestos ante ellos, somos invitados a una reanudación permanente del diálogo. Además, su poder de develamiento va provocando una suerte de historia de la interpretación o de los efectos, que en algunos casos se transforman a su vez en clásicos (la relectura que Agustín hace de Pablo y la que Lutero hace de ambos; las lecturas que Heidegger, Foucault, Derrida o Deleuze hacen de Nietzsche, etc.)

Los clásicos ejercen universalidad sin romper su arraigo, sin imponerse autoritariamente. Son universales porque por su propia densidad reclaman la atención, arrastran, movilizan, cuestionan, exasperan. Cada generación llega a ellos con preguntas propias y tienen la capacidad de acoger las que éstos le hacen, provocar las que no les han sido formuladas, y hasta de transformar completamente la vida. Pero no cualquier actitud ante ellos permite una interpretación; éstos reclaman ponerse en juego, entrar en la conversación, arriesgarse, involucrarse, perder el control para ingresar en el acontecimiento. Pero no solo hay clásicos en general, sino que los hay religiosos en particular. Estos comparten las características de aquellos pero se orientan a particulares niveles de ultimidad, radicalidad, finalidad, de los deseos, ideas, libertad y búsquedas de los se-

25. Al 108-109. Para todo este apartado cf. también D. TRACY, *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*, Madrid, Trotta, 1997

res humanos. Por eso, David Tracy propone comprender la teología sistemática como una conversación interpretativa desde el hoy con los clásicos religiosos:

“Toda teología sistemática contemporánea puede ser entendida como básicamente hermenéutica. Los teólogos sistemáticos se entienden a sí mismos como pensadores radicalmente finitos e históricos que arriesgan confiar en una tradición religiosa particular. Ellos buscan recuperar, interpretar, traducir, mediar, los recursos de los acontecimientos clásicos de comprensión, de esas preguntas religiosas fundamentales incrustadas en los clásicos (eventos, imágenes, personas, rituales, textos y símbolos) de una tradición.”<sup>26</sup>

El evento Cristo, el NT, el camino de las comunidades cristianas a lo largo de la historia, la vida y los textos de las/os testigos del evangelio, las fiestas y los gestos, las doctrinas y las prácticas, las imágenes y los símbolos cristianos, proponen su universalidad a cada tiempo y lugar, manteniéndose arraigados en su tradición particular. Los clásicos religiosos tienen una autoridad no autoritaria que les proviene de su ser *don, oferta, propuesta*. La teología sistemática, por tanto, está vocacionalmente unida a los clásicos religiosos, a la conversación que despiertan en cada hoy, a sus asombrosas correlaciones; pero, sobre todo, está ligada al «clásico» cristiano por excelencia: el acontecimiento y la persona de Jesucristo (símbolo, doctrina, imagen, praxis) como acontecimiento actual presente en la comunidad de memoria

La capacidad «sintomática» radica, en este caso, en que Tracy nombra y busca responder una pregunta permanente que alcanza una peculiaridad inédita en las actuales condiciones del cristianismo en el mundo occidental: las relaciones entre universalidad y particularidad. El desplazamiento, y en algunos países la marginación cultural de las comunidades cristianas, hace que la teología no pueda hacerse hoy desde el horizonte de obviedad cultural en el que acostumbró a ubicarse desde el siglo IV. El nacer y crecer en muchos lugares de occidente con milenarias tradiciones cristianas, ya no constituye una garantía casi automática de socialización religiosa primaria en los símbolos, textos y prácticas del cristianismo. El cristianismo es cada vez menos heredado y más electivo. Muchas de las figuras institucionales y pastorales, sin embargo, parecen continuar con discursos y praxis basadas en momentos históricos donde la transmisión estaba asegurada por dinámicas sociales básicas. Muchas voces teológicas ac-

26. Al 104.

tuales están, precisamente, buscando responder a la vocación universal del cristianismo en una afirmación plena del pluralismo contemporáneo e intentan acompañar el surgimiento de nuevas figuras históricas de vida cristiana que plasmen esta novedad. Los ensayos de Paul Valadier, Medard Kehl, José María Mardones, Juan Marín Velasco, y entre nosotros Carlos Schickendantz, señalan caminos prometedores en este sentido.<sup>27</sup> Las propuestas de una universalidad/particular que se desplace desde la obviedad al descubrimiento, desde el autoritarismo a la seducción y la confianza en la irradiación de la verdad, desde la repetición de estrategias pastorales a un nuevo encuentro entre la vida concreta y los clásicos cristianos, pertenece al corazón de los desafíos de las próximas generaciones teológicas.

### 3. Don, gratuidad, exceso: El Dios inagotable, escondido e incomprensible

Los últimos trabajos de David Tracy, han tomado un rumbo original<sup>28</sup>. Se trata de una propuesta de correlación crítica entre los clásicos cristianos y el mundo contemporáneo, en diálogo con el pensamiento contemporáneo de la diferencia, el fragmento, la alteridad, el don y el exceso. Nuestro autor sostiene que la tradición filosófica y algunos campos de las ciencias, han venido llevando a cabo un debate lleno de consecuencias para la interpretación de nuestro hoy en torno a la idea/símbolo de fragmento. Pero deplora que la teología no haya ingresado con el nivel requerido a este intercambio. En otros términos, propone la necesidad de trabajar en torno a una teoría teológica de los fragmentos. ¿Cuándo y por qué adquieren tanta relevancia los fragmentos?, se pregunta Tracy. Su respuesta es que hay que remontarse al romanticismo alemán (Schlegel, Novalis) para

27. Cf. J. MARTÍN VELASCO, *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Santander, 2002; CH. DUQUOC, *Creo en la Iglesia. Precariedad institucional y reino de Dios*, Santander, 1999; P. VALADIER, *Un cristianismo de futuro. Por una nueva alianza entre razón y fe*, Madrid, 2001; J. M. MARDONES, *¿Hacia dónde va la religión? Posmodernidad y postsecularización*, México, 1996; *La indiferencia religiosa en España ¿Qué futuro tiene el cristianismo?*, Madrid, 2003; C. SCHICKENDANTZ, *¿A dónde va el papado? Reinterpretación teológica y reestructuración práctica*, Buenos Aires, 2001; "Hacia un lectura teológico pastoral. Argentina, Iglesia y Teología", en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *Religión, justicia y paz. La Argentina y el mundo*, Buenos Aires, 2003, 159-168; *ibidem* (ed.), *Cultura, religiones e iglesias. Desafíos de la teología contemporánea*, Córdoba, 2004.

28. D. TRACY, "Forma e frammento: Il recupero del Dio nascosto e incomprensibile", en R. GIBELLINI (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Brescia, 2003, 251-273. Se trata de un adelanto de la publicación en preparación *This Side of God*.

entender su importancia. En efecto, los fragmentos como figura de pensamiento, como género textual y como vigencia cultural tuvieron origen en una oposición a la totalidad iluminista. Este es el cauce que muchos pensadores y artistas del siglo XX retomarán. Se trataba de oponerse a todo sistema/totalidad cerrado, que bloqueara dimensiones de la vida, de las historias, de las personas y los pueblos. El todo de la modernidad iluminista fue denunciado desde recursos críticos de la modernidad, como invisibilizador, opresor y encubridor. Por todo esto, Tracy retiene que una vertiente de la actual fragmentación es fruto de una operación crítica, liberadora y recuperadora de máxima importancia. Desde la reivindicación de las «chispas» de lo divino (románticos), a las intuiciones (Kant), las epifanías (Joyce), los momentos lúcidos (Virginia Woolf), hasta los momentos inesperados (Eliot); pasando por la demoledora crítica antisistémica de Kierkegaard y Nietzsche, se trata de un sendero que la teología debe retomar. También ella tiene que recuperar aspectos del deseo, la pasión, las historias invisibilizadas; también ella tiene que liberarse de los intentos de acotar al Absoluto, en esquemas seguros y controlados, que parecen querer «impedir» desbordes e irrupciones desde «arriba»; también ella tiene que volver a mirar fragmentos de su propia tradición que han quedado ocultos. Tracy es muy preciso en su propuesta:

"La teología moderna marginó dos tradiciones: el realismo de la cruz que admite el ocultamiento de Dios y la teología apofática que expone su incomprensibilidad. Es hora de poner fin a esta marginalización... El teólogo debe estudiar la relación entre forma y contenido. Recuperar dos formas que han quedado marginadas en la tradición cristiana: La forma apocalíptica que se traduce a partir de Lutero en una concepción del Dios escondido; y la forma apofática (mística) con Dionisio." <sup>29</sup>

Liberar la potencia del Otro, del Imposible, del Incomprensible, del Escondido, salir del esquema de «más de lo mismo» (Foucauld) sin alteridad, es una tarea central en la vocación a la correlación crítica típica de una teología sistemática actual. Hay que volver a ponerse frente a textos fragmentarios e incómodos como Lamentaciones, Job, el evangelio de Marcos, Pablo y el Apocalipsis. Tracy hipotetiza que, haciéndolo así, se podrán readquirir recursos teológicos importantes. El más destacado es, en su opinión, la necesidad de recuperar el motivo cristológico de la Segunda Venida. Protesta porque la teología actual lo ha dejado casi exclusivamente en manos de las corrientes fundamentalistas y milenaristas, y reivindica su im-

29. *Ibidem*, 251.

portancia en una cristología para el hoy. Se trata de recuperar la Segunda Venida como un símbolo no menos central que la encarnación, la cruz y la resurrección para comprender a Jesucristo. Esto permitirá hacer honor a la dimensión apocalíptica que atraviesa todo el NT, mantener la dialéctica ya-/todavía no y la tensión intrínsecamente fragmentaria presente en los grandes símbolos cristológicos. Solo tomándose muy en serio los fragmentos, podrá luego la teología caminar hacia las típicas formas de «reunión» de su tradición: narrativas (como en la tradición sinóptica y paulina), litúrgicas (donde los símbolos unen en la dinámica de la fiesta), y las síntesis teológicas abiertas que no excluyan a las otras dos.

Este conjunto de temas afrontados por Tracy, son «sintomáticos» del emerger intenso de la cuestión del don, la gratuidad, la reciprocidad, el exceso, la inagotabilidad, la indisponibilidad, como uno de los filones más novedosos y prometedores de la teología actual. Los aportes de la actual fenomenología francesa (Marion, Henry, Gilbert), las búsquedas en el campo de la teología de la gracia, de la espiritualidad y de la Trinidad, son marcas claras en un sendero que comienza a dar que hablar.<sup>30</sup>

## Conclusión

Hemos presentado a Tracy en su calidad de teólogo «sintomático» según dos vertientes. La primera de ellas, como manifestación de la vitalidad e importancia de la actual teología estadounidense. La segunda, como emergente de tres núcleos/abordajes que consideramos claves del actual momento teológico: la cuestión del lugar, los sujetos, las racionalidades y las articulaciones de la teología; la renovada impostación de la relación universal-particular en contextos de pluralismo y la irrupción del don, la gratuidad y el exceso como talante de la ruptura de sistemas cerrados que abren de manera original al Inagotable. Si es cierto que Tracy es «sintomático» en estos dos sentidos, lo será también que sus propuestas lo ubican como compañero de camino y como estímulo a protagonizar este nuevo tiempo teológico post/clásico y transicional.

MARCELO GONZÁLEZ

17/02/2005

30. Cf. J. L. MARION, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, Salamanca, 1999; *Etant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, 1997; *De surcroît, Études sur le phénomène saturés*, Paris, 2001; también, SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *Reciprocidad. Dimensiones de una teología del don* (En preparación).

## ROSTRO DE LA ETERNIDAD IMAGEN, CONOCIMIENTO Y CONDICIÓN SIMBÓLICA

### RESUMEN

Frente a las sagradas imágenes de la Virgen y del Señor se mueve el pueblo creyente para hablar a Dios y escucharlo. El autor propone algunas líneas para comprender la densidad teológica de las imágenes sagradas. Partiendo de la gnoseología litúrgica de Romano Guardini y recogiendo el carácter de la imagen religiosa como síntesis plástica de la fe y su valor hierofánico, ingresa a la propuesta analítica de Santo Tomás. En conexión con todo lo desarrollado accede a algunas conclusiones vinculadas a distintos aspectos de la vida del cristiano. Finalmente, a partir del camino recorrido propone la apertura de algunos horizontes reflexivos en el orden litúrgico y pastoral.

*Palabras clave:* sentido, imagen, conocimiento, culto, fe, testimonio.

### ABSTRACT

At the presence of the sacred images of the Virgin Mary and Our Lord, the believing people moves to talk with God and listen to Him.

The author proposes some ways in order to understand the dense theological burden manifested at the sight of the sacred images.

Starting from the liturgical gnosis of Romano Guardini and gathering the character of the religious image as a plastic art's synthesis and its hierophanic value, comes into the analytic proposal of Saint Thomas. Connected with the whole developed subject reaches some conclusions concerning the different aspects of the life of a believer in Christ.

At the end, and taking into account the search lately done, presents the opening of a reflexive new thought in order to the liturgical and pastoral matters.

*Key words:* sense, image, knowledge, cult, faith, testimony

De cara a las imágenes sagradas se dan los acontecimientos religiosos más masivos, convocantes y arraigados, que rompen aún barreras sociales, en América Latina. Traigo a mi memoria, entre tantos otros, Guadalupe y su inmenso proyecto de reconciliación, las peregrinaciones a Luján, la presencia íntima y viva en el nordeste argentino de la “tierra sin mal”, la Virgen de Itatí, y un inmenso ramo de celebraciones en honor a la venerada Cruz del Señor. En todos los casos el santuario es la imagen ante la que caminan nuestros pueblos. Acontecimientos que tienen la cualidad de conservar los elementos más íntimos de la fe en el lenguaje de la cultura de los pueblos.

La expresión con la que titulo este artículo quiere ponernos en la pista fundamental de reflexión que abordaremos: las imágenes religiosas en el contexto del misterio icónico simbólico que determina todo lo cristiano en cuanto que depende de Cristo encarnado, imagen de Dios invisible. Ya Ireneo de Lyon presentaba este misterio conectando a la encarnación todo el sentido de la historia y el destino del hombre. El gran padre de la Iglesia extrae de Génesis 1, 26:

“la idea de que el hombre imagen de Dios ha de ser tal por referencia a una realidad visible, que no es otra sino el Verbo encarnado; de lo contrario, no podría ser imagen. Esta visibilidad de la imagen comporta, pues la esencial corporeidad del ser así definido”.<sup>1</sup>

Idea que Santo Tomás de Aquino retiene, con las diferencias que se deben reconocer, al hablar del hombre imagen de Dios cómo aquel ser en quien Imagen y vestigio (el cuerpo) se articulan vinculando “dos temas tradicionales de la antropología cristiana: Imagen, Resurrección”.<sup>2</sup>

1. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander, Sal Terrae, 1988, 97.

2. G. LAFONT, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 1964, 312.

La imagen religiosa, los sacramentos y el testimonio son expresiones variadas que existen desde esta legalidad estética de manifestación de Dios que en la encarnación se ha comunicado “en obras y palabras intrínsecamente conectadas entre sí (*intrinsece inter se conexas*)”.<sup>3</sup>

Nuestro pueblo sencillo en Latinoamérica ha percibido en las imágenes religiosas, de modo plástico y sintético, las verdades de la fe, aspecto destacado con nitidez por el Episcopado Latinoamericano reunido en Puebla de los Ángeles, cómo aludiré más adelante. Los mismos procesos históricos adquieren una validez reveladora, los signos de los tiempos como elocuencia icónica de la historia, que sólo pueden ser comprendidos adecuadamente desde una instancia de conocimiento que respondería más precisamente a la condición de profetismo, capacidad lectora desde la fe de los acontecimientos.

A partir de esta constatación propongo algunas reflexiones en torno al conocimiento simbólico, a las imágenes y a la concreción icónica de la vida de la Iglesia.

## 1. Imagen y conocimiento simbólico

### 1.1. Los sentidos y el conocimiento religioso

Una inspirada obra de Guardini sobre los sentidos y su capacidad de conocimiento religioso,<sup>4</sup> editada hace más de cincuenta años, nos introduce a la reflexión del problema de las imágenes en relación a la manifestación del Dios invisible y a su conocimiento. En efecto, el planteo de la obra se inscribirá en el horizonte de una gnoseología auténticamente litúrgica, donde los sentidos no se propondrán cómo vehículo hacia algo para lo cual ellos son una carga o un obstáculo que debe ser abandonado lo antes posible, sino cómo lugar de encuentro y revelación; no entonces cómo la dimensión que alude referencias sino cómo instancia de presencia y manifestación. La obra se nutre de un grupo de fuentes que, las más de las veces, quedan anónimas –cómo es costumbre en la redacción de

3. DV 2.

4. R. GUARDINI, *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, Würzburg, Werkbund, 1950. Cito la edición castellana *Los sentidos y el conocimiento religioso*, Madrid, Cristiandad, 1965.

Guardini– pero que pueden reconocerse sin excesiva dificultad. Son explícitos los textos bíblicos, laten las reflexiones de Gregorio de Nisa sobre la integración del cuerpo y el alma e incorpora la problemática teológica del viviente concreto atravesado por la fe –aspecto de una inmensa vivacidad en Guardini desde sus estudios sobre San Buenaventura–. La existencia concreta de la fe hace que en la sensibilidad, el mundo como inmensa doxología sea percibido como lugar de manifestación de la fuerza cósmica de la cruz. Ya Max Scheler algunos años antes había recordado la fuerza de la integración en el hombre que hace que nada en él sea axiológicamente neutro y que la sensibilidad exista desde una ineludible carga y valencia espiritual. El espíritu existe encarnado pero además la carne encuentra su realidad en la determinación espiritual que le otorga su densidad significativa. En esta obra, Guardini, reflexionando sobre Romanos 1, 19-21 y partiendo de la premisa de que “la cosa meramente material no existe en absoluto” concluirá que “mirar significa por de pronto y de manera radical ser afectado por la aparición sensible del objeto y ser invitado a comprender su contenido”<sup>5</sup> y entonces *mirar* no será un acto puramente fisiológico sino un *acto total* que percibe la totalidad “antes que las propiedades”. En esta perspectiva, la *visión* es una respuesta a una figura significativa, de tal modo que el acto esencial del ojo será responder a la realidad auténtica que aparece. Como podemos percibir, *ver* para Guardini, en este sentido teológico, implica una decisión y por tanto –desde la experiencia creyente– allí donde se perciben sólo fenómenos o simples figuras, el ojo “ve el misterio”.<sup>6</sup> Esto tiene poco que ver con el sensualismo, al tiempo que las objeciones que se le levantan desde el intelectualismo no alcanzan a acertar en una comprensión cabal de lo que significa este ver y conocer. Para Guardini, ambas posiciones –sensualismo e intelectualismo– son consecuencias de la fractura antropológica de la modernidad, y revelan sólo una parcialidad. Es aquí donde el autor aventura a afirmar que el paso de la modernidad a la época futura consiste en trasladar el centro de gravedad del pensar al ver, “del reino intermedio de los conceptos (...) al reino de las cosas”.<sup>7</sup> En este sentido va a rescatar la “capacidad de quienes viven en la mirada” capaces de “pensar mirando” y cuya oración se resuelve en la sencilla visión, ubicando en el centro de es-

ta visión la liturgia; y conectada con la liturgia la imagen sagrada, cuyo “cometido no reside en instruir, o enseñar, o educar, sino en preparar el camino a la epifanía”.<sup>8</sup> Hay en la imagen una auténtica pedagogía *mistagógica* que tiene que ver con el hecho de que en ella se concentra plásticamente lo que la Iglesia cree, se sintetiza la experiencia histórica de la fe de un pueblo y por tanto, en la abreviación del símbolo, ofrece una respuesta a la fe. Esta pedagogía tiene sentido sólo en referencia al encuentro con el Dios vivo y se hace posible por una actitud total de la existencia movida por Dios.<sup>9</sup> No se trata, para Guardini, de un mero sustituto a la transmisión oral sino que, en conjunto con la revelación escrita, se ofrece como acontecimiento de la presencia de Dios. En ella se ve la palabra revelada y escuchada. Es signo en cuanto que es mirada por el sujeto que contempla, pero es además hierofanía en cuanto revela una objetividad que excede a los contenidos que el sujeto pueda otorgarle. Por eso, para el autor, la imagen religiosa tiene como sentido que Dios se haga presente, manifiesta que existe Dios y por tanto es *kerygma*<sup>10</sup> y abre a una decisión vital.

A este sugestivo desarrollo propongo complementarlo con la propuesta de Santo Tomás, cuyo pensamiento sobre este tema es el punto de llegada de un largo camino teológico. Sintéticamente, para Tomás, la imagen tiene como destino que el hombre se haga presente ante Dios que le sale al camino. Dios se hace presente al hombre y el hombre al venerarla venera a quien en ella se representa. Calidad propia del símbolo que permite a Tomás afirmar que “en un mismo e idéntico movimiento el hombre se dirige a la imagen y a quien representa”.<sup>11</sup> Expresión que hace comprender su veneración, ya que será una veneración en el lenguaje total del símbolo. Aspecto que examinaremos más detalladamente en la segunda parte de este artículo.

Este conocimiento global, total, simbólico, mediado por el *ver* y que concluye en un encuentro y que por tanto comunica, es expresado por el

5. *Los sentidos y el conocimiento religioso*, 27.

6. *Ibidem*, 36.

7. *Ibidem*, 47.

8. *Ibidem*, 100.

9. Al respecto dirá el autor ítalo alemán: “existe además del pensamiento racional, el pensamiento vivo, que procede de la vida y que a la vida regresa, un pensamiento que llena de luz las experiencias de nuestra vida, las relaciona, y nos da posibilidades para otras experiencias”. En *El Espíritu del Dios viviente*, Bogotá, Paulinas, 1990, 76.

10. R. GUARDINI, *Kultbild und Andachtsbild. Brief an einen Kunsthistoriker*. En *Wurzeln eines gro? en Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften*, bd 3, Mainz-Paderborn, Matthias Grünewald-Ferdinand Schöningh, 2002, 139.

11. *S. Th.*, III q25 a3 ic.

documento de Puebla bajo la idea de *intuición*. Esta intuición –existencial, sensible, vital– tiene como soporte la fe y permite captar la cosas de Dios. Basta con comparar los números 350 a 352 del documento, donde se nos habla de los contenidos fundamentales de la evangelización, con el 448 y el 454, donde se nos proponen los gestos vitales, icónicos, visibles sensibles en los que esa fe es profesada por la vida. En este vínculo entre contenido de la fe y existencia, la imagen ofrece plásticamente lo que la palabra escrita muestra a la escucha. Experiencia cristiana que posee “la capacidad de expresar la fe en un lenguaje total que supera los racionalismos”<sup>12</sup> y que tiende a manifestarse en una “síntesis vital”.<sup>13</sup>

Esta cuestión ya encontró lugar de discusión en la Iglesia del siglo VIII, durante las sesiones del Concilio de Nicea II<sup>o</sup> y su propuesta magisterial de la analogía entre la palabra y la imagen. En efecto, la imagen sagrada “que está de acuerdo con la narración evangélica (...) aporta un beneficio semejante al de la narración evangélica y se aluden mutuamente reenviándose la una a la otra”.<sup>14</sup> Esta misma dimensión vital y existencial de la imagen como contemplación y encuentro con la Palabra aparecerá en el Catecismo de la Iglesia Católica. El texto del Catecismo ofrecerá una propuesta en un contexto intensamente litúrgico, recogiendo la afirmación de Nicea II<sup>o</sup> y expresando que “la iconografía cristiana transcribe mediante la imagen el mensaje evangélico que la Sagrada Escritura transmite mediante la palabra”; el punto de partida de esta comprensión icónica será el misterio del Verbo Encarnado, imagen eterna del Padre encarnada en la historia.<sup>15</sup> Sin interés de ingresar ahora en los motivos, me parece significativo sin embargo hacer constar que en este sentido, el Catecismo explicita más lúcidamente la cuestión en comparación con el desarrollo del tema en la *Sacrosanctum Concilium*, donde no se pasa de ubicar el valor de la imagen en conexión a algunas cuestiones de arte sagrado y casi limitándose a la ya conocida praxis propuesta por el texto conciliar: “manténgase firmemente la práctica de exponer en las iglesias imágenes sagradas a la veneración de los fieles; hágase sin embargo con moderación en el número y guardando entre ellas el debido orden...”.<sup>16</sup>

12. DP 454.

13. DP 448.

14. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna, EDB, 1991, 133-137.15. Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica* 1159-1162.

16. SC 125.

## 1.2. Inmanencia y trascendencia: la imagen religiosa como síntesis

Cristo es el rostro entre nosotros de la Palabra eterna, su existencia es revelación histórica del designio del Padre, por eso no basta un código –el auditivo– sino la implicancia mutua del código auditivo y visual, del gesto y la palabra. La totalidad de los códigos de transmisión en la existencia del hombre vienen a ser el lenguaje del Verbo, cuya existencia entre nosotros es el “rostro de la eternidad”.<sup>17</sup> Porque es en el seno de la vida trinitaria la imagen del Padre, es en el momento de su dispensación histórica, encarnado, imagen del Padre para los hombres. Su condición humana, en el misterio de la Persona encarnada, es el rostro humano de Dios que ha “sido visto con nuestros ojos” y “ha sido contemplado y tocado con nuestras manos” (1Jn 1, 1.3a). Esta visibilidad de la condición humana de la Persona encarnada es el punto de apoyo central de la tradición teológica de la *imagen sagrada* que se ofrece como código de transmisión de la presencia y revelación de la economía de Dios en la historia. Como afirma Teodoro Studita –el comentador más riguroso del Concilio de Nicea II<sup>o</sup>– “si alcanzaba con la contemplación intelectual hubiese sido suficiente que el Verbo se nos revelara de ese modo”.<sup>18</sup>

Ante esta realidad de la *imagen sagrada* como epifanía y lugar de adoración, no pierde validez la observación de Von Balthasar, quien advierte sobre el abuso de una estética inmanente a veces propuesta por una teología excesivamente actualista. Sin embargo la postura es un tanto exagerada si pretende ser sólo una advertencia correctiva, ya que si bien debe ser tomada con seriedad su afirmación acerca de que se puede caer en

“una continuidad excesiva y una ausencia de distancia entre la imagen que Dios ha manifestado de sí mismo en el mundo, su Hijo unigénito, y todas las demás imágenes que, a pesar de su relevancia religiosa, no dejan de pertenecer a la esfera estética”<sup>19</sup>

no menos cierta es la convicción de Evdokimov al afirmar –al igual que Guardini– que allí donde lo estético se suspende es donde encuentra su más auténtica vocación icónica.<sup>20</sup> No encierra a Dios representativa-

17. SAN JUAN DAMASCENO, *De imaginibus oratio III*: PG 94, 1345b.18. *Antirrheticus*: PG 99, 336d.19. H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik*, bd.1, *Schau der Gestalt*, Eisesdeln, Johannes Verlag, 1961, 3820. P. EVDOKIMOV, *El arte del icono. Teología de la belleza*, Madrid, Claretiana, 1991, 236-239.

mente sino que propone un camino simbólico teologal que provoca una trasgresión superadora de los fines –¡y de los límites!– de la estética misma. Es la fe la que permite asociar el rostro de Dios que se ha donado con la imagen venerada. La imagen es un código transdiscursivo, indirecto de presencia y transmisión, con toda la cualidad sintética del símbolo visual y con toda la independencia teologal de la revelación. Así como la Escritura es analizada con los recursos de las ciencias humanas, pero posee un exceso que hace que su comprensión acabada se alcance desde la lógica de la fe, así la imagen religiosa puede ser abordada desde recursos estéticos, pero posee igualmente el destino trascendental de la revelación. La imagen misma, en la lógica del *Concilio Trullano*<sup>21</sup>, posee el correctivo de los posibles excesos, ya que no la justifica la búsqueda de una especie de propaganda sensible, sino de revelar “el esplendor de la humildad”.<sup>22</sup> Por eso invitaba, este concilio de la antigüedad, a evitar el excesivo alegorismo icónico, que hacía incomprendible la imagen, y representar el sencillo rostro del Señor, ya que contemplando sus rasgos humanos reconocemos la manifestación de la humildad y somos conducidos a su recuerdo. La imagen es memoria y referencia de la presencia de Dios en la historia. Es gramática de la condescendencia del Verbo que se “despojó de su grandeza” (Flp. 2, 7).

Dios se dona al hombre en la historia que brota de su palabra creadora. Historia entonces que no se reduce a la “contingencia” de Lessing, sino al tiempo salvífico de la revelación. Tiempo sacramental. La imagen, en esta línea, no es consecuencia de la contingencia –aunque sí de la condición humana finita– sino síntesis litúrgica del tiempo salvífico, de la fuerza espiritual presente en la materia y que en el misterio eucarístico alcanza el grado de mayor concentración y eficacia. Por eso puede ser lugar de la memoria, donde se contemplan y proclaman “las cosas que están en los relatos evangélicos, acerca de la convivencia del Señor en la carne con los hombres para que no se borren de la memoria”.<sup>23</sup>

21. Este concilio constantinopolitano, del año 691, fue considerado por la Iglesia en oriente como complementario a los anteriores concilios ecuménicos (los quinto y sexto de Constantinopla) y es, por lo tanto, conocido como *Sínodo Quinisexto*. El quinto, en el año 754, conocido como de Hieria y convocado por Constantino V contra los iconódulos (defensores de las imágenes) y el sexto, que nosotros conocemos como cuarto. A este *Concilio Quinisexto* se lo ha denominado a veces ¿como hago aquí? *Sínodo Trullano*, aludiendo a su punto de encuentro en el *trullum*, la cúpula del palacio del emperador Justiniano II.

22. Cf. MANSI 11, 976-980.

23. GERMÁN DE CONSTANTINOPLA, *Epistola ad Thomas Claudiopoleos*, PG 98, 174c.

Es un desafío inmenso alcanzar a percibir un *símbolo total* de estas características, una realidad simbólica donde la fe del hombre–vinculada a su cultura, a su historia y a su tejido comunitario y vital– es plasmada y ofrecida sintéticamente. Cuando Guardini propone –en *Imagen de culto e imagen de devoción*–<sup>24</sup> la imagen de culto, advierte acerca del elemento histórico que la constituye; la imagen es una expresión de Dios que se da a su Pueblo en la historia, y por eso representa los elementos que constituyen la fe y el cuidado que Dios hace del hombre en su historia y sus vínculos. Representa la objetividad del dogma, pero también la vivencia subjetiva de la fe en los diversos pueblos y culturas. La imagen de culto –a diferencia de la que llama de devoción, más subjetiva e individual– remite a lo eclesial, comunitario y objetivo de la fe. Y por eso no remite a un artista sino a la soberanía de Dios; puede no ser bella estéticamente, ya que su cualidad específica está en que en ella Dios deja su vestigio de presencia en la historia. Nuestros santuarios son la expresión elocuente de esto: lugares hierofánicos porque en ellos se ejerce la conciencia de ser hermanos en la historia común sembrada de enfrentamientos y desiertos pero también marcada por el –delgado a veces– hilo de la conciencia de hermandad.

Esta visión total del símbolo, en la imagen religiosa, no ha sido percibida por la penetrante mirada de Rodolfo Kusch que anhela “cuándo tendremos un signo que abarque a todo el hombre: la cruz y la piedra”.<sup>25</sup> Y no logra resolver integradamente la cruz con la piedra; piedra que viene a ser el signo de la historia de los pueblos y comunidades. Sin embargo su expresión es un indicativo válido y lúcido, para quien lo lee desde la teología, de que la imagen debe ser un símbolo total y espacio privilegiado de inculturación y encuentro. De cara a la imagen la fe popular provoca la inculturación en sentido estricto, no como dinámica impuesta y ejercida desde fuera, sino como movimiento interno del pueblo creyente que se adhiere a Dios en su/desde su/ historia. Es cierta la dificultad que advierte Evdokimov en lo que llama “*el cristianismo occidental*”, que bajo la influencia del intelectualismo redujo el arte a un espacio absolutamente independizado de lo sagrado, haciéndole perder su capacidad de conexión con el misterio litúrgico. Este proceso, junto a la ruptura carte-

24. *Kultbild und Andachtsbild*.

25. R. KUSCH, *Las penurias de un pastor protestante*, en *Obras Completas*, tomo 1, Rosario, Fundación Ross, 2000, 226.

siana que sustituyó lo razonable por lo racional,<sup>26</sup> culminó en una experiencia de lo sagrado pensada y dominada, reducida a estereotipos fijos y estables.

La imagen religiosa tiene esta capacidad de ser *símbolo tota*<sup>27</sup> y por tanto no anula la palabra sino que es la misma revelación en código visual, ni anula al sacramento sino que es referencia y lenguaje de su contenido. Efectivamente, ubicada en el contexto de los sacramentales pone en el ámbito de la donación de la gracia que en el misterio del sacramento encuentra su *maximum* de comunicación. Y entonces irrumpe como posibilidad de la libertad de Dios en la historia de los hombres. La mayoría de los excesos –en la historia cultural de las imágenes– han provenido de su eventual desconexión con la experiencia litúrgica. Es elocuente que, en las iglesias de oriente, la imagen sea un acontecimiento litúrgico, ella misma es liturgia; mientras que la tendencia más dominante en occidente ha sido la de ubicarla en el ámbito más extralitúrgico, reduciendo lo litúrgico a la sola confección del sacramento, y haciendo difícil su misma vivencia y comprensión. Consecuencia, entre nosotros, de un ya remoto barroquismo que condujo no a integrar sino a separar o yuxtaponer.<sup>28</sup> La imagen y el sacramento, como la palabra y el sacramento, pertenecen a la complejidad de lo mistagógico-litúrgico y sacan a la celebración del racionalismo. La fuerza de la imagen en América Latina tiene mucho que ver con una lógica latinoamericana que más allá de los procesos de ruptura y desintegración ha tendido a construir y reconstruir nuevas síntesis, aún desde los desechos, para elevar y reconciliar.<sup>29</sup>

### 1.3. La imagen como código

A la luz de lo ya recorrido podemos afirmar que la imagen religiosa es un código de transmisión y presencia. Es un *código visual* que se abre al culto, no simplemente con un carácter instructivo o didáctico sino que establece presencia de lo representado; tiene una connotación litúrgica y

memorial. La expresión *código* abre la problemática de la imagen a lo antropológico y cultural, relacionándola al modo de comprender a Dios en el mundo y la historia. En este sentido la imagen es un sistema de *modelización* del mundo, es una síntesis de la vocación a la transfiguración del cosmos, expresión simbólica del mundo que va deviniendo Reino y que se revela en aquellos que la imagen representa<sup>30</sup>. Pero además, se ofrece como marco significativo, como una organización de significados. La *imagen religiosa* significa Alguien que ha irrumpido en la historia, su vinculación a la cultura, su posición en el mundo: significados que se organizan en lo representado. Nos refiere a la historia de la salvación, es *memoria de las cosas gestadas por Dios*. De ella podemos decir, de modo particular, lo que Eco afirma de todo código: “El código no puede ser una cifra: tendrá que ser una matriz capaz de infinitas manifestaciones, la fuente de un juego. Pero ningún juego, ni siquiera el más libre y creativo procede al azar (...) hablar de códigos significa admitir que no somos dioses, que estamos sujetos a reglas (...) no somos dioses porque la variedad de las reglas está determinada por una regla que no nos pertenece”.<sup>31</sup> El código visual es una auténtica gramática del misterio, un modo de decirlo *visual*. No es simplemente el correlato visible de lo que se puede expresar verbalmente. Es esta realidad de código, de transmisión y presencia de la revelación, la que permite comprender la preocupación de las iglesias de oriente por la canonicidad del icono en el siglo XVI,<sup>32</sup> de establecer algunas pautas que conservasen en la representación figurativa la pureza del mensaje evangélico, para que la Palabra fuese adorada en la pintura. Consecuencia lógica de su analogía con la Escritura también cuidada canónicamente. En la imagen hay una referencia a la visión que surge –aspecto desarrollado por la patrística bizantina de modo particular– del Verbo que ha sido oído y ha sido visto para nuestra salvación. Por eso se comprende que, para Teodoro Saudita, antes de la encarnación bastaba como código la palabra, la escritura; pero después de la encarnación, en este nuevo estado de la economía irrumpe lo visual. Pues el primero que se ha representado a sí mismo, con rostro histórico perceptible y representable es Cristo mismo. No es el aprisionamiento representativo de Dios –te-

26. P. EVDOKIMOV, *El arte del icono*, 174.

27. Dice Germán de Constantinopla que es una “indicación resumida y compendiosa de las obras del que aparece en ellas representado”. En *Ep. ad Thom. Clau* PG 98, 172d.

28. Es interesante al respecto toda la propuesta de A. CHUPUNGO en *Liturgical inculturation: Sacramentals, Religiosity and Catechesis*, Minnesota, A Pueblo Book, 1992, 10-55.

29. Cf. Ch. PARKER, *Otra Lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile, Fondo de la Cultura Económica, 1993, 367.

30. Ver al respecto U. Eco, *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Barcelona, Lumen, 1995, 335. 31. *Ibidem*, 339.

32. El año 1551, Concilio de los Cien Capítulos, donde fue declarado canónico el icono de la Trinidad de Rublëv.

mor de algunos ilustres escritores de los primeros siglos– sino la oferta de salvación en la lógica de la encarnación del Logos imagen del Dios invisible que se hace hombre cargado de materia y sensibilidad.

La tentación permanente de salvar el “sentido de lo inefable y de lo incognoscible divinos en detrimento de la encarnación”,<sup>33</sup> que nos conduce a una mirada sospechosa sobre la materia y la historia, encontró su gran explicitación cristológica en el monofisismo. Esta posición tuvo como correlato existencial una crisis en la relación entre la historia y su sentido. Por eso, la imagen viene a ser manifestación plástica del compromiso histórico de Dios; es elocuente la expresión del Patriarca Dimitrios, para quien

“La iconoclastia se asignó un proyecto de ideas y de actividad destructivas del evento de la encarnación y opositora de toda posibilidad de santificación de la vida (humana) y de la materia, de pasaje de las cosas terrestres a la realidad celeste”.<sup>34</sup>

La disolución en el monofisismo de la naturaleza humana en la divina hace, del rostro humano de Cristo, algo irrepresentable e irreal. Por eso las respuestas de Juan Damasceno y Germán de Constantinopla desde una teología integral de la Persona encarnada, que en los elocuentes y reales rasgos de su humanidad nos ha manifestado la presencia de Dios entre nosotros.

La desconfianza en la imagen que reaparecerá en el contexto del renacimiento carolingio no tuvo como inspiración la posición monofisita pero sí sospecha típica del intelectualismo sobre la materia y su profundidad espiritual. La posición carolingia no se opondrá al arte figurativo religioso –y de hecho posee matices notables e inteligentes– sin embargo reducirá la imagen a una exclusiva *via decorationis*, para ornamentar el espacio vacío y para instrucción de los incultos.<sup>35</sup> Es el quiebre de la tradición anterior y el paso a una nueva visión hierofánica del mundo que en Francisco de Asís encontrará su momento más elocuente y en Buenaventura una sistematización resolutive. Esta recepción medieval del código visivo, en la experiencia teologal de las creaturas del Poverello de Asís, se

33. P. EVDOKIMOV, *El arte del icono*, 197

34. En *Epi te 1200 è*. Carta Encíclica de Dimitrios I y de su Sínodo el 14 de septiembre de 1987. Citada en C. VALENZIANO, “Il secondo concilio di Nicea e l’iconologia”, en AA.VV. *Vedere l’invisibile. Nicea e lo statuto dell’Immagine*, Palermo, Aesthetica, 1997, 199.

35. Cf. E. BENZ, “Teología dell’icône e iconoclastia”, *Archivio de Filosofia* 1/2 (1962), 273-303.

revela en la sugestiva síntesis de Santo Tomás. Voy a proponer algunas líneas fundamentales de su pensamiento sobre el tema y los marcos más amplios en los que se ubica.

## 2. Una propuesta sistemática: III q25 a3 de la Suma Teológica de Santo Tomás

### 2.1. La imagen en cuanto imagen

Santo Tomás, parado en una teología integral de la persona y en el contexto del análisis de la unión hipostática, se interrogará acerca de la adoración de la humanidad de Jesucristo y de su representación simbólica en la imagen. Efectivamente, la cuestión 25, que nos ocupa ahora, pertenece al bloque formado por las cuestiones 16 a 26 en las que analiza las consecuencias de la unión. Consecuencias que no se limitan a su humanidad sino que conciernen a la persona del Verbo, a Cristo en sí mismo (cuestiones 16-19) en su relación con el Padre (cuestiones 20-24) y en su relación con nosotros (cuestiones 25-26).

El principio fundamental “quien venera a la imagen venera la hypóstasis grabada en ella” de la teología byzantina ha encontrado recepción en Santo Tomás, que propone una lectura dinámica del movimiento simbólico y ofrece un momento de alta elaboración de la cuestión.

Nos acercaremos a un texto central para nuestra reflexión, el cuerpo del artículo 3 de la cuestión 25 de la tercera parte de la *Suma Teológica*. Santo Tomás se ha preguntado *utrum imago Christi sit adoranda adoratione latria*. A lo que responde

“como enseña el filósofo en el libro *De memoria et reminiscentia* que doble es el movimiento del alma hacia la imagen: uno en cuanto se dirige a la imagen en cuanto es una cosa (*quod res quaedam*) y el otro modo que se dirige a la imagen en cuanto imagen de otro (*in quantum est imago alterius*). Entre estos dos movimientos está esta diferencia: el primer movimiento, por el que alguien se dirige a la imagen en cuanto cosa (*secundum quod res quaedam est*), es otro que aquel movimiento que se dirige a la realidad (*qui est in rem*). El segundo movimiento, que recae en la imagen en cuanto imagen (*in imaginem in quantum est imago*), es uno y el mismo (*unus et idem*) que el que se dirige a la realidad. Por tanto, no se manifiesta reverencia a la imagen de Cristo en cuanto es una cosa (*res quaedam*), por ejemplo una madera esculpida o pintada, ya que la reverencia se debe sólo a la naturaleza

racional. Entonces debe rendirse culto en cuanto es imagen (*in quantum est imago*). De lo que se sigue que se debe prestar la misma reverencia a la imagen de Cristo que al mismo Cristo. Y ya que Cristo es adorado con adoración de latría, su imagen lo debe ser (*adoratione latría adoranda*).<sup>36</sup>

Los demás artículos de esta cuestión deben ser comprendidos a la luz de esta respuesta y no serán objeto de este breve análisis.

La cuestión en torno a representar al Verbo encarnado nos ubica en una aporía semejante a la de plantearnos el lenguaje teológico o de todo decir sobre Dios. En efecto, Santo Tomás observó el peligro de la univocidad, fruto de la semejanza directa, pero también que la causalidad ejemplar, subordinada a la eficiente por su carácter formal, es el soporte de la atribución analógica. Pero este ejemplarismo es, como consecuencia de esa subordinación, pensado en el espacio de la percepción del organismo; entonces “el descubrimiento del ser como acto se convierte (...) en la piedra angular ontológica de la teoría de la analogía”.<sup>37</sup> En Santo Tomás se conjugan por un lado la positividad del organismo y su capacidad simbólica y a la vez la convicción del exceso que supone Dios, y por tanto la necesidad de fundamentación de una simbólica que se encuentre depurada por esta conciencia. Pero este exceso no encuentra su comprensión desde la simple oposición entre la materia y el espíritu, sino fundamentalmente en la condición creadora de Dios y en la condición creatural de todo el resto. Por eso, la clave está en reconocer que el creador se ha hecho creatura y por tanto se ha expuesto a la representación. Pero al mismo tiempo que sigue siendo Dios y encarnado, representable, “se abre a la eminencia, es decir, al acontecimiento gratuito de la donación original de sentido en su trascendencia, «dejándolo ser» sin intentar atrapararlo ni representativa ni dialécticamente”.<sup>38</sup> En su estructura encarnada es pues motivo de fe y no simplemente espacio de análisis fenoménico. Ya que “honor adorationis proprie debetur hypostasi subsistenti”<sup>39</sup> y por tanto aún su iconización primigenia *in humanitatis Christi* –en la que ya según la teología de Ireneo de Lyon se fundamenta aún la atribución al hombre de ser imagen– escapa a toda posibilidad de dominio. Aún encarnado se trata del Verbo.

36. *S.Th.*, III q25 a3 ic.

37. P. RICOEUR, *La metáfora viva*, Buenos Aires, Megápolis, 1977, 412.

38. J. C. SCANNONE, “Del símbolo a la práctica de la analogía”, *Stromata* 55 (1999) 47.

39. *S.Th.* III q25 a2 ic.

La cuestión en torno a la adoración de la humanidad de Cristo, herencia de Pedro Lombardo a la escolástica, en la que se ubica el problema de la adoración de la imagen en Tomás, representa una expresión de esta percepción icónica, no idólica, del misterio de la encarnación. La diversidad entre los dos modos de movimiento –y la unidad del movimiento de la imagen y la realidad en la imagen *in quantum est imago*– señala la superación del peligro de idolización para constituir la imagen en objeto y no en sujeto. Sin embargo, el *in quantum est imago* señala la implicación del sujeto representado en este movimiento simbólico.<sup>40</sup>

El texto de III q25 a3 inserta el conocimiento de la imagen en una dinámica de movimiento, de presencia y transitividad, que brota primeramente de la naturaleza misma de toda imagen. En efecto “ratio de hoc nomen imago, quae dicit imitationem unius ad alterum, secundum aliquid unum”.<sup>41</sup> Esa es su razón propia en cuanto imagen. Cierta semejanza. Esa razón propia de semejanza es la que posibilita el vínculo “imago autem repraesentat rem magis determinate secundum omnes partes et dispositiones partium, ex quibus etiam aliquid de interioribus rei percipi potest”.<sup>42</sup>

La noción misma de imagen no es unívoca e implica una gradualidad según la forma de semejanza que se establece con el otro. Fundada en la semejanza perfecta<sup>43</sup> la relatio sustancial (la persona) del Verbo, es imagen “*in quo*” por consustancialidad.<sup>44</sup> Pero la ratio de imagen implica la

40. “...il movimento dell’animo verso l’immagine è di «specie» diversa da quello che va semplicemente al supporto cosale dell’immagine per il fatto che intendere l’icone in quanto è icone comporta per sé intendere l’iconizzato. Tale *identificazione intenzionale costitutiva del movimento* giustifica ed esige l’identificazione culturale dell’iconizzato nell’icone; mentre la diversità secondo la «specie» dei due movimenti dell’animo verso l’immagine ha, scolasticamente, tale portata metafisica da escluder dall’adorazione iconica, al di là d’ogni rischio o sospetto, l’idolatria”. En C. VALENZIANO, “Il secondo concilio”, 199.

41. *In I Sententiarum* d2 q1 a5.

42. *Ibidem*, d3 q3 a1.

43. *Ibidem*, d7 q2 a2 ag2: “filius est imago patris perfecte repraesentans ipsum, secundum perfectam similitudinem”.

44. *Ibidem*, “Imago potest dici dupliciter: vel *id quod* imitatur aliquem, vel *id in quo* est imitatio. Si dicatur imago prout proprie accipitur id quod imitatur alterum; sic essentia divina non potest dici imago, sed exemplar; cujus imago est creatura: quia imago praesupponit ordinem ad aliquod principium: essentia autem divina non habet aliquod principium; sed tamen sic aliqua persona potest dici imago alterius, in quantum persona praesupponit sibi secundum ordinem naturae aliam personam. Unde sic imago, secundum quod proprie de deo dicitur, semper est personale. Si autem dicatur imago *id in quo* est imitatio, sic natura divina est imago; quia in ipsa est duplex imitatio. *Una personae ad personam, secundum quod filius in natura divina quam habet a patre, imitatur patrem.* Alia creaturae ad creatorem, in quantum creatura imitatur creatorem, sed imperfecte, secundum aliquam similitudinem bonitatis ipsius. Et quantum ad primam imitationem, quae scilicet est personae ad personam, imago in recto significabit essentiam, sed in obli-

posibilidad de diversidad en el estilo de semejanza con lo representado, en efecto la imagen “*id quod*” implica transitividad, una cierta ruptura de nivel propia del movimiento simbólico y puede situarse como vehículo expresivo de dimensiones diversas ontológicamente.<sup>45</sup> Pero la transitividad de la imagen no será el simple “*per*”, como mediación exterior. En el *In Boethium de Trinitate* Tomás comprende que “no sólo *intelligibilia* «*per*» *sensibilia*, no sólo *intelligibilia* «*in*» *sensibilia* sino también *intelligibilia* «*intra*» *sensibilia*”.<sup>46</sup> Expresión que implica presencia (*in*) y transitividad (*tra*). El estatuto propio de la *imago in quantum est imago* es ser lugar de la presencia, no del dominio, y por tanto lugar de la transitividad intencional.

La posibilidad de representación de la imagen religiosa se funda en la iconización de Dios en la encarnación, él mismo se vuelve representable. Al tiempo que su veneración se funda en el culto que se debe a él. Entonces, en segundo lugar y fundamentalmente, la naturaleza de esta imagen, imagen representación plástica del Verbo encarnado, debe ser comprendida en el contexto icónico de la *religio*. Situar la imagen en el contexto de la *religio* implica reconocer en el movimiento de esta analogía abierta a Dios, al hombre en su totalidad y consecuentemente al cuerpo, a la exterioridad como lugar de revelación y camino.

En *STh III q25 a3* Tomás se pregunta si se debe rendir adoración de latría a la imagen de Cristo<sup>47</sup>. El carácter intencional que posee la gnoseología de Tomás y su percepción estética revela una dimensión subjetiva

quo faciet intellectum personarum; sic enim idem erit imago quod natura divina personarum in ea se imitantium; et sic accepit supra Hilarius. Unde probavit ex ratione imaginis et unitatem essentialis et distinctionem personarum. Sed quantum ad secundam imitationem, quae est creaturae ad creatorem, imago significabit divinam essentialitatem, et connotabit respectum ad creaturam quae imitatur ipsam; et sic accepit ibidem Augustinus; unde ex ratione imaginis non probavit nisi unitatem essentialis.”

45. *Ibidem*, q2. prologus: “Invenitur tamen quidam gradus perfectionis imaginis. Dicitur enim quandoque imago alterius, in quo invenitur aliquid simile qualitati alterius, quae designat et exprimit naturam ipsius; quamvis illa natura in ea non inveniatur; sicut lapis dicitur esse imago hominis in quantum habet similem figuram, cui non subsistit natura illa cuius est signum; et sic imago dei est in creatura, sicut imago regis in denario, ut dicit Augustinus; et sic est imperfectus modus imaginis. Sed perfectior ratio invenitur quando illi qualitati quae designat naturam substantiae, subest natura in specie, sicut est imago hominis patris in filio suo: quia habet similitudinem in figura, et in natura quam figura significat. Sed perfectissima ratio imaginis est quando eadem numero formam et naturam invenimus in imitante cum eo quem imitatur; et sic est filius perfectissima imago patris: quia omnia attributa divina, quae sunt per modum qualitatis significata, simul cum ipsa natura sunt in filio, non solum secundum speciem, sed secundum unitatem in numero”.

46. E. PRZYWARA, “Gleichnis, Symbol, Mitos, Mysterium, Logos”, *Archivio di filosofia* 26 (1956) 8.

que permitirá incorporar –que había desaparecido en la argumentación de Buenaventura– el argumento clásico de Basilio: “*imaginis honor ad prototypum pervenit*” (el honor rendido a la imagen se dirige a su prototipo) citado desde la teología de Juan Damasceno. Este elemento es sugestivo ya que revela que la lectura que hará Tomás del axioma basiliano se ubica en la extensión teológica que la tradición oriental va a realizar del principio introtrinitario aplicándolo a un criterio iconológico económico. Ya la patrística oriental había observado que el axioma, que se refiere al Verbo imagen introtrinitaria del Padre– posee una lógica en la dispensación histórica. Tomás parece ser conciente de esa extensión ya que afirma que “Cristo, que *en este caso* es el ejemplar”, revelando que el movimiento que se establece hacia la imagen vincula a un ejemplar. Es un criterio general tomado de una percepción introtrinitaria de Basilio y aplicado a la iconología ya en la tradición oriental.

Tomás va a estructurar la respuesta a partir de las consideraciones del movimiento recibidas de Aristóteles, en efecto y volviendo a la primera parte –que alude al movimiento de la imagen en general– del texto ya citado:

“Hay que decir, como enseña el filósofo en el libro De memoria et reminiscencia que doble es el movimiento del alma hacia la imagen: uno en cuanto se dirige a la imagen en cuanto es una cosa (quod res quaedam) y el otro modo que se dirige a la imagen en cuanto imagen de otro (in quantum est imago alterius). Entre estos dos movimientos está esta diferencia: el primer movimiento, por el que alguien se dirige a la imagen en cuanto cosa, es otro que aquel movimiento que se dirige a la realidad. El segundo movimiento, que recae en la imagen en cuanto imagen, es uno y el mismo que el que se dirige a la realidad”.<sup>48</sup>

Respecto de este párrafo hay que considerar que la forma de la imagen *en cuanto imagen* es una realidad relacional. Por eso se inserta su comprensión dentro del marco adecuado del movimiento. Este movimiento, sensitivo pero del alma en cuanto forma de todo y cada parte, es uno e idéntico hacia la imagen y la realidad. El texto integra lo comprendido por Tomás en el *De sensu et sensato*, particularmente en el capítulo

47. *Utrum imago Christi sit adoranda adoratione latriae*.

48. *STh III q25 a3* ic.: “Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit, in libro de Mem. et Remin., duplex est motus animae in imaginem, unus quidem in imaginem ipsam secundum quod est res quaedam; alio modo, in imaginem in quantum est imago alterius. Et inter hos motus est haec differentia, quia primus motus, quo quis movetur in imaginem prout est res quaedam, est alius a motu qui est in rem, secundus autem motus, qui est in imaginem in quantum est imago, est unus et idem cum illo qui est in rem...”.

cuarto acerca de la luz como condición de la visión, y en el *De memoria et reminiscencia* 450 b 20 en donde Tomás propone una interpretación del párrafo aristotélico que más tarde citará en la *Suma*.

Pero este texto debe ser comprendido en un doble marco de referencias. En primer lugar debemos alcanzar a percibir por qué Santo Tomás habla de adoración de la imagen. Este plano relacional deja en claro que no es adorada en cuanto *res quaedam* sino en cuanto nos vincula a la cosa adorada: Cristo. Por tanto el contexto en el que se analiza la cuestión es el de la *religio*. Y debemos tener en cuenta, en segundo lugar, el salto que exige este encuentro con la realidad adorada, encuentro que implica el acto de fe. En esta línea es que encontraremos una referencia explícita a las imágenes en la q81: “quod imaginibus non exhibetur religiones cultus secundum in seipsis consideratur quasi res quaedam, sed secundum quod sunt imagines ducentes in Deum Incarnatum”.<sup>49</sup> El *ducentes* que observamos en el texto, aparece en *In III Sententiarum* pero aquí, en la q81 de la II-II, quiere manifestar la finalidad de la latría. La imagen en cuanto imagen nos conduce a Dios. En el texto de la III q25 adquirirá más peso el intencional *motus in imaginem* que fortalecerá la noción de imagen a la luz de la intencionalidad del acto de fe. El *ducentes* que sugiere más intensamente la idea de paso es suplido por el *motus in*, en donde se refuerza la idea de que ese paso es *intra*, en la lógica del ámbito del símbolo.

## 2.2. Adoración icónica de Dios: *sensibilium manuductione*

El contexto en el que se ubica la latría nos permite percibir los alcances que tiene para Tomás. Nuestro autor nos recuerda, en la II-II<sup>ae</sup> q81 a1, que la religión es el orden del hombre a Dios. Pero esta ordenación se da en una auténtica estructura simbólica. En efecto, en el artículo 7 de esta cuestión, Tomás propone el interrogante sobre si a la religión corresponde algún acto exterior. La respuesta volverá a la estructura orgánica del hombre: el cuerpo es vivificado por el alma y ésta, sensiblemente, es conducida a conocer las cosas invisibles: “*sensibilium manuductione*”.<sup>50</sup>

49. S. Th II-II q81 a3 ad3um.

50. S. Th II-II q81 a7: “...sicut corpus per hoc quod vivificatur ab anima, et aer per hoc quod illuminatur a sole, mens autem humana indiget, ad hoc quod conjugatur Deo, *sensibilium manuductione*, quia invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, ut Apostolus dicit (Rom 1, 20)”.

Aquí debemos reconsiderar el papel del cuerpo en el estado peregrino, que para Tomás colabora en las operaciones sobrenaturales y posee un valor sacramental. Pero este acto exterior de culto, debido a la estructura corporal del hombre, se ordena a los actos interiores. Esta cuestión exterior-interior no se desarrolla en un criterio de oposición por exclusión, sino en un plano jerárquico-sacramental. Como el alma es el ser del cuerpo entonces los actos exteriores, corporales, se ordenan a su sentido, a los actos interiores. Por tanto, desde esos actos interiores encuentran su sentido y justificación: por lo cual “ideo religio habet quidem interiores actus quasi principales et per se ad religiones pertinentes; exteriores vero actus, quasi secundarios, et ad interiores actus ordinatos”. Esta estructura fundamenta un movimiento en la misma realidad orgánica que puede ser mejor comprendida aún a la luz de la gnoseología del encuentro que podemos descubrir en Tomás. La imagen conduce a lo interior. Es una propuesta cultural –mistagógica–.

El no extrinsecismo de esta perspectiva se revela en la unidad del movimiento hacia la imagen y hacia la realidad. No hay una superación del símbolo sino una percepción *intra* simbólica. Este movimiento simbólico garantizará, en el proceso del conocimiento sensible, la recepción de aquello que excede lo sensible. La adoración de la imagen entonces es un acto simbólico –en el sentido del signo en contexto sacramental derivado de Agustín– en el más preciso sentido de la palabra: nos pone en la presencia de lo significado por cierta semejanza formal. Por eso el vínculo al significante *en cuanto imagen* lo es a lo significado (la *realitas*).

Pero estas ideas quedan más explícitas aún a la luz de la cuestión 84 de la II-II<sup>ae</sup>. Allí, la latría es presentada como el acto exterior de la religión, implicando esa dimensión exterior de la *religio*. Se sirve, en cuanto exterior y visible, de la dimensión sensible para expresar la adhesión a Dios. Así, en el artículo 2 de esta cuestión, se vuelve a la visión del organismo como algo fundamental para la comprensión de esta realidad: *utrum adoratio importet actum corporales* (si la adoración incluye actos corporales). La argumentación vuelve sobre pasos ya dados; en función de la composición del hombre reaparece la jerarquización subordinada de los actos exteriores al interior en cuanto referencia de la manifestación al sentido. Esta subordinación depende de la misma subordinación ontológica de la materia a la forma, pero al mismo tiempo de la necesidad ontológica de la materia para la perfección de la forma. Si bien en cuanto a la jerarquía de ser hay una prioridad de la forma, ya que en ella reside la per-

fección como acto, hay una necesidad de la materia para la forma ya que en aquella se realiza la perfección acabada de su naturaleza. En Tomás el cuerpo hace a la perfección de la naturaleza del alma. Igualmente, como para Tomás, la perfección del ser imagen en el hombre reside en la mente, el cuerpo como vestigio está subordinado a esa realidad interior. Este último, aspecto limitado de su pensamiento y de cierto extrinsecismo, no le impide reconocer que el conocimiento se da en un enclave estético y la perfección del ser imagen del hombre reside en existir con la colaboración del cuerpo –vestigio– y ser en el mismo acto interior y espiritual elevado por la colaboración sensible del cuerpo.

Estos aspectos denotan que el acto exterior de la *religio*, mediado “per signa humilitatis quae corporaliter exhibemus”,<sup>51</sup> se dirigen al interior, a excitar nuestro afecto a Dios del modo connatural para el hombre: “per sensibilia ad intelligibilia”. Es un argumento antropológico funcional pero en un contexto cristológico cultural. El movimiento no será simple paso, sino un *único y mismo* movimiento que deja en evidencia el carácter icónico y revelador de la imagen.

Finalmente entonces, la adoración de latría de la que habla Tomás es el acto exterior de la *religio* y supone una manifestación icónica de Dios. Por tanto la lógica continúa la línea de Agustín en el *De Doctrina Christiana*,<sup>52</sup> y se ubica en una consideración de la latría complementaria con la teología que se había desarrollado en la tradición de oriente. El punto de contacto es significativo: la inserción de la imagen en un contexto cultural y como espacio de encuentro y revelación. Su referencialidad al prototipo permite que se hable de un estilo de vinculación con la imagen definido por el estilo que caracteriza la relación al modelo: Cristo de adoración, la Virgen y los santos de veneración. Esta idea de la imagen “signocosa (es una) maduración lingüística capital de la escolástica de occidente”,<sup>53</sup> institucionalidad de la imagen en referencia a un significado que la cualifica y le da sentido. La imagen es espacio de encuentro, es una exigencia a la fe, a un salto.<sup>54</sup> Por eso, a la luz del misterio de la fe teologal,

51. S. *Th* II-II q84 a2 ic.

52. PL 34, 70.

53. C. VALENZIANO, *Il secondo concilio*, 204. Por eso también mientras el hombre es *ad imaginem*, la imagen es *imago* en cuanto no posee constitución propia si no es en la vinculación intencional con el arquetipo.

54. Para la diversidad y relación entre el *motus in imaginem* y la realidad del hombre *ad imaginem* ver S. *Th* II-II q103 a3 ad3um: “Ad tertium dicendum quod motus qui est in imaginem in-

este movimiento del hombre hacia la imagen puede ser comprendido no como consecuencia de alguna evidencia exterior, en la línea de un actualismo que quite toda exigencia de salto –ante el cual la crítica de Von Balthasar adquiriría toda su validez–. La libertad y trascendencia de Aquel a quien nos dirigimos debe evitar la tentación de pensar en una realidad sensible –imagen– que ofrece una evidencia insoslayable. Lo evidente no es más que la *res quaedam*, la cosa, el objeto significante. Pero la dimensión integral del misterio de la imagen sagrada encierra la desafiante propuesta de fe. Por tanto ¿en qué medida puede validarse este salto de la adhesión estética a la adhesión teologal, o de la adhesión teologal en la articulación estética? Este orden a Dios, en que consiste la *religio* en la estructura simbólico sacramental en que Tomás se sitúa, implica un grado de adhesión que sólo puede darse desde la fe. Por lo tanto el *motus* del que habla Tomás en la q25 de la *Tertia Pars* supone la consideración de la imagen de algo cuya vinculación exige un salto trascendental. Ese mismo y único movimiento supera el simple conocimiento estético para situarse en la captación simbólica de la fe que se nos propone en la II-II q1 a1:

“Todo hábito cognoscitivo tiene doble objeto: lo conocido en su materialidad, que es su objeto material y aquello por lo que es conocido o razón formal... Lo mismo en el caso de la fe, si consideramos la razón formal de objeto ésta no es otra que la verdad primera, ya que la fe de que tratamos no presta asentimiento a verdad alguna sino porque ha sido revelada por Dios, y por eso se apoya en la verdad divina como su medio<sup>55</sup>. Pero si conocemos en su materialidad las cosas a las que presta asentimiento la fe, su objeto no es solamente Dios, sino otras muchas cosas; y estas cosas no caen bajo el asentimiento de fe sino en cuanto tienen alguna relación

quantum est imago, refertur in rem cuius est imago, non tamen omnis motus qui est in imaginem est in eam in quantum est imago. Et ideo quandoque est alius specie motus in imaginem, et motus in rem. Sic ergo dicendum est quod honor vel subiectio duliae respicit absolute quandam hominis dignitatem. Licet enim secundum illam dignitatem sit homo ad imaginem vel similitudinem Dei, non tamen semper homo, quando reverentiam alteri exhibet, refert hoc actu in Deum. Vel dicendum quod motus qui est in imaginem quodammodo est in rem, non tamen motus qui est in rem oportet quod sit in imaginem. Et ideo reverentia quae exhibetur alicui in quantum est ad imaginem, redundat quodammodo in deum, alia tamen est reverentia quae ipsi deo exhibetur, quae nullo modo pertinet ad eius imaginem”.

55. La noción de *medium* en Santo Tomás dista mucho de ser unívoca pero siempre tiene la nota de realidad que permite vinculación. No siempre entre extremos (*conjunctionem extremorum*, es un *medium inter* en *In III Sententiarum* d2 q2 a1 ic); una de las formas más significativas es la de comprenderlo en el dinamismo de la visión, cf. *QD De Veritate* q18 a1 ad1um: *medium sub quo videtur-medium quo videtur – medium a quo*.

Cf. la relación de la noción de *medium* a las condiciones de posibilidad del conocimiento y la incondicionalidad del conocimiento de Dios a las creaturas en *QD De Veritate* q2 a4.

con Dios, es decir, en cuanto que son efectos de la divinidad que ayudan al hombre a encaminarse hacia la fruición divina”.<sup>56</sup>

Esta estructuración sacramental del acto de fe luce aún con más intensidad en la respuesta a la primera objeción de esta cuestión, donde se presenta justamente la pertenencia de lo “concerniente a la humanidad de Cristo, los sacramentos de la Iglesia y la creación” al objeto de fe. El planteo es que si el objeto de fe es la verdad primera ¿por qué aquellas cosas nos son propuestas también para creer? A lo que Tomás responde en la línea de la argumentación del cuerpo del artículo que “las verdades que se refieren a la humanidad de Cristo y a los sacramentos de la Iglesia o a cualquier otra criatura caen bajo la fe en cuanto que nos ordenan a Dios”.<sup>57</sup>

Pero al mismo tiempo queda claro que el acto de fe no brota en su estructura de una evidencia exterior<sup>58</sup> debido a que no tiene finalmente su objeto propio en algo que pueda ser simplemente visto.<sup>59</sup> Esto significa que la visión no guarda proporcionalidad con la trascendentalidad de la fe, pero sí que la fe permite *ver y creer* haciendo de la visión lugar de revelación.<sup>60</sup> Así como la inteligencia puede estructurar un enunciado porque la fe presta asentimiento a algo que excede a la inteligencia,<sup>61</sup> pero el

56. S. Th II-II q1 a1 ic: “Respondeo dicendum quod cujuslibet cognoscitivi habitus objectum duo habet, scilicet id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale objectum; et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio objecti (...) Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam veritas prima, non enim fides de qua loquimur assentit alicui nisi quia est a deo revelatum; unde ipsi veritati divinae innititur tanquam medio. Si vero consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia. Quae tamen sub assensu fidei non cadunt nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem”.

57. *Ibidem*, ad 2um “...quod ea quae pertinent ad humanitatem Christi, et ad sacramenta Ecclesiae, vel ad quascumque creaturas, cadunt sub fide, in quantum per haec ordinamur ad Deum et eis etiam assentimus propter divinam veritatem”. Pertenencia al orden de la religio.

58. Tampoco de algo que pueda ser simplemente deducido.

59. “...las verdades de la fe exceden la razón humana (excedunt rationem humanam). Por eso no caen dentro de la contemplación del hombre si Dios no las revela”. Pero además “para asentir a las verdades de fe, el hombre es elevado sobre su propia naturaleza (elevetur supra naturam suam), y por eso es necesario que haya en él un principio sobrenatural que le mueva desde dentro (ex supernaturali principio interius movente), y ese principio es Dios. Por lo tanto la fe, para prestar ese asentimiento que es su acto principal, proviene de Dios, que desde dentro mueve al hombre por la gracia (a Deo interius movente per gratiam)”. S. Th II-II q6 a1 ic.

60. “Todo lo que concierne a la fe se puede considerar de dos maneras: de una manera especial en cuyo caso no pueden ser a la vez vistas y creídas, como hemos dicho; o de modo general, es decir, bajo la razón común de credibilidad. En este sentido, las cosas de la fe son vistas por el que cree: no las creería si no viera que deben ser creídas”. S. Th II-II q1 a4 ad 1um.

61. Cf. S. Th II-II q2 a1: *Utrum credere sit cum assensione cogitare*.

acto de fe no termina en el enunciado, del mismo modo el objeto de fe no puede ser algo visto sino que vemos y creemos porque la fe permite a la *visión* un nuevo nivel de comprensión.<sup>62</sup> Pero además, considerando la fe desde su causa, hay que afirmar que si la imagen religiosa propone algo que corresponde a la fe esa propuesta no puede provenir sino de Dios, y si mediante la mediación icónica el hombre se mueve a la unión con la realidad iconizada ese movimiento de adhesión, de fe, no puede ser provocado sino por Dios que desde dentro mueve al hombre por la gracia.<sup>63</sup> El contexto de la *latría* en la que se desarrolla la teología de la imagen de Tomás debe ser pensado desde este amplio marco teológico.

Volvamos entonces al texto de III q25. El movimiento es el mismo y único a la imagen *in quantum imago*<sup>64</sup> y a la realidad que la imagen representa.<sup>65</sup> El *in quantum est imago* es justamente ese vínculo entre representación y representado. Entonces, el objeto de fe propiamente, aquello que adoramos, no es *quod visum* simplemente, sin embargo lo que se ve no es sólo la *res quaedam* sino que vemos desde la fe la imagen *in quantum imago*. El movimiento es a la realidad representada, Cristo, y por tanto el contexto en el que se sitúa el análisis es el de la adoración. Entonces, en el movimiento icónico vemos y creemos porque la fe permite ubicar esa cosa en la dimensión de imagen. Y la razón formal de esta imagen *in quantum imago* pertenece a la esfera de la fe ya que la realidad representada es un objeto de fe: el Verbo encarnado, que puede ser representado porque se ha revelado en la historia en los sencillos gestos del acontecer del hombre, recorriendo su travesía histórica y revelando el poder de Dios en la debilidad.

### 3. Cuestiones abiertas

Estas perspectivas de la imagen nos permiten abrirnos a otras cuestiones. Decía Rahner que “la teología entera no puede concebirse a sí mis-

62. Función semántica del símbolo y función simbolizante del discurso. Cf. J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, tomo II, *Les langages de la foi*, Paris, Du Cerf, 182-194.

63. Volver al texto de S. Th II-II q6 a1 ic.

64. Este movimiento es sensible e intelectual: cf. *QD De Veritate* q10 a8 ad 2um.

65. *Ver In II Sententiarum* d38 q1 a4: “Respondeo dicendum, quod quando aliquid dicitur secundum relationem ad alterum, potest dupliciter considerari: vel secundum quod est res quaedam in se absolute; et sic non est eadem consideratio ejus et illius ad quod dicitur, sed divisim

ma sin ser esencialmente una teología del símbolo”<sup>66</sup> ya que todo brota de un símbolo originario “el logos símbolo del Padre”. Por eso “la realidad como tal y la realidad cristiana sobre todo, es esencialmente y a partir de su origen una realidad a cuya autoconstitución le pertenece necesariamente el símbolo”.<sup>67</sup>

La estructura de la imagen señala la vocación de toda la estructura de la salvación. Aproximo algunas conclusiones receptoras del camino.

### 3.1. La significancia ética teológica

La analogía de la imagen con la palabra y la implicación de la imagen con el acto de fe nos exigen concluir en su significancia ética. La imagen está puesta ahí, se ofrece como un valor objetivo ante una comunidad.<sup>68</sup> Expresa una irrupción de Dios en la historia y su voluntad de configurarla en comunión con los hombres constituyendo un pueblo. Si la fe implica proyectar la historia en determinado sentido, la imagen revela sensiblemente ese sentido que incluye y exige el horizonte del hermano. La imagen es presencia de un exceso –*nada mayor que Dios se haga hombre*, decía Santo Tomás– que se hace rostro humano para que en todo rostro reconozcamos su presencia. Si la caridad es la síntesis evangélica también lo es del criterio de iconicidad. Por tanto la imagen es la expresión de la renuncia a poder dominar al otro, la renuncia a poder adueñarse de la creación: *en la imagen la materia adopta el rostro del misterio*.

La gracia redonda en el cuerpo. La imagen es la expresión de una implicación material de la gracia, que toca los sentidos, que atraviesa la materia y la transforma. Volviendo al lenguaje de Tomás, él hace del vestigio (el cuerpo, la materia) colaborador activo del proceso sobrenatural de la imagen de Dios. Si la fundamentación teológica de la imagen rescata el aspecto capital de la materia significativa, de la historia como espacio reve-

utrumque consideratur: vel secundum quod ad alterum dicitur; et hoc modo eadem est consideratio utriusque; quia qui novit unum relativorum, novit et reliquum, sicut in praedicamentis dicitur; sicut si aliquis considerat imaginem prout imago est alicujus rei, eadem consideratio erit imaginis et ejus cujus est imago. Si autem consideretur imago in quantum est res quaedam, ut figura depicta in lapide; alia consideratio erit imaginis et ejus cujus est imago”.

66. K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*. En *Schriften zur Theologie*, bd. 4, Zürich-Koln, Benziger Verlag Einsiedeln, 1961, 293.

67. *Ibidem*, 309.

68. Guardini sostiene que en ella se prolonga el dogma. Cf. R. GUARDINI, *Kultbild und Andachtsbild*, 141.

lador, la imagen será también ícono de una fraternidad a la que estamos llamados en la historia. Uno de los aspectos más expresivos de la ética individualista moderna es sostenerse desde una dualidad antagónica entre el cuerpo y el espíritu. Lo del espíritu queda reducido a la interioridad, al individuo, allí se juega la ética individual y la religión. La materia queda regulada a las normas del mercado o de la oferta y la demanda y al espacio regulativo empírico de la ética social. La teología de la imagen implica una captación integral del cosmos, del hombre y de las relaciones del Dios trinitario con las creaturas. La realidad material se mide desde la hondura espiritual. Teología de la imagen que abre al horizonte axiológico y hace de la imagen, del ícono, que es solidaridad de Dios con el hombre, solidaridad del hombre con el hombre y del hombre con Dios. Por eso la imagen es también renuncia al ídolo en cuanto aprisionamiento representativo del misterio que deriva hacia un el proceso esclavizante del hermano.

Es expresión del “lenguaje *total* que supera los racionalismos” de que habla el documento de Puebla.<sup>69</sup>

### 3.2. La imagen y el encuadre teológico de la sensibilidad

La analogía con la palabra nos permite una extensión fundamental. Lo dicho inmediatamente antes implica que si el lenguaje teológico exige la renuncia a la autoabsolutización de la razón, despojo fundamental que hace de la teología saber de la fe, el lenguaje icónico implica la renuncia a la autoabsolutización de la sensibilidad y así como en el primer caso la razón es encuadrada teológicamente, en este segundo la sensibilidad es encuadrada teológicamente. La analogía entre la palabra y la imagen responde a la profundidad teológica de toda la experiencia humana. Por tanto no se trata de la renuncia a la imagen sino a descubrir la profundidad de la imagen que consiste en la donación del Dios que no pierde su trascendencia al inclinarse en la inmanencia sobre la pobreza del hombre. La profundidad significativa de la imagen implica el reconocimiento de la absoluta alteridad de Dios y de su profunda cercanía en su humanidad. Todo el desarrollo de la teología de la imagen ha implicado esta paradoja alteridad-intimidad. Una alteridad que resguarda a la intimidad de la tentación del dominio y una cercana intimidad que revela la condición misericordiosa y salvífica de esa alteridad. La sensibilidad es implicada en este

69. Cf. DP 454.

dinamismo y es puesta no sólo entonces en las coordenadas de la inmanencia; la sensibilidad no es sólo una función de la condición material sino una *epifanía de la condición espiritual de la materia*. Las consecuencias para la cristología son indudables y para la iconología inmediatas. No se trata entonces de rebasar lo físico sino de hacer de lo físico epifanía de lo espiritual.

### 3.3. *La imagen: en la dinámica implicación de la presencia y el contenido*

La imagen busca conservar el equilibrio propio de su naturaleza que es ser reveladora de un rostro. Y en este sentido es expresión de la inviolabilidad del rostro de Dios. En la inmanencia se rompe la pura inmanencia, lo trascendente se ha hecho inmanente. Es la infinitud que se revela en la finitud, y hace de la finitud espacio de encuentro escatológico. Por eso la dinámica de la imagen es la dinámica de la historia: historia reveladora –presencia de un contenido salvífico– o historia donde esclavizo a Dios –fundamentalismos y secularismos–. Es la expresión de que la historia no se relaciona sólo consigo; y en este sentido viene también a ser expresión de la historia como signo de lo que Dios realiza ocultamente. Es la presencia de un Dios que se hace rostro histórico y que hace de lo finito lugar de su develamiento para el hombre.

### 3.4. *La lógica de la imagen y la Iglesia sacramento*

Esta dinámica de la imagen se inserta en la condición de la Iglesia como portadora de un misterio que se ha revelado y que se sigue actualizando en la historia. Es entonces expresión del estado peregrino –una tendencia de carácter más fuertemente tomista– pero además expresión simbólica de la pertenencia de la materia a la eclesialidad y por tanto de la vocación escatológica de la materia a ser transformada, de la sensibilidad a ser activa en la eternidad –una tendencia más típica en la visión de Buena Ventura–. Criterio icónico que hace a la Iglesia lugar de la presencia y lugar del encuentro con el Otro: y que es sacramentalmente realizada en la Eucaristía.

Hablamos de la Iglesia en cuanto que es Iglesia: ícono de la Trinidad, *imagen in quantum imago*. La Iglesia en cuanto imagen se nos ofrece como lugar de encuentro y reconciliación con Aquel a quien testimonia. Es

su carácter de misterio-sacramento, que le otorga su vocación de hacer presente a Dios sin agotarlo ni dominarlo.

### 3.5. *La imagen como transgresión simbólica:*

*El in quantum est imago y el movimiento de transgresión*

Las conclusiones del dinamismo teologal de la imagen en santo Tomás nos llevaron a afirmar la experiencia de la imagen *in quantum imago*, una visión que es posible no en el puro plano de la estética sino en el ámbito teológico de la fe. Esta realidad de la imagen que hace presente algo distinto de ella, en la que se constituye su unidad, trasciende el campo de la representación. Su naturaleza está en ser una realidad implicativa, se provoca un proceso de transgresión, nos remite al acontecimiento representado, a lo salvífico que se ha hecho historia. Su naturaleza consiste en hacer presente (en sí) el misterio de la salvación (que desde más allá de ella la justifica) implicándonos. El carácter dramático, teatral, en el que se desarrolla el culto a la imagen muchas veces, revela esta implicación, reconstruimos el drama, lo representamos. Por tanto es una cuestión pendiente una aproximación más eficaz entre el mundo de la imagen y la celebración litúrgica: memorial eficaz e implicativo por excelencia. De hecho el contexto en el que la imagen juega su valor más fundamental es ese, y la posibilidad de que la liturgia no caiga en la abstracción es el de aproximarla al mundo de la imagen. Por eso, y continuando esta inspiración de Ladrière afirmamos que lo más significativo del Misterio no es tanto la semejanza o proporcionalidad que da un apoyo figurativo al movimiento para que no se mueva en el vacío, sino el movimiento de transgredir y pasar más allá.<sup>70</sup> Pero es un pasaje en el misterio del símbolo cuyo auténtico y verdadero concepto no puede adaptarse a las divisiones y dualismos metafísicos tradicionales:

“Lo simbólico no pertenece nunca al «más-acá» ni al «más-allá», al ámbito de la «inmanencia» o de la «trascendencia». Su valor consiste justamente en superar estas contraposiciones, que proceden de una teoría metafísica de los «dos mundos». No es uno u otro, sino que se presenta «uno en otro» y «otro en uno».”<sup>71</sup>

70. Cf. J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, 169-181.

71. H. LOOF, *Der Symbolbegriff in der neueren Religionsphilosophie und Theologie*, Köln, Kölner Universitätsverlag, 1955, 41.

*En la imagen, el misterio.* El carácter de prolongación del *opus operatum* de los sacramentos incluye a la imagen en un auténtico dinamismo litúrgico-sacramental.

### 3.6. *La imagen, la teología y la muerte de los ídolos*

El mundo actual poblado de mediaciones técnicas ha hecho del espacio humano, o quiere hacerlo, una realidad hermética al misterio. Las imágenes del mundo moderno son idólicas, en el sentido en que agotan todo su ser en la representación.

El espacio teologal de la imagen es el del misterio. Consiste en existir siendo en referencia a otra realidad. Tiene un *esse ad alio* en el que consiste lo más propio de sí.

La imagen, en el contexto teologal de la fe, se abre a la eminencia, “al acontecer gratuito de la donación original de sentido en su trascendencia, (dejando ser al misterio) sin intentar atraparlo ni representativa, ni dialécticamente”.<sup>72</sup> La imagen exige al sujeto reconocer que Dios no está atrapado en su conciencia; es la oportunidad de reconocer la radical expropiación que supone la fe.

Tanto la *vía positiva* como la *vía negativa* extrapoladas, sin el reconocimiento del salto trascendental que implica toda la simbólica teológica en la *vía de eminencia*, son la concesión a un racionalismo desencarnado. Por eso es la *vía de eminencia*, con la afirmación y negación que exige metodológicamente, la que en realidad está en juego en el movimiento *hacia la imagen*.

Toda la dialéctica de la imagen funciona en esta dimensión de muerte de los ídolos: la imagen religiosa revela la no absolutización de la materia, pero en esa no absolutización reside su máxima dignidad: su ser radica en estar llamada a ser epifanía. La vocación epifánica de la materia (y en este sentido mediadora) se revela en la dinámica de la imagen con toda su fuerza. Toda la estructura sacramental de la Iglesia, visible pero no agotable en la claudicación de la perspectiva visibilista, encuentra acá su comprensión y su puesta en juego. Carácter teologal del código visual que no puede ser comprendido como simple evidencia.

72. Cf. J. C. SCANNONE, “Del símbolo”, 39.

### 3.7. *Santidad y epifanía. Principio mariológico*

La materia transfigurada es existencialmente expresada en la vida del santo. Una existencia que consiste básicamente en ser epifanía del misterio. El testimonio rompe la clausura de la conciencia moderna para ubicarse en el medio del mundo. La condición existencial del cristiano es la de ser testigo, lo que hace de su vida un ícono del misterio.

Estas propuestas simbólicas, donde la imagen es expresión de la materia llamada a la transfiguración pascual, nos mueven a situar finalmente la mirada en la Virgen. No puedo evitar hacerme eco de la propuesta de una mariología simbólico narrativa de Forte para esta recepción final.

María es la existencia que por excelencia se torna ícono. Forte es el testigo más próximo de esta implicancia estético simbólica en la existencia del cristiano que hace de la Virgen “la historia abreviada del mundo”.<sup>73</sup> La Virgen Madre recibe, precisamente en su determinada singularidad (femenina) una cierta participación en la universalidad del proyecto de salvación;<sup>74</sup> “no es lo universal lo que toma para nosotros la apariencia de lo personal (...) es lo personal lo que en la misma medida en que se realiza su específico carácter, mediante ciertas condiciones se convierte en universal”.<sup>75</sup>

Es este juego de concreción visible y de profundidad invisible el que nos permite hablar de María, la Virgen Madre, como de un ícono: en ella se ofrece el doble movimiento que toda imagen tiende a transmitir: la bajada y la subida, la antropología de Dios y la teología del hombre. En ella resplandece la elección del eterno y el libre consentimiento de la fe en Él, ella es revelación de lo escondido y en ella se ofrece a los ojos del corazón creyente la ventana del misterio, el puente entre lo visible y lo invisible. Por eso, como en ninguna otra existencia el dinamismo contemplativo del conocimiento icónico explota en contacto con la Virgen Madre y nos hace decir con Paul Claudel: “nada tengo que ofrecerte, nada que pedir...Vengo solamente, Madre, para mirarte...Mirar tu rostro...”.<sup>76</sup>

73. Cf. P. EVDOKIMOV, *La mujer y la salvación del mundo*, Salamanca, 1980, 53 y 229. Citado por B. FORTE, *María la mujer ícono del misterio*, Salamanca, Sígueme, 1993, 164.

74. B. FORTE, *María, la mujer*, 167.

75. H. DE LUBAC, *El eterno femenino*. Salamanca, 1969, 167. En B. FORTE, *María, la mujer*, 167.

76. «Je n'ai rien à offrir et rien à demander. Je viens seulement, Mère, pour vous regarder... regarder votre visage...». En P. CLAUDEL, *La Vierge à midi*. En B. Guégan, (ed), *Le livre de la Vierge*, Paris, Arts et Métiers Graphiques, 1943, 166. Cf. B. FORTE, *María, la mujer*, 169.

Es la palabra final sobre el código visual que desde la fe se mueve en una lógica de libertad.

#### 4. Horizonte abierto

Esta lectura de confluencia, que ha puesto en juego un diálogo en la espiritualidad, la teología trinitaria, la comprensión de la Iglesia nos ha conducido a ver la teología de las imágenes justificada desde la humildad y ofrecimiento kenótico del Verbo. Es una lectura “*desideologizante*”, importante sobre todo por la asociación que a veces se establece entre imagen y propaganda religiosa. Es un lugar hierofánico, no es un servicio al poder sino a la revelación. Es revelación. Así como el evangelio no es propaganda escrita la imagen no es simplemente propaganda visual. Pero así como se puede ideologizar el evangelio desnaturalizándolo y reduciéndolo a coordenadas sociológicas se puede ideologizar la imagen. En este sentido la lectura de Harvey Cox en *La ciudad secular* es en cierto aspecto absolutamente profética pero también profundamente limitada al ver la imagen como una función de la esclavizadora espacialización a la que se ha sometido la Iglesia.<sup>77</sup> La teología de la imagen religiosa es comprensible sólo en el contacto implicativo con una teología de la Iglesia sacramento.

Creo fundamental avanzar en la percepción de la desestructuración simbólica desplegada desde el nominalismo y que se ha manifestado en la construcción de espiritualidades o de la interioridad o de la exterioridad que pierden la *dimensión sacramental* de la espiritualidad cristiana.

A partir de la comprensión racionalista del mundo y del cosmos se originaron explicaciones exclusivamente materialistas donde todo era reducido a la materia y como oposición perspectivas de la interioridad donde la materia fue entendida sólo como velo y obstáculo que oscurece el sentido y deteriora su profundidad. Aquí he propuesto la materia como portadora de sentido y en este aspecto la imagen como síntesis visual de horizontes salvíficos, que se hacen icónicamente presentes desde la memoria creyente, desde la circularidad constitutiva de la fe: Dios que se dona, el hombre que desde esa donación se abre al misterio. Este círculo se

pone en juego en el acontecimiento revelador de la imagen. Síntesis visual de la revelación y del Reino que se va realizando en la historia.

El tema de la materia redimida nos abre nuevamente al horizonte de la cultura y de la historia no como espacios vacíos sino como escenarios salvíficos. Esta visión escatológica del mundo encuentra en la imagen su correlato sintético. Y nos abre a una teología sacramental como expresión simbólica del cumplimiento prometido.

Quizá debamos caminar hacia la reconstrucción de un horizonte simbólico donde la sensibilidad, teologalmente considerada, juega un rol vital. Y en esta dimensión repensar el sentido litúrgico de la imagen

Me pregunto humildemente si no ha habido una desaparición del horizonte litúrgico de la imagen, en occidente, que ha conducido, entre otros aspectos, a una racionalización de la liturgia. En este sentido el aporte de la inclusión del tema de las imágenes en el Catecismo de la Iglesia Católica promulgado por Juan Pablo II, en un contexto litúrgico sacramental, creo que ha sido significativo.

La racionalización ¿no ha conducido a concebir la inculturación en la línea de la simple yuxtaposición y no verdaderamente como un proceso recreativo y transfigurador? ¿esto no ha llevado a una cierta –y en algunos casos inexplicable– oposición entre una auténtica y rica religiosidad popular y la liturgia oficial, con la inmediata dificultad por pensar y realizar la liturgia en aquello *particular* que exprese los campos de significación más hondos para un pueblo?

Cuándo nuestro pueblo más sencillo contempla la *Imagen Sagrada* que preside los santuarios ¿no se da una *recreatividad auténticamente litúrgica*? En la mirada más oriental no habría dificultad en considerarlo así.

Finalmente y dejando el sendero abierto para seguir pensando las implicancias de una teología de la gracia donde la sensibilidad es afectada desde su más profunda radicalidad, se puede desde acá entonces hablar de una *experiencia* de Dios o de la *gracia*, en el sentido que señalaba Guardini de un “auténtico *ir a parar ante la realidad de Cristo, ante la realidad de Dios ... a la realidad de la nueva creación que va llegando a ser*”.<sup>78</sup>

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO

02/02/2005

77. H. Cox, *La ciudad secular. Secularización y urbanización en una perspectiva teológica*, Barcelona, Península, 1968, 73-82.

78. “...«Erfahrung» nicht im Sinne religiöser Bewegtheit, sondern eines echten Darangeratens an die Wirklichkeit Christi und Gottes verstanden... an die Wirklichkeit der werdenden neuen Schöpfung herangeführt werden könne”. En R. GUARDINI, *Kultbild und Andachtsbild*, 149.

## EVANGELIZAR EN LAS CULTURAS. APORTE DESDE EL NUEVO TESTAMENTO

### RESUMEN

Este artículo quiere recuperar la experiencia de los primeros cristianos en cuanto proyecto evangelizador que exigía necesariamente el encuentro y diálogo con una cultura diferente, resultado de tres grandes componentes: la dominación romana, la cultura helenista y el medioambiente judío. Aun siendo nueva la palabra “inculturación”, el hecho de la inculturación es tan antiguo como el cristianismo. El trabajo se centra en san Pablo: sus dificultades, su espiritualidad, actitudes de partir de la realidad, de proponer, no imponer, que dan forma a una pastoral de la cordialidad y a un ir más allá de los límites actuales.

*Palabras clave:* Inculturación, experiencia, evangelización, san Pablo

### ABSTRACT

This article tries to recover first christians' experience as a project of evangelization within different cultures. These were: the Roman domination, Hellenist culture, and jewish environment. Although the word “inculturation” is a new one, the fact of inculturation is as old as Christianity. This paper is centered on St. Paul: on his difficulties, his spirituality, his intention to begin from reality, his attitude of suggestion instead of imposition, which shape a pastoral cordiality as well as an attempt to go further than present-day limitations.

*Key words:* Inculturation, experience, evangelization, St. Paul

La Iglesia en Argentina se encuentra decidida a encarar con fervor y entusiasmo el anuncio del Evangelio de Jesús en el difícil contexto del país. Así lo afirmaba la Conferencia Episcopal Argentina: “Frente a la crítica situación del país, elegimos la Nueva Evangelización como la mejor contribución que la Iglesia puede ofrecer para superarla”.<sup>1</sup>

El desafío de la inculturación del Evangelio que se le presentó a los primeros cristianos y los pasos que ellos fueron dando, pueden ser un interesante aporte a nuestros actuales planteos acerca de la Evangelización. Siendo nueva la palabra “inculturación”, el hecho de la inculturación es tan antiguo como el cristianismo. La actual conciencia eclesial sobre la inculturación no es una moda; es una reorientación de la práctica evangelizadora hacia un cauce antiguo, primitivo y primordial del proceso histórico del cristianismo.

De toda la realidad de la Iglesia primitiva, este artículo quiere recuperar la experiencia de los primeros cristianos en cuanto proyecto evangelizador que exigía necesariamente el encuentro y diálogo con una cultura diferente: el helenismo. Sabemos que este encuentro tuvo diversas etapas comenzando por las primeras expansiones misioneras y siguiendo con la *actividad* de los padres apologistas del siglo II d. C. Nos limitamos aquí al primer momento, del cual Pablo de Tarso es testigo y protagonista fundamental.

## 1. Contexto histórico-cultural

La realidad cultural, social y política del mundo conocido en el cual se desarrolló el cristianismo naciente, ofrecía fundamentalmente la presencia de tres grandes componentes: la dominación romana, la cultura helenista y el medioambiente judío.

### 1.1. La dominación romana

Roma dominaba sin rival en Europa, norte de África y Asia Menor. Extendía su inmenso imperio desde la Gran Bretaña a la Nubia, del Atlántico a Crimea, del Rin al Éufrates y al Golfo Pérsico. Una sofisticada organización administrativa imperial en la cual los territorios domina-

1. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Navega mar adentro*, Buenos Aires, 2003, 1.

dos tenían diferentes privilegios, secundada por una vasta red de caminos que garantizaba la facilidad de las comunicaciones,<sup>2</sup> una clara diferenciación del estatuto jurídico de los habitantes del imperio con el correspondiente sistema tributario y un poderoso ejército, sostenían ampliamente el poder y la estabilidad de la dominación romana.

### 1.2. La cultura griega

Al lado de Roma, Atenas: el símbolo de la presencia griega en el mundo. El helenismo aparece en la antigüedad judía como antítesis del judaísmo. El término *hellénismós* apareció por primera vez en la documentación judía, en el libro segundo de los Macabeos.<sup>3</sup> Teofrasto (372-288 a. C.) utiliza este término para referirse al uso correcto de la lengua griega. El término se desarrolló y se hizo más estricto en oposición a *bárbaroi*. La autoconciencia inducida por el contacto con los no-griegos condujo a una suerte de absolutización de la lengua, raza y culturas griegas.<sup>4</sup> Estudios más recientes han definido el helenismo como

“la cultura de los ‘tiempos de Alejandro’, es decir, la lengua griega, las costumbres, los objetos, el arte, la literatura, la filosofía y la religión que se extendieron por Oriente Próximo y Medio, desde Macedonia hasta las fronteras de la India, desde la ribera septentrional del Mar Negro y las orillas del Danubio hasta Nubia y el Sahara.”<sup>5</sup>

Por su parte, para los judíos de la diáspora griega, en el ambiente del siglo II a. C., el término representó la cultura, instituciones y costumbres que ponían en peligro frontalmente o por ósmosis la originalidad y el valor intrínseco de la vida judía.

En términos muy generales puede hablarse del helenismo como el símbolo de la razón y de la medida, de la preocupación por lo bello, del máximo espíritu de tolerancia en las relaciones humanas. El varón culto era el hombre perfecto, autosuficiente y en pleno equilibrio.<sup>6</sup> El helenis-

2. Cf. D. H. FRENCH, “The Roman Road System of Asia Minor”, en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 7/2, Berlin-New York, W. Haase, 1980, 698-729.

3. 2 Mac. 4,13: “Era tal el auge del helenismo y el avance de la moda extranjera, debido a la enorme perversidad de Jasón.”

4. Cf. H. WINDISCH, “ ‘ ‘ Ellènes”, *TWNT* II, 504.

5. F. C. GRANT, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 209.

6. Horacio afirmaba que la Grecia, conquistada militarmente por los romanos, supo a su vez conquistar con el esplendor de su cultura y de su arte a los incultos conquistadores (HORACIO, *Epist.* II, 1, 156-157). También el dicho atribuido a Tales y a Sócrates es elocuente: “Doy gracias

mo no terminó de hecho con la llegada de la dominación romana a Egipto en el 31 a. C. Su influencia siguió siendo profunda en el conjunto del mundo romano, tanto en su parte oriental como occidental, y persistió de alguna manera hasta el Renacimiento. No obstante, su época de mayor esplendor coincide con los siglos que preceden inmediatamente al nacimiento del cristianismo.

Procurando una somera descripción de elementos culturales que caracterizaron al helenismo, señalamos como un punto de partida básico el predominio casi absoluto de la estructura urbana sobre el campo. La geografía urbana es un índice del fuerte desarrollo económico en que vivían en aquel entonces ciertas zonas del imperio. Seleucia, Tesalónica, Atenas, Corinto y Éfeso eran ciudades portuarias que evocan un mundo de grandes vías de comunicación marítima y de un intenso intercambio comercial. La administración imperial romana supo imprimir un ritmo acelerado a su economía expansiva valiéndose de abundante mano de obra reclutada sobre todo entre los esclavos y acentuando progresivamente las diferencias sociales.

El fenómeno urbano de estas ciudades era, por otra parte, indisociable del cosmopolitismo. Las vías de comunicación y el progreso económico de ciertos sectores atraían a personas de todas las razas dando lugar a importantes aglomeraciones humanas. Eran lugares obligados de encuentro, en los que emergía una cultura de claro tinte sincretista. El pluralismo lingüístico era lo más normal, si bien el griego se había convertido en una lengua universal y en un punto de referencia obligado para integrarse en la política de unificación imperial.

Las transformaciones operadas en este mundo grecorromano en torno al siglo I también suscitaron reacciones diversas en el campo filosófico. Dos escuelas, que crecen ante todo en medios escolares de Atenas, tendrán en particular la atención: las corrientes estoicas y epicúreas. Los primeros prometían dar al ser humano los medios para alcanzar una perfecta imperturbabilidad y la indiferencia frente al ataque de las pasiones. Sus predicadores hablaban directamente en público, en un lenguaje directo, entretejido de preguntas y respuestas y se caracterizaban por un estilo de vida de estricta austeridad, viviendo de limosnas o del propio trabajo manual.<sup>7</sup> Los segundos, desligados de concepciones metafísicas, ense-

a Tyjé (Tiché) de haber nacido hombre y no animal, varón y no mujer, griego y no bárbaro" (Texto citado por M. HENGEL, *Ebrei, Greci, Barbari*, Brescia, 1981, 129).

7. Destacan dos nombres: Dión Crisóstomo de Prusa (40-115 d. C.) y Epícteto (50-135 d. C.).

ñaban el arte de alcanzar el placer que los libraba de la sujeción al mal. Ambas corrientes difundían sus doctrinas gracias a retóricos itinerantes y profesores de escuelas que se van fundando en las ciudades. Menos influyentes eran los filósofos académicos y peripatéticos, seguidores de Platón y Aristóteles.

Aunque la religión tradicional del culto a los dioses del Olimpo y de la Roma monárquica, seguía siendo una estructura fundamental de estabilidad, el imperio hubo de contemporizar en lo posible con ciertas manifestaciones religiosas regionales o nacionales y con los brotes misticistas de las religiones orientales traídas por las legiones romanas después de sus campañas militares.<sup>8</sup> Éstas prometían la inmortalidad y la salvación mediante la iniciación en ritos cargados de simbolismo que llamaban "misterios".

En esta sociedad grecorromana lo religioso no podía separarse de lo político. En su momento, los griegos habían puesto de relieve el papel de la razón y habían operado una crítica de ciertas representaciones religiosas del mundo y la sociedad; el ideal democrático en la *polis* implicaba, más bien, el reconocimiento del carácter divino de la mayoría de los ciudadanos guiados por la razón y capaces desde entonces de definir el derecho promulgando sus leyes. Más tarde, la conciencia romana admitía como máximo la idea de una delegación divina de poderes y la de una divinización después de la muerte de aquellos que habían vivido una carrera ilustre.

Pero con el deseo de que la religión se constituyera en un soporte cultural de primer orden a la hora de consolidar la paz romana, los emperadores privilegiaron una religión supranacional, aglutinadora de las diferencias y rivalidades religiosas de los diversos grupos. Calígula, Nerón y sobre todo Domiciano, se sentirán muy atraídos por la divinización del emperador. Bajo los Antoninos, el culto imperial se amplía y equilibra al asociar con el culto a Roma, el culto a los emperadores muertos y al Cesar viviente.

### 1.3. *El medio ambiente judío*

En cuanto a la realidad del judaísmo, desde el siglo IV a. C. los judíos habían traspasado las fronteras de Palestina y se habían extendido

8. Desde Egipto se difundió el culto de Isis y Osiris; Frigia exportó los ritos de Attis y Cibele; el culto a Mitra llegó de Persia; de origen sirio era el dios Adonis; los cultos orgiásticos de Dionisos procedían de Grecia.

por occidente, por diversos motivos. Después de haberse establecido en los grandes puertos, llegaron poco a poco a las regiones más apartadas. Esta realidad se reconoce desde el siglo III a. C. como *diasporá*.<sup>9</sup> Durante los dos últimos siglos antes de Cristo, la diáspora era para el judaísmo una situación política, social y religiosa ampliamente conocida y reconocida por judíos y no-judíos. De hecho, la diáspora determinó estadística e ideológicamente la constitución global del mundo judío.<sup>10</sup> Según Filón de Alejandría hubiera sido difícil encontrar una sola ciudad en la que no hubiera judíos.<sup>11</sup> La cifra de la población judía mundial en el siglo I a. C. varía según los investigadores, entre cuatro millones y medio y siete millones. Donde existe más coincidencia es en afirmar que sólo una tercera parte vivía en Palestina.<sup>12</sup>

Desde el punto de vista del estatuto jurídico, Israel era una nación incorporada al imperio, a la que sólo le faltaba el apoyo de un Estado.<sup>13</sup> Los judíos disfrutaban de autonomía interna tanto en lo cultural y jurídico como en lo cultural y lingüístico. La ley de Israel era oficialmente reconocida por los estados.<sup>14</sup> El carácter internacional de la civilización helenística, siempre tan preocupada por respetar las libertades de las naciones, facilitaba esta autonomía. Tanto por el número como por esta reconocida autonomía, los judíos constituían en la diáspora ciudades dentro de las ciudades. Se administraban a sí mismos, tenían sus propios tribunales y desarrollaban su propia organización social. Sin perder su nacionalidad y su estatuto, los judíos adinerados o influyentes podían adquirir el derecho de ciudadanía en las ciudades en las que residían.<sup>15</sup> Tal derecho

9. Esta palabra deriva del verbo griego *diaspeirō* ("dispersar", "distribuir", "diseminar") y significa "dispersión". Sirve para designar, en el umbral de la era cristiana, al conjunto de los judíos establecidos fuera de Palestina (cf. 2 Mac 1,27). También se utiliza para designar los lugares o territorios en que viven los judíos dispersos (cf. Jdt 5,19).

10. Véase una descripción detallada de las características y lugares de la diáspora judía a partir del siglo III a. C. en A. PAUL, *El mundo judío en tiempos de Jesús. Historia política*, Madrid 1982, 91-161. Cf. también S. APPLEBAUM, "The Social and Economic Status of the Jews in the Diaspora", en *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural, and Religious Life and Institutions* (S. Safrai y otros, eds.), Philadelphia, 1976, 701-727.

11. Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Legatio ad Caium*, 281-282.

12. "El resultado de esta asombrosa expansión fue que uno de cada diez romanos era judío (...) uno de cada cinco habitantes «helenísticos» del mundo mediterráneo oriental lo era igualmente" (S. W. BARON, *Histoire d'Israel. Vie sociale et religieuse* I, Paris, 1956-1957, 232).

13. Véase, al respecto, el estudio de E. M. SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian: A Study in Political Relations*, Leiden, 1981.

14. Cf. C. SAULNIER, "Lois romaines sur les Juifs selon Flavius Josèphe", *RB* 88 (1981) 161-198.

15. Además, existían ciertas colonias romanas y ciertas ciudades libres cuyos habitantes gozaban de los privilegios acordados a los ciudadanos romanos (p. e. Tarso).

garantizaba a los judíos una protección más eficaz por parte de las autoridades. Agrupados alrededor de sus lugares de oración, los judíos formaban en todas partes grupos compactos, en contacto con la población pagana para las necesidades de la vida corriente, pero viviendo aparte por motivos religiosos y nacionales.

Los judíos de la diáspora, respetando lo esencial de la fe, fueron asimilando progresivamente una serie de valores de que era portadora la civilización ambiental. Una prueba importante de esto fue la pérdida del uso de la lengua hebrea, reservada sólo para el uso sinagoga, y la traducción griega de la Biblia. Descubrieron en el platonismo medio y en el estoicismo ideas sobre Dios, el ser humano y el cosmos, que les pareció posible armonizar con las concepciones salidas de la Escritura. El resultado fue un enriquecimiento de la reflexión judía en los campos filosófico, ético y espiritual.

Las comunidades de la diáspora aumentaban gracias a conversiones individuales o familiares, frutos del proselitismo judío. De hecho, las sinagogas se convirtieron en lugares de propaganda judía y no pocos no-judíos se adhirieron a la religión monoteísta hebrea. La irradiación de un culto muy espiritualizado, en el que las reuniones no implicaban sacrificio alguno y excluía las imágenes divinas, con una concepción férreamente monoteísta de Dios, de una moralidad superior a la de los medios no-judíos y articulada en reglas de conducta precisas; todo esto ejercía una atracción innegable en los hombres y mujeres sumidos en una civilización en crisis. Las dos clases de convertidos, llamados respectivamente "prosélitos" y "temerosos de Dios", respondían a una doble orientación misionera judía: rígida la primera, al exigir incluso el rito de la circuncisión; y la segunda más comprensiva de las dificultades de los no-judíos para aceptar un rito muy despreciado socialmente.

En contrapartida, cundían ya entre las masas no-judías ciertos movimientos de hostilidad hacia los judíos, que a veces se manifestaban en forma de explosiones violentas.<sup>16</sup> Cicerón no vaciló en calificar a la religión hebrea de "superstición bárbara".<sup>17</sup> Los autores satíricos de la Roma imperial mostraban permanentemente su aversión contra los judíos.

16. Cf. J. GOLDSTEIN, "Jewish Acceptance and Rejection of Hellenism", en *Jewish and Christian Self-Definition II. Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period* (E. P. Sanders, A. I. Baumgarten, A. Mendelson, eds.), London, 1981, 64-87.

17. CICERÓN, *Pro Flacco*, XXVIII, 67.

La vida separada de los judíos provocó malentendidos, sospechas y odios: un terreno fértil en donde germinaron frecuentes manifestaciones de intolerancia y de violencia.

## 2. El desarrollo de la Iglesia naciente<sup>18</sup>

En el desarrollo histórico de la Iglesia naciente, pueden distinguirse dos sectores, cada uno de ellos con experiencias muy distintas: el de las comunidades judeocristianas y el de las Iglesias nacidas en medios no-judíos.

### 2.1. Las comunidades judeocristianas

El libro de los Hechos de los Apóstoles y las cartas de Pablo proporcionan algunos datos relacionados con la situación de las comunidades judeocristianas hasta el año 70 d. C. El primero es la incorporación a la Iglesia de Jerusalén de los “helenistas”, es decir, de judíos que habitaban fuera de Palestina, en contacto con la cultura griega, y que vivían en la Ciudad Santa o iban a ella con frecuencia.

Según Hch 6, 1 - 8, 40, este grupo dio rápidamente muestras de vitalidad que lo hizo chocar muy pronto con las autoridades del judaísmo local: la muerte de Esteban, que provenía del grupo “helenista” (Hch 6, 8 - 7, 60), fue seguida de una persecución por parte de las autoridades judías de Palestina que obligó a una dispersión de cristianos por Judea, Samaria (Hch 8, 1), Fenicia y Chipre, hasta Antioquía de Siria (Hch 11, 19).

Esta persecución trajo como consecuencia una inesperada irradiación misionera en dos áreas diferentes. De un lado, se pueden situar las Iglesias de Judea (cf. Ga 1, 21) y de Galilea (cf. Hch 9, 31). Es probable que a partir de Galilea se difundieran las Iglesias en Damasco y Siria, y luego en Arabia nabatea. Del otro, los cristianos “helenistas”, que se

18. Cf. P. GRELOT, “La formación del Nuevo Testamento”, en *Introducción crítica al Nuevo Testamento* II (A. George - P. Grelot, dirs.), Barcelona, 1983, 399-410. J. Taylor ha publicado un comentario histórico en dos volúmenes de Hch 9,1-28,31 con el objeto de verificar en qué medida es posible utilizar Hch para hacerse una idea sobre la historia de los orígenes del cristianismo. Su trabajo se apoya, fundamentalmente, en la comparación del texto Alejandrino de Hch con el texto Occidental, tal como fuera reconstituido por M.-É. Boismard y A. Lamouille. Véase J. TAYLOR, *Les Actes des Deux Apôtres. Commentaire Historique (Act. 9,1-18,22)*, Paris, 1994; (*Act. 18,23-28,31*), Paris, 1996.

preocuparon por propagar el Evangelio en Fenicia, Chipre y el norte de Siria. En esta última región, en la ciudad de Antioquía, fundaron la primera comunidad mixta, en la que se admitía a los fieles de origen no-judío sin la previa incorporación al judaísmo (Hch 11, 19-21).<sup>19</sup>

Después del año 70 es probable que aún subsistieran algunas Iglesias judeocristianas en Galilea, Decápolis, Damasco y Antioquía. También parece probable una emigración fuerte de judeocristianos procedentes de Palestina hasta Asia Menor. La exclusión de éstos de la vida sinagoga por parte del judaísmo oficial –que ocurrió entre el 80 y el 95 d. C.– hizo precaria su situación ante la administración imperial romana, porque quedaban desvinculados del tronco judío.<sup>20</sup>

### 2.2. Las iglesias nacidas en los medios no-judíos

La penetración del Evangelio en los medios no-judíos está presentada de una manera muy fragmentada en los Hechos de los Apóstoles. A partir de Antioquía, nuevo centro cristiano, se anuncia en Chipre (Hch13, 4-12), Panfilia, Pisidia y Licaonia (13, 13 - 14, 26), en Siria y Cilicia, por diversas provincias de Asia Menor, en Macedonia y Grecia (15, 36 - 20, 38). Son pocos los judíos que se adhieren al Evangelio, mientras que entran en las comunidades numerosos miembros no-judíos, que muy pronto pasan a ser mayoría. Cabe suponer que en los tiempos en que se escribió el libro de los Hechos de los Apóstoles (entre el 80 y 90 d. C.), la fe se había extendido por Oriente hasta el imperio parto (Mesopotamia) y por Occidente hasta Egipto, Cirenaica y Roma.

Estas Iglesias provenientes del mundo no-judío vivieron conflictos importantes. Entre el 64 y el 67 d. C., la persecución determinada por el emperador Nerón tuvo un carácter local y afectó casi exclusivamente a la comunidad romana. Pero al final del reinado de Domiciano (95 d. C.) se decretó otra violenta persecución, esta vez en todo el imperio, que produjo un gran número de muertos en las filas de dichas comunidades. El libro del Apocalipsis explica el motivo de esta persecución: los cristianos no se adhieren al culto imperial.

19. Para una historia de la presencia judía, cristiana y otras religiones en Antioquía, véase F. W. NORRIS, “Antioch of Syria”, en *The Anchor Bible Dictionary* I (D. N. Freedman, ed.), New York, 1992, 265-269.

20. El motivo fundamental de esta expulsión fue la confesión, por parte de los judeocristianos, de la divinidad de Jesús, lo cual se consideraba que atentaba contra el estricto monoteísmo judío. De esta excomunión encontramos un eco en el Evangelio de Juan (Jn 9,22.34; 16,2).

### 3. La misión paulina<sup>21</sup>

#### 3.1. Los diversos “misioneros”

En el siglo I de nuestra era, los caminos del imperio romano eran recorridos por numerosos propagandistas de doctrinas religiosas y filosóficas. Muchos de ellos se presentaban con las características de ayuda al prójimo, benevolencia, pureza de intención, franqueza de palabra, desinterés y con una conciencia de ser enviados por los dioses. Si bien estas características pueden estar exageradas, muchos de ellos debían gozar de muy buena fama.

Por su parte, también entre los judíos había un importante espíritu misionero, donde los fariseos se encontraban en primera fila (cf. Mt 23, 15). Ellos proclamaban la superioridad del monoteísmo hebreo –un solo Dios invisible–, la nobleza de los valores morales encerrados en la Escritura –especialmente en la ley de Moisés– y a la glorificación de Abraham como figura religiosa de valor universal. Inclusive el judaísmo reivindicaba una tradición de sabiduría no inferior a la griega.

#### 3.2. Pablo evangelizador en el libro de los Hechos de los Apóstoles<sup>22</sup>

Pablo no fue ni el único ni el primer evangelizador en el cristianismo en los orígenes. Particularmente activos se mostraron los cristianos “helenistas” a los que nos referíamos más arriba.<sup>23</sup> Es sobre todo al espíritu de estos misioneros y misioneras –la mayoría anónimos– a los que se deben los verdaderos comienzos de la apertura al mundo no-judío. Esta “avanzada” del primer cristianismo preparó el terreno para la actividad evangelizadora de Pablo.

No son pocas las informaciones particulares y detalladas que el libro de los Hechos nos ofrece de su actividad:

21. Cf. G. BARBAGLIO, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Salamanca, 1992, 77-98.

22. Cf. J. FITZMYER, “Paul”, en *New Jerome Biblical Commentary* (R. Brown – J. Fitzmyer – R. Murphy, eds.), New Jersey, 1990, 1329-1337; M.-F. BASLEZ, *Saint Paul*, Paris 1991; S. LÉGASSE, *Paul Apôtre: Essai de biographie critique*, Paris 1991; R. PENNA, *Un cristianismo posible. Pablo de Tarso*, Madrid, 1993; J. M.-O’CONNOR, *Paul. A Critical Life*, Oxford 1996; J. GNILKA, *Pablo de Tarso: Apóstol y testigo*, Barcelona, 1998; L. H. RIVAS, *San Pablo. Su vida, sus cartas, su teología*, Buenos Aires, 2001, 9-59.

23. Cf. F. BOVON, “Pratiques missionnaires et communication de l’Evangile dans le christianisme primitif”, *RTP* 114 (1982) 369-381.

- a) Los centros urbanos que tocó fueron, en primer lugar, Damasco, Tarso y Antioquía en la provincia romana de Siria; luego Chipre y el sur del Asia Menor. Más tarde las ciudades de Filipos, Tesalónica, Berea, Atenas y Corinto en Europa. Finalmente, Éfeso, capital de la provincia romana de Asia. Se detalla particularmente la lista de localidades que tocó Pablo en su camino hacia Jerusalén al final de la misión europea y asiática (20, 3 - 21, 16).
- b) No faltan tampoco datos concretos sobre la duración de su presencia: un año en Antioquía (11, 26); un año y seis meses en Corinto (18, 11); dos años y tres meses requirió la evangelización de Efeso (19, 8-10), aunque la estancia completa duró tres años (20, 31); tres meses en Grecia al final del último viaje misionero (20, 3). Si bien esta obra tiende a organizar la información según el esquema de una serie de viajes, no se puede decir que Pablo pasó de ciudad en ciudad en una marcha frenética.<sup>24</sup>
- c) También se destacan los nombres de sus numerosos colaboradores: Bernabé, Juan Marcos, Silas, Timoteo, Aquila y Priscila, Apolo, Crispo, Sóstenes. A su vez, los compañeros de su último viaje a Jerusalén fueron Sópatros, Aristarco, Segundo, Gayo, Timoteo, Tíquico y Trófimo (20, 4-5).
- d) Son dignas de fe las valoraciones sobre el éxito o sobre el fracaso conseguido por la evangelización paulina. Creó florecientes comunidades en Filipos, Tesalónica, Corinto y Efeso, mientras que fracasó en Atenas. La adhesión de los no-judíos sirvió de contraste al rechazo de muchos judíos que eran hostiles a su persona.

#### 3.3. Pablo evangelizador según sus cartas

La misión de Pablo se presenta con matices diferentes en las cartas:

- a) Los primeros pasos de Pablo como evangelizador fueron de escasa eficacia. Dado su pasado, no le resultaba fácil integrarse en el movimiento de Jesús. La carta a los Gálatas coincide con los Hechos de los Apóstoles en destacar las dificultades que encontró para que lo aceptasen en la Iglesia de Jerusalén y en las comunidades cristianas de Judea (cf. Ga 1, 2; cf. Hch 9, 26-30).

24. Esto forma parte de la idea de Lucas, que en los Hechos de los Apóstoles intenta describir la “carrera” de la Palabra de Dios en el mundo.

- b) La situación cambió cuando Bernabé lo introdujo en la comunidad de Antioquía, que lo elegiría como representante suyo y lo mandaría como misionero bajo la dirección del mismo Bernabé. Pablo se afirma como evangelizador comprometido en el anuncio del Evangelio al mundo no-judío y se convierte en figura de relieve a comienzos de los años 40 d. C.
- c) Sus viajes son solamente traslados desde un centro urbano a otro, en donde se detiene largamente para anunciar el Evangelio y echar bases sólidas a comunidades que están creciendo. Más que por los viajes, la misión paulina está caracterizada por la permanencia en algunas grandes ciudades, como Filipos, Tesalónica y sobre todo Corinto y Efeso, puntos de irradiación de la Buena Noticia en las regiones respectivas.

#### 4. Estrategia misionera y organización

Los datos coincidentes de las cartas de Pablo y de los Hechos de los Apóstoles nos permiten trazar, al menos a grandes rasgos, cómo llevaron a cabo su actividad los evangelizadores.

##### 4.1. Estrategia misionera

Hay que destacar que se trató de una misión fundamentalmente urbana.<sup>25</sup> Sólo las ciudades eran alcanzables por tierra, a lo largo de los grandes caminos romanos o por mar. Por otra parte, los misioneros/as podían hacerse comprender en lengua griega tan sólo en los centros ciudadanos. De hecho, vieron su actividad las ciudades de Damasco, Tarso, Antioquía de Siria, los centros urbanos del sureste de Asia Menor y los de Galacia; en Europa: Filipos, Tesalónica, Berea, Atenas y Corinto, y finalmente Efeso. Y no sólo esto, sino que se escogía como centro de irradiación una gran ciudad, desde donde hacer llegar el anuncio cristiano. Así sucedió en Corinto y en Efeso, en torno a las cuales nacieron la Iglesia de Céncreas, puerto oriental de la capital de la provincia romana de

25. Otras actividades misioneras en la misma época, tuvieron lugar en ambientes campesinos, como atestigua la primera carta de Pedro.

Acaya (Rm 16, 1-2) y las comunidades de Colosas y de Laodicea (Col 1, 7 y 4, 16).<sup>26</sup>

La opción recaía en las localidades donde aún no había llegado el Evangelio. Pablo es partidario de actuar en campos donde no trabajaron otros misioneros/as (cf. Rm 15, 20; 1 Co 10, 12-18). Se sentía llamado a llevar el primer anuncio evangélico y a fundar nuevas comunidades, desplazando las fronteras cristianas cada vez más lejos.

El proyecto evangelizador se iba ajustando con el tiempo y la práctica. El éxito alcanzado por Pablo y sus compañeros en Asia Menor y en Grecia les debió abrir metas cada vez más amplias y comprometedoras.

Da la impresión que la misión encarada por estos evangelizadores no se conformaba con conversiones individuales; más bien parece que tenían como objetivo suscitar en los grandes centros urbanos comunidades cristianas como signos vivientes de la presencia de la nueva fe.<sup>27</sup> La adhesión al mensaje cristiano tenía necesariamente una consecuencia social concreta. Esto adquiere mayor relieve cuando se sabe que las ciudades romanas del siglo I d. C. aglutinaban a grandes masas de personas emigrantes de los pueblos y del campo que dejaban el círculo íntimo de la familia urgidos por necesidades de subsistencia. El cristianismo comunitario ofrecía un sentido de pertenencia y reconocimiento de la propia dignidad personal que constituía una verdadera alternativa.

La mirada de los evangelizadores tenía como horizonte a los pueblos y comunidades humanas, de los que ninguno debía quedar excluido del encuentro con el mensaje cristiano. La postura del grupo paulino en la asamblea de Jerusalén no deja lugar a dudas: no existe impedimento alguno para que "otros" reciban el Evangelio. Más aún: los evangelizadores consideraban que el Evangelio de Cristo constituía un factor decisivo de encuentro entre los seres humanos, en donde las diferencias socioculturales dejen de ser motivo de enfrentamiento o de discriminación.

26. Cf. W. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Salamanca, 1988; M. Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*, Salamanca, 1994, 59-134.

27. Los numerosos predicadores itinerantes de la época se limitaban a propagar doctrinas filosóficas, religiosas y morales, preocupados ordinariamente por influir las conciencias de los individuos. El predicador griego Epicúreo puede considerarse una excepción ya que creó comunidades de discípulos.

## 4.2. Organización

En cuanto a la organización de la misión, tampoco tenemos abundante información. Sólo algunas referencias, particularmente referidas en la vida de Pablo. Éste recorrió varios miles de kilómetros. Solamente en el viaje que lo vio partir de Oriente y llegar a Corinto a través de Antioquía de Siria, de Cilicia, de Galacia, de Tróade, de Filipos, de Tesalónica y de Atenas, la distancia que tuvo que recorrer fue de tres mil quinientos kilómetros, incluidos los setecientos o más que hay por mar. Los grandes caminos romanos que unían los centros urbanos tuvieron que facilitar, sin duda, esta tarea. La vía marítima más importante del Mar Mediterráneo ponía en comunicación el Asia Menor con Grecia y con Italia. Las naves salían de cualquier puerto de la costa de la actual Turquía y llegaban hasta los puertos griegos. Corinto servía de estación de paso de los barcos menores; pero los barcos mayores eran capaces de dirigirse directamente a Sicilia o la península italiana. Por el contrario, desde Siria y Palestina se navegaba rumbo a Sicilia pasando por el sur de la isla de Creta. Finalmente, Alejandría de Egipto, el mayor puerto del Mediterráneo, era el punto de partida de las naves que se dirigían a Sicilia y a Italia siguiendo la costa de Africa. En invierno el mar era innavegable; los fuertes vientos de la estación hacían muy difícil la navegación (cf. 2 Co 11, 25-26), que se volvía a abrir en primavera.<sup>28</sup>

Una vez llegados a su destino, se imponía la exigencia de encontrar alojamiento. De hecho parece que rápidamente algunas familias les daban hospedaje (Hch 16, 14-15.40; 17, 5-7). No cabe duda que recurrieron a la hospitalidad de personas con las que se encontraron por primera vez o de amigos que ya conocían desde antiguo. Pero en casos de emergencia cabe pensar que utilizaron también las posadas que existían al lado de las sinagogas judías.

Un lugar privilegiado para el anuncio del Evangelio fueron las sinagogas que visitaban, aunque también utilizaron para ello las casas de familias simpatizantes, las cuales las ponían a disposición de las comunidades cristianas que nacían. Los encuentros interpersonales, en el mismo lugar donde trabajaban o en los viajes, eran también ocasión para la predicación (1 Tes. 2, 9.11). Los Hechos de los Apóstoles nos dice que en Éfe-

28. Cf. J. L. VESCO, *In viaggio con san Paolo*, Brescia, 1974; L. CASSON, *Travel in the Ancient World*, London, 1979.

so Pablo pudo disponer de un salón público que tomaba su nombre de un tal Tirano (19, 9); pero debió tratarse de un caso excepcional. Él no fue, en realidad, un orador que hablase en público a muchedumbres o en las plazas de las ciudades que visitaba. Su palabra resonaba más bien en lugares más restringidos.

Con respecto a los medios económicos, la tendencia entre los evangelizadores cristianos era trabajar para ganarse la vida y no tener que ser gravosos a nadie. Pero aceptaban de sus comunidades ayudas financieras para continuar en otros lugares la obra de la evangelización (2 Co 11,8-9; Flp 4, 15-16). Las Iglesias colaboraban especialmente con todo lo necesario para los viajes: escolta, provisión de víveres, equipaje, indicaciones (Rm 15, 24; 1 Co 16, 6.11; 2 Co 2, 16).

Es bueno destacar aquí lo que hoy llamaríamos “el trabajo en equipo”. Hablando de Pablo, sus cartas y los Hechos de los Apóstoles conocen unas cien personas que, en diversos grados, colaboraron en la misión cristiana. Algunos de ellos como Bernabé, Apolo y Silas (o Silvano) encabezaron otros equipos de misión. También las comunidades fundadas ponían a disposición personas que deseaban participar activamente en la misión cristiana (1 Co 16, 15-18; Flp 4, 2-3; Col 1, 7-8). Estos “equipos” eran suficientemente elásticos, en donde se juntaban colaboradores estrechos y permanentes, ayudantes ocasionales, personalidades fuertes y humildes, compañeros de viaje, representantes de las comunidades. Es necesario reconocer lo valioso de esta modalidad misionera. Sólo así se explica históricamente que la actividad misionera de Pablo –reducida a menos de veinte años– se haya podido extender tanto y la siembra haya sido tan fecunda.

## 5. Fundamentos de la misión evangelizadora

La Iglesia primitiva tiene clara y lúcida conciencia de que el Evangelio debe llegar “*hasta los confines de la tierra*” (Hch 1,8). Los Hechos de los Apóstoles aluden en tres ocasiones a la imagen de la comunidad primitiva, narrando la comunión y el crecimiento, como características esenciales de la nueva realidad que nacía (Hch 2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-16). Presentamos, a continuación, algunos fundamentos que sostuvieron este impulso evangelizador.

### 5.1. *El mandato de Jesús*

El motivo primordial que sostiene la evangelización es la memoria del mandato de Jesús que la Iglesia primitiva conservó vivamente, y que transmitió en sus escritos fundamentales: Mt 28, 28-20; Mc. 16, 15-18; Lc 24, 47; Jn 20, 21-23. Sin embargo, este mandato no aparece al final de los Evangelios como una novedad; durante su actividad en Galilea y Judea, Jesús había designado unos colaboradores que compartieran su misión (Mc. 6, 7-11; Lc 9, 1-5; 10, 1-12 y Mt 10, 5-42).

### 5.2 *El plan de Dios*

La reflexión hecha por Pablo en medio de la actividad evangelizadora y producto de ella, le permitió descubrir que –junto a ese mandato de Jesús– había un plan de Dios concebido desde siempre, para que todos los seres humanos se salven (1 Tes 5, 9). Ese plan lo reveló Cristo Jesús (Rm 9, 11; Ga 4, 4). Por ser Dios Único, por ser él la razón única soberana por encima de todas las cosas, su designio es universal. Si Dios tiene un plan, éste será a su imagen: uno y universal.

### 5.3. *La universalidad del Evangelio y su proclamación*

Pablo descubre la universalidad del Evangelio precisamente cuando éste es anunciado fuera del mundo judío. Que los no-judíos lo acepten en sus propias culturas prueba que el plan de Dios es para todos sin distinción (cf. Ef 3, 1-13), es “para todo hombre que cree” (Rm 1, 16). De la pequeña comunidad de Tesalónica “la palabra del Señor resuena en toda Macedonia y Acaya, y la fama de la fe se difunde por todas partes” (1 Tes. 1, 8). Y escribe a los romanos que da “gracias a Dios mediante Jesucristo por todos ustedes, porque su fe es celebrada en todo el mundo” (Rm 1, 8).

Este Dios único extiende su reinado a todo el universo. La obra de los evangelizadores no consiste en implantar el reinado de Dios. Éste ya fue implantado con la muerte y resurrección de Cristo. A ellos les corresponde la tarea de proclamar, de extender y de llevar a cumplimiento lo que Dios ha realizado. Puede entenderse entonces que Pablo diga: “Desde Jerusalén y en toda direcciones hasta la Iliria, he dado cumplimiento al Evangelio de Cristo” (Rm 15, 19).<sup>29</sup>

29. Este aspecto ha sido destacado por el Concilio Vaticano II, cuando al referirse a la identidad de la Iglesia, afirma: “Pues los que creen en Cristo [...] tienen por condición la dignidad y liber-

### 5.4. *La liturgia de la evangelización*

Esta comprensión del plan de Dios conduce a Pablo a descubrir la actividad evangelizadora como una celebración litúrgica. Hace notar que se siente llamado a ejercer el “sagrado oficio del Evangelio de Dios, para que la ofrenda de los gentiles sea agradable, santificada por el Espíritu Santo” (Rm 15, 16). Es Dios mismo quien desea para sí a los no-judíos. Los evangelizadores realizan, a través de la misión, un culto agradable a Dios.

## 6. Elementos claves en la espiritualidad

### 6.1. *La condición del evangelizador*

“Cuando fui a ustedes, no fui con el prestigio de la palabra o de la sabiduría” (1 Co 2, 1). Esta confesión hecha a los corintios revela en Pablo una percepción del lugar que él ocupa: sabe que no es más que un instrumento. Frente a los mismos corintios reivindica enérgicamente esta verdad, cuando se entera que se han dividido en varios partidos tomando como punto de referencia las grandes figuras de los evangelizadores:

¿Qué es, pues Apolo? ¿Qué es Pablo? (...) ¡Servidores por medio de los cuales han creído! Y cada uno según lo que el Señor les dio. Yo planté, Apolo regó; mas fue Dios quién dio el crecimiento. De modo que ni el que planta es algo, ni el que riega, sino Dios que hace crecer. Y el que planta y el que riega son una misma cosa; si bien cada cual recibirá el salario según su propio trabajo, ya que somos compañeros de trabajo de Dios y ustedes, campo de Dios, edificación de Dios. (1 Co 3, 5-9).

Dios lo es todo; Él posee una primacía absoluta en este emprendimiento. Es Él el que concede la fe, la gracia y quien promueve el crecimiento. Es Dios quien tiene su plan –como se decía más arriba– y que lo lleva adelante. El evangelizador ha recibido una misión particular, una gracia (1 Co 15, 11) a la que debe ser fiel (cf. 1 Co 3, 11-15).

tad de los hijos de Dios, en cuyos corazones habita el Espíritu Santo como en un templo. Tiene por ley el nuevo mandato de amar, como el mismo Cristo nos amó (cf. Jn 13, 34). Tienen últimamente como fin la dilatación del Reino de Dios, incoado por el mismo Dios en la tierra, hasta que sea consumado por Él mismo al fin de los tiempos cuanto se manifieste Cristo, nuestra vida (cf. Col 3, 4), y ‘la misma criatura será libertad de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de los hijos de Dios’ (Rom 8, 21)” (LG 9).

## 6.2. “Vivir en Cristo”

Otra clave importante proviene de la fe en Jesús. Pablo la refleja en la expresión “*vivir en Cristo*”.<sup>30</sup> Todos los trabajos y los esfuerzos se van realizando “*en Cristo*” (Rm 16, 12; 1 Co 15, 58). El evangelizador, cimentado “*en Cristo*”, permanece firme en todas las vicisitudes de la vida (Flp 4, 1), porque en él todo lo puede (cf. Flp 4, 13). El uso más frecuente de la expresión *en Christo* expresa la estrecha unión entre Cristo y el cristiano, una inclusión o incorporación que significa una simbiosis de los dos. Si uno está en Cristo, es nueva creación (cf. 2 Co 5, 17). Esta unión vital se expresa también con la fórmula “*Cristo en mí*” (Ga 2, 20; 2 Co 13, 5; Rm 8, 10; Col 1, 27; Ef 3, 17). El resultado de todo ello es que se pertenece a Cristo (2 Co 10, 7) o se es “*de Cristo*” (cf. Flm 1 y Ef 4, 1; 3, 1; o Rm 16, 16 y 1 Tes 1, 1). La expresión incluye un influjo dinámico de Cristo en el cristiano que está incorporado a Cristo, y tiene también, a veces, dimensiones eclesiales (Ef 1, 10; Ga 1, 22) e incluso escatológicas (Ef 2, 6). El evangelizador, incorporado a Cristo, es realmente un miembro del cuerpo de Cristo; es parte del Cristo Total. Cristo se convierte, en cierto sentido, en sujeto de sus acciones; tanto que puede afirmar:

“Y no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí; la vida que vivo al presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí” (Ga 2, 20).

## 6.3. Guiados por el Espíritu

Pablo descubre en su vida y en la vida de las comunidades la presencia del Espíritu. Esta presencia en los cristianos hace que Él sea el principio de una nueva vida, actuando como la nueva ley escrita en el corazón (Rm 8, 2). Así, el Espíritu transforma a los que lo acogen, en personas “*espirituales*”, es decir, movidos por Él (Ga 6, 1). Esta expresión (cf. 1 Co 2, 13-15; 9, 11) designa el centro de la existencia cristiana. La persona espiritual es aquella guiada en todo por el Espíritu de Dios, es *pneumatikós*. La comunión que se vive en las comunidades no sólo es obra de los creyentes sino, sobre todo, del Espíritu (2 Co 13, 13; Flp 2, 1). El libro de los

30. Las relaciones del cristiano con Jesús, Pablo las expresa con múltiples fórmulas como: “*revestirse de Cristo*” (Ga 3, 27); “*Cristo en nosotros*” (Rm 8, 10); “*ser de Cristo*” (Ga 3, 29); “*con Cristo*” (Col. 3, 3). De todas ellas, la principal y más representativa de su pensamiento quizás sea “*en Cristo*”.

Hechos de los Apóstoles refleja una honda convicción: el Espíritu va conduciendo permanentemente la vida y misión de la iglesia naciente (6, 5.10; 8, 17.39; 10, 45; 11, 12. 15; 13, 2).

## 6.4. La oración

La vida “*en Cristo y en el Espíritu*” hace brotar la oración como un trato familiar y una comunicación constante con Dios. En el caso de Pablo, la oración se manifiesta casi en cada página de sus cartas: oraciones largas o breves, que concluyen o inician sus reflexiones (cf. Rm 1, 10; 15, 20-32; 2 Co 12, 8-9; Ga 1, 5; Ef 3, 14-21). Las plegarias paulinas están profundamente enraizadas en su vida misionera. Invariablemente el tema de sus peticiones, acciones de gracias, alabanzas, súplicas a Dios por él o por los demás es la extensión del Reino de Dios. Así, por ejemplo, en la carta a los tesalonicenses da gracias a Dios porque “*han acogido la Palabra de Dios (...) que permanece operante*” en ellos (1 Tes 1, 2-3) y porque crecen en la fe, el amor y la esperanza (1 Tes 1, 2-3). Pide al Señor que le conceda volver a verlos para completar lo que falta a su fe (1 Tes. 3, 9-10). Es la problemática cotidiana del trabajo evangelizador, junto con los triunfos y éxitos logrados, lo que alimenta y sostiene su actitud orante. Suplicará que oren por él para que Dios lo libre de una tribulación (2 Co 1, 11), para que se apruebe la colecta en favor de los hermanos de Jerusalén (Rm 15, 30-31) o para que obtenga la libertad (Flm 22).

## 6.5. Reflexión y discernimiento

Impresiona también cómo, en plena expansión de la fe, los creyentes tuvieron que realizar grandes esfuerzos de reflexión y discernimiento. A medida que las cuestiones se iban presentando, las comunidades abordaban dichos planteamientos en diversas instancias. En este punto, sobresale con claridad el conflicto surgido a raíz de la acogida de la fe cristiana por parte de los no-judíos (cf. Hch 15; Ga 2, 1-15). Si bien Pablo tenía su posición tomada, se “*expuso*” a confrontarla con “*los que eran tenidos por notables (...) para saber si había corrido en vano*” (Ga 2, 2). La conciencia de que el Espíritu los asistía no les ahorró esfuerzo ni tensiones para clarificar los senderos por dónde había que transitar.

## 7. Actitudes

### 7.1. Partir de la realidad

“Mientras Pablo los esperaba [a Timoteo y a Silas] en Atenas, estaba interiormente indignado al ver la ciudad llena de ídolos” (Hch 17, 16). “Trababan también conversación con él algunos filósofos epicúreos y estoicos” (17, 18). “Pablo, de pie en medio del Areópago, dijo: *Atenienses, veo que ustedes son, por todos los conceptos, los más respetuosos de la divinidad. Pues al pasar y contemplar sus monumentos sagrados...*” (17, 22-23).

Estas referencias son del relato que el libro de los Hechos de los Apóstoles hace del intento de evangelización en la capital de Grecia: Atenas. “Ver”, “pasar”, “conversar” y “contemplar” son verbos que manifiestan una disposición grande a conocer y descubrir “al otro” allí donde está. El punto de partida en la evangelización no es lo que el misionero trae, sino los valores que las personas manifiestan.

### 7.2. Proponer; no imponer

La evangelización paulina no pretendió ser impositiva ni dominadora. A los corintios, en momentos difíciles de la relación, les decía: “*No pretendo hacerme dueño de ustedes ni de su fe, sino contribuir a su gozo: en cuanto a la fe, ya están firmes*” (2 Co 1, 24). Aunque, cómo padre en la fe (1 Co 4, 15), se ve obligado en ocasiones a ejercer su autoridad, intenta siempre dar la suficiente confianza para que la comunidad decida por sí misma y aclare sus problemas. Los llama a la responsabilidad en el contexto de la fe (1 Co 5, 5) y bajo la única autoridad del Señor (Ef. 4, 5). Es interesante ver cómo Pablo distingue su propio parecer de las normas irrenunciables de la tradición apostólica (1 Co 7, 12.15) o cómo aprovecha cualquier interrogante para dar orientaciones en la fe (1 Co 8-10).

### 7.3. Pastoral de la “cordialidad”

“Aunque pudimos imponer nuestra autoridad por ser apóstoles de Cristo, nos mostramos amables con ustedes, cómo una madre cuida con cariño de sus hijos. De esta forma, amándolos a ustedes, queríamos darles no sólo el Evangelio de Dios, sino incluso nuestro propio ser, porque habían llegado a sernos muy queridos. Pues recuerdan hermanos, nuestros trabajos y fatigas. Trabajando día y noche, para no

ser gravosos a ninguno de ustedes, les proclamamos el Evangelio de Dios. Ustedes son testigos, y Dios también, de qué santa, justa e irrefragablemente nos comportamos con ustedes los creyentes. cómo un padre a sus hijos, lo saben bien, a cada uno de ustedes los exhortábamos y alentábamos, conjurándolos a que viviesen de una manera digna de Dios, que los ha llamado a su Reino y gloria” (1 Tes 2, 7-12). “Los llevo en mi corazón, participes cómo son todos de mi gracia, tanto en mis cadenas cómo en la defensa y consolidación del Evangelio. Pues testigo me es Dios de cuanto los quiero a todos ustedes en las entrañas de Cristo Jesús” (Flp 1, 7-8).

Con mucha claridad puede verse en estos textos en qué términos se da la relación entre los evangelizadores y las comunidades. Los sentimientos de afecto y cariño no pueden faltar, ya que la evangelización no es una tarea profesional sino un vínculo profundo entre las personas. Es cómo una gestación (1 Co 4, 15; Ga 4, 19-20) en donde fermentan relaciones de intimidad y cordialidad. En Éfeso algunos jefes no judíos son amigos de Pablo y son quienes lo salvan de la revuelta de los orfebres (cf. Hch 19, 23-40). En Galacia, los que se preparaban para el bautismo se habrían “*sacado los ojos*” por él durante el tiempo de su enfermedad (Ga 4, 12-15). Pablo sentía nostalgia por sus hermanos lejanos, cómo ocurrió con los tesalonicenses después de su partida (cf. 1 Tes. 2, 17-18). Esta angustiado hasta el extremo y no teme verse privado del único colaborador con tal de mandar y recibir noticias (1 Tes. 1, 3-5). Le dice a la comunidad de Corinto que de buena gana se gastará y desgastará hasta agotarse por ellos (cf. 2 Co 12, 15). La carta a Filemón también es testigo de los sentimientos de Pablo: “*Te ruego por el hijo al que he engendrado entre cadenas. Lo devuelvo, a éste, mi propio corazón (...)* Recíbelo cómo a mí mismo” (Flm10.17).

### 7.4. Ir más allá

Al acercarse una etapa importante de su actividad evangelizadora, Pablo escribe su carta a la comunidad de Roma. Se dirige a una comunidad que está formada desde hace tiempo y que él no fundó ni visitó. Al final, Pablo realiza una constatación y expresa un deseo. Afirma que “*desde Jerusalén y en todas las direcciones hasta la Iliria he dado cumplimiento al Evangelio de Cristo; teniendo así, cómo punto de honra, no anunciar el Evangelio sino allí donde el nombre de Cristo no era aún conocido, para no construir sobre cimientos puestos por otros*” (Rm 15, 19-20).

Considerada literalmente esta afirmación parece desmesurada. Sin embargo, hay que comprenderla desde la certeza que tiene de que el

Evangelio se abre camino por sí mismo y que, partiendo de unas comunidades determinadas, logra esparcirse más allá de sus límites. Éste había llegado al Asia Menor y Grecia. Por eso, hay que proclamarlo donde todavía no se lo había hecho:

“Mas ahora, no teniendo ya campo de acción en estas regiones, y deseando vivamente desde hace muchos años ir a ustedes cuando me dirija a España (...) espero verlos al pasar y ser encaminado<sup>31</sup> por ustedes hacia allá” (Rm 15, 23-24).<sup>32</sup>

Con un cierto inconformismo, los evangelizadores estaban pendientes de que la Buena Noticia se anuncie “más allá” de los límites actuales. En el caso de Pablo, los límites eran fundamentalmente geográficos; pero sabemos que en nuestras sociedades hay otras “fronteras” que dividen, separan y excluyen.

GABRIEL M. NÁPOLE  
10/12/2004

31. El verbo *propempô* se utiliza en el Nuevo Testamento como un término técnico para referirse a la provisión hecha por las iglesias como soporte a la misión, cf. Hch 15,3; 20,38; 21,5; 1 Co 16,6; 3 Jn 6.

32. “Paul hoped that the Roman community would «own» the mission to Spain, in the way the Antioch community did his earlier ones” (M. PRIOR, *Paul the Letter-Writer and the Second Letter to Timothy*, Sheffield, 1989, 135).

## LA DIMENSIÓN ESPIRITUAL DE LA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL<sup>1</sup>

### RESUMEN

En esta presentación se asume una entrañable vinculación entre la *identidad* de la “Teología Fundamental” y su *dimensión espiritual*: objeto y método por un lado, actitudes y desafíos, por otro, se implican mutuamente. El fundamento (1) es el acontecimiento de Cristo; más en concreto, el *encuentro* con el Resucitado. La tarea (2) es, desde el principio, *dar razón de la esperanza* (cf. 1 Pe 3, 15) y *de la fe*, en situaciones siempre nuevas. Esto se despliega en dos “direcciones”: “*hacia dentro*”, volver a asentar los fundamentos de la fe y “*hacia fuera*”, proponer las razones (y signos) de credibilidad. Esta tarea requiere actitudes espirituales (3) que se ven asumidas y propuestas por el Concilio Vaticano II de modo ejemplar, especialmente el *diálogo* y el *discernimiento*. En la reflexión teológica y el Magisterio más reciente, se destacan tres ámbitos de búsquedas a discernir (4): la *cuestión del sentido*, las *religiones* y la *Nueva Era*. En la valoración de la vuelta a los fundamentos (5), se señalan tres aspectos a recuperar y no perder: la *historia*, la *comunidad* y el *silencio*.

*Palabras clave*: Teología espiritual, credibilidad, discernimiento, diálogo, fundamentos

### ABSTRACT

This presentation assumes a deeply rooted relationship between Fundamental Theology's *identity* and its *spiritual dimension*. Object and method, on one hand, at-

1. Anunciamos que próximamente editorial San Pablo (Buenos Aires) publicará una obra colectiva de nuestra Facultad, sobre la dimensión espiritual de todas las disciplinas teológicas.

titudes and challenges, on the other, imply each other. The basis (1) is Christ's coming, more precisely, our encounter with Him. The task (2) is, from the beginning, *Always be prepared to give an answer for the reasons of the hope that you have* (cf. 1 Pe 3, 15), on ever changing situations. This tends towards two ends: *inwards* and *outwards*. *Inwards*, to set once more the pillars of faith, *outwards*, to propose reasons and signs of credibility. This task requires spiritual attitudes (3) which were assumed as an example by the II Vatican Council: *dialogue* and *discernment*. Recent theological reflection and Magistery point out three search areas (4): the question about *sense, religions*, and *New Age*. In this back to basics movement (5), three points should be cared for: *history, community* and *silence*.

*Key Words:* spiritual theology, credibility, discernment, dialogue, foundations.

## 1. El fundamento

“*María se había quedado afuera, llorando junto al sepulcro. Mientras lloraba, se asomó al sepulcro y ve a dos ángeles vestidos de blanco, sentados uno a la cabecera y otro a los pies del lugar donde había sido puesto el cuerpo de Jesús. Ellos le dicen: «Mujer, ¿por qué estás llorando?» Ella les dice: ¡Sacaron a mi Señor y yo sé dónde lo han puesto! Diciendo esto se dio vuelta y ve a Jesús, que estaba allí, pero no sabía que era Jesús. Jesús le dice: «Mujer, ¿por qué estás llorando? ¿A quién estás buscando?» Ella, creyendo que era el cuidador del jardín, le dice: «Señor, si tú lo llevaste, dime dónde lo has puesto, y yo lo sacaré». Le dice Jesús: ¡*Mariam!* Volviéndose ella le dice en hebreo ¡*Raboní!*, es decir «¡Maestro!»». Le dice Jesús: «Suéltame, porque todavía no he subido al Padre. Pero ve a mis hermanos y díles: “Subo a mi Padre, el Padre de ustedes, a mi Dios, el Dios de ustedes”» María Magdalena va a anunciar a los discípulos «¡He visto al Señor!» y que le había dicho esto.” (Jn 20, 11-18)*

En la mañana de la primera Pascua cristiana se nos ofrece esta entrañable escena evangélica, cómo testimonio personal e íntimo y a la vez cómo desafío apremiante y público, de la experiencia que constituye el fundamento de nuestra fe: *el encuentro con Jesús Resucitado*. La concentración total en las relaciones interpersonales se resiste al “uso” –sea litúrgico, apologético, parenético o misionero– e invita a la contemplación atenta, gozosa y gratuita de lo que allí ha sucedido.

El llanto prolongado de María (mencionado cuatro veces) expresa dramáticamente su estado emocional. El dolor por la pérdida es muy grande, pero no la encierra ni la paraliza: ella *se había quedado y se asomó*. No se sorprende por la presencia de los ángeles; más bien es la pregunta (¿reproche?) de ellos lo que da ocasión para que ella manifieste la razón de su desconsuelo: ni siquiera sabe *dónde han puesto* el cuerpo de

Jesús; cree un cadáver a quien fuera su Señor. No está en el sepulcro, ni los ángeles le dan noticias sobre él. Jesús mismo se le mostrará cómo *viviente* pero, para reconocerlo, María debe *darse vuelta* (dos veces) y superar la confusión en que la tiene sumida su congoja. La pregunta de Jesús llega a su deseo más profundo: *¿A quién estás buscando?* Ella está dispuesta a todo, pero necesita saber: “*dime dónde lo has puesto...*” Entonces Jesús provoca el reconocimiento llamándola por su nombre: ¡*Mariam!* (que recuerda el arameo). Esto basta: María se sabe conocida en el mismo acontecimiento en el que reconoce a aquél a quien buscaba. En su ¡*Raboní!* (que también recuerda el arameo) se unen respeto y ternura. El afecto quiere retener a Jesús, pero el encuentro debe abrirse a la misión y al anuncio de la nueva fraternidad que la subida al Padre de Jesús (*mi Padre, el Padre de ustedes*) ha inaugurado para los discípulos (*mis hermanos*). Y a ellos va María, *apostola apostolorum*, con el testimonio de su experiencia y el mensaje de su Señor.

La radiante luz de este encuentro pascual no sólo se proyecta hacia el futuro de la misión –apenas vislumbrado–, sino también esclarece el sentido de todos los encuentros anteriores. Basta en este lugar recordar aquel primero, ya entonces decisivo:

“Al día siguiente, estaba Juan otra vez allí con dos de sus discípulos y mirando a Jesús que pasaba dice: «He aquí el Cordero de Dios». Los *dos discípulos*, al oírlo hablar así, siguieron a Jesús. Dándose vuelta Jesús y viéndolos seguirlo, les dice: «¿*Qué están buscando?*» Ellos le dijeron: «*Rabí* –que traducido significa Maestro– ¿*dónde permaneces?* Les dice: «Vengan y verán». Fueron, pues, y vieron *dónde* permanece, y permanecieron *junto a él* ese día. Era cómo la hora décima. Andrés, el hermano de Simón Pedro, era uno de los dos que habían escuchado junto a Juan y lo siguieron. Encuentra primero a su propio hermano Simón y le dice: «*Hemos encontrado* al Mesías –que traducido es Cristo–». Lo condujo a Jesús. Jesús mirándolo dijo: «Tú eres Simón, el hijo de Juan. Tú serás llamado Cefas –que traducido es Pedro–.»” (Jn 1, 35-42)

Muchas cosas tiene Jesús que decir en el evangelio, pero su primera palabra es una pregunta que toca la mente y el corazón de los que quieren seguirlo: *¿Qué están buscando?* Un lugar, un *dónde* que sepa el secreto del *permanecer*. Mas el saber no es dado en un “lugar” (que el relato deja ignoto) ni en un “algo” que corresponda más o menos con la búsqueda, sino en el vínculo personal: *permanecieron junto a él*. El encuentro con Jesús lleva a Andrés al encuentro inmediato en la fraternidad (*su propio hermano*) con su testimonio personal, el anuncio mesiánico y la

mediación para el encuentro con Jesús que cambiará el nombre y la vida entera de Simón.<sup>2</sup>

Con matices diversos, ésta fue también la experiencia de otros:

“Todo comenzó con un encuentro. Unos hombres –judíos de lengua aramea y quizá también griega– entraron en contacto con Jesús de Nazaret y se quedaron con él. Aquel encuentro y todo lo sucedido en la vida y en torno a la muerte de Jesús hizo que su vida adquiriera un nuevo sentido y un nuevo significado. Se sintieron renovados y comprendidos, y esta nueva identidad personal se tradujo en una solidaridad análoga con los demás, con el prójimo. El cambio de rumbo de sus vidas fue fruto de su encuentro con Jesús... No fue un resultado de su iniciativa personal, sino algo que les sobrevino desde fuera.”<sup>3</sup>

En el orden de la fe, éste es, pues, el fundamento, y nadie puede poner otro, porque el fundamento es Jesucristo (cf. 1 Co 3, 11). Como momentos internos del encuentro fundante que recordamos, podemos señalar: *buscar – encontrar – permanecer – anunciar*.

Parecía necesario reafirmar este acontecimiento como punto de referencia insoslayable para la fe, para la reflexión sobre la fe y su fundamentación y, en esta línea, para la dimensión espiritual de la Teología Fundamental.

## 2. La tarea

“Y ¿quién podrá hacerles daño si se dedican a practicar el bien? Pero si sufren a causa de la justicia, dichosos ustedes. «No les tengan ningún miedo ni se turben». Al contrario, «den culto al Señor», Cristo, en sus corazones, siempre *dispuestos a dar respuesta (apología) a todo el que les pida razón (logos) de su esperanza, pero con mansedumbre y respeto y con buena conciencia*. De este modo, aquello mismo que les echan en cara servirá de confusión a quienes critican su buena conducta en Cristo. Pues es mejor padecer por obrar el bien, si ésa es la voluntad de Dios, que por obrar el mal.” (1 Pe 3, 13-17)

**Los testigos y misioneros anuncian la buena noticia de Jesús Resucitado y, como ocurriera con el mismo Jesús, evangelizador del Reino de**

2. Se señalan sólo algunos de los aspectos que se corresponden entre las dos escenas joánicas. Los motivos literarios y teológicos contienen tal riqueza que invitan y merecen una atención detallada, que aquí resulta imposible. El esfuerzo de investigación personal y la consulta a los buenos comentarios aportan luz y gozo.

3. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Madrid, Cristiandad, 1982, 13.

Dios, muchos escuchan y creen. Éstos se hacen bautizar y forman comunidades con un estilo de vida y un culto nuevos. Pero el evangelio también encuentra oposición y rechazo. Muy pronto y por diversos motivos los cristianos comienzan a ser cuestionados, calumniados, rechazados, amenazados, perseguidos y a veces hasta asesinados. En este contexto el autor de la 1 Pe exhorta a sus destinatarios a mantener la esperanza en medio del sufrimiento, fundados en el ejemplo de Cristo (cf. 1 Pe 2, 21-25). Su *conducta* (que brota de la fe) está llena de *esperanza* y por eso cuestiona el entorno pagano en que viven. Se requiere perseverancia, se insiste en el buen modo, pero también es necesaria la *apología*, es decir *dar razón (logos)*, mostrar motivos, proponer un sentido que resulten válidos y significativos para quienes, sin compartir su fe, busquen y pregunten, cuestionen, critiquen o acusen.<sup>4</sup>

Así pues, desde el principio, la difusión de la fe va acompañada de la exigencia de dar razón, y ha sido precisamente el texto de 1 Pe 3, 15 el que, más allá de su situación contextual e incluso de su exactitud textual,<sup>5</sup> ha ofrecido el programa. Como es sabido, la realización más o menos consciente del mismo ha signado gran parte de la historia de la teología, al menos en Occidente. En ella, la “Teología Fundamental” como disciplina propia ha debido esforzarse para encontrar su identidad y su método en medio de continuos cambios eclesiales y culturales.<sup>6</sup>

*Dar razón de la fe*. Esta exigencia reclama una integración que no siempre se ha logrado: el ejercicio de la razón en la comprensión del misterio de la fe para los creyentes (ámbito clásico de la “dogmática”) y la iluminación de la fe a la razón que argumenta para los no creyentes (ámbito clásico de la “apologética”).<sup>7</sup>

4. Para la 1 Pe remitimos a N. BROX, *La primera carta de Pedro*, Salamanca, Sígueme, 1994, 39-52. 210-220.

5. Las antiguas versiones latinas añadían la *fe* a la *esperanza*; y algunas lecturas patrísticas retuvieron sólo el añadido, resultando la expresión que ha hecho historia: *dar razón de la fe*. Cf. S. PIÉ-NINOT, *La teología fundamental. “Dar razón de la esperanza” (1 Pe 3,15)*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2001, 27.

6. Casi todos los manuales de teología fundamental reseñan su historia. Cf. R. LATOURELLE, “Teología fundamental I. Historia y especificidad” en DTF 1437-1448. Presentación diferenciada de la *historia del tratado* y la *historia del concepto* de TF, en búsqueda de una “identidad integrativa”: M. SECKLER, “Teología fondamentale: compiti e strutturazione, concetto e nomi” en W. KERN-H.J. POTTMEYER-M. SECKLER (eds.), *Corso di teologia fondamentale 4. Trattato di gnoseologia teologica*, Brescia, Queriniana, 1990 (orig. alemán 1988), 539-559.

7. El tema en sus dimensiones histórica y sistemática ha sido magistralmente expuesto por M. SECKLER, *ibidem*, 537-615. Más sucinto y actualizado por él mismo en “Teología fundamenta-

La encíclica *Fides et Ratio* (1998), que ya desde su título se alinea con esta tradición teológica y magisterial, dedica un párrafo específico a la Teología Fundamental, del cual transcribimos y destacamos algunas afirmaciones:

“La teología fundamental, por su carácter propio de *disciplina* que tiene la misión de *dar razón de la fe* (cf. 1 Pe 3, 15), debe encargarse de justificar y explicitar la relación entre la fe y la reflexión filosófica...

Al estudiar *la Revelación y su credibilidad*, junto con el correspondiente acto de fe, la teología fundamental debe mostrar cómo, a la luz de lo conocido por la fe, emergen algunas verdades que la razón ya posee en su *camino autónomo de búsqueda*. La Revelación les da *pleno sentido*, orientándolas hacia la riqueza del misterio revelado, en el cual *encuentran su fin último*.” (FR 67)<sup>8</sup>

El fundamento y la tarea permanecen, pues, desde el principio y a la vez, como don inagotable y desafío siempre renovado. Aceptado y asumido en el nivel que corresponde a la reflexión teológica, imponen en el trabajo de la TF *dos “direcciones”*, que en general encuentran dos “sensibilidades” a conjugar. La primera, “*hacia dentro*”, procura en cada nueva situación volver a afianzar y explicitar los fundamentos de la fe (con su racionalidad específica); la segunda, “*hacia fuera*”, propone las razones de la credibilidad de la fe (sobre todo a través de los signos, portadores de verdad y de sentido). Basta pensar cuántas veces encuentros profundos y sinceros con personas distintas nos han llevado a revisar, confirmar o corregir nuestras propias convicciones para comprender que estas dos “direcciones” se implican mutuamente desde la vida del creyente en el dinamismo de la fe.<sup>9</sup>

le e Dogmatica”, en R. FISICHELLA (a cura di), *La Teologia Fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, Casale Monferrato, Piemme, 1997, 125-148.

8. La lectura completa y cuidadosa del documento aporta valiosos elementos, tanto en lo referente a los contenidos como a las formas de presentación de las cuestiones, cuya importancia se renueva en la situación actual. En cuanto al párrafo 67, merece señalarse la recepción que propone S. PIÉ-NINOT, desarrollando a partir del texto una propuesta sintética y programática para la TF. Presentación: “La identidad de la Teología Fundamental. Del Vaticano II a la Encíclica “Fe y razón”: hacia una propuesta” en C. IZQUIERDO (ed.), *Teología fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*, Bilbao, Desclée, 1999, 19-80; desarrollo en la nueva edición de su manual *La teología fundamental* (cf. nota 4).

9. Recordemos que la necesidad de ahondar en los fundamentos no proviene sólo del cuestionamiento o la provocación externas. La fe por sí misma, como realidad personal de amor mutuo, reclama profundidad, quiere llevar –y llegar– a lo más hondo del otro.

### 3. Las actitudes

En quienes la asumen, la tarea así delineada suscita, reclama, purifica y madura algunas *actitudes espirituales*, como señalaba el autor de la 1 Pe. Nos detenemos un momento en el acontecimiento eclesial más significativo del siglo XX, que las ha mostrado encarnadas en el Pueblo de Dios representado por la asamblea de sus pastores. Decía ya el papa Pablo VI:

“Hace falta, aún antes de hablar, *oír la voz*, más aún, el corazón del hombre, *comprenderlo y respetarlo* en la medida de lo posible y cuando lo merece *secundarlo*. Hace falta *hacerse hermanos* de los hombres en el momento mismo que queremos ser sus pastores, padres y maestros. El clima del *diálogo* es la *amistad*. Más todavía, el *servicio*. Debemos recordar todo esto y esforzarnos por practicarlo, *según el ejemplo y el precepto que Cristo nos dejó*.” (ES 20)<sup>10</sup>

Tras él y con él, el Concilio Vaticano II, fiel a la inspiración del papa Juan XXIII que lo convocó, constituyó un gran ejemplo: lo que enseñaba en sus documentos<sup>11</sup> se reflejaba en sus actitudes.<sup>12</sup> El Espíritu asistía a la Iglesia, a través y más allá de todas las deficiencias humanas, en general mucho más evidentes. No quisiéramos olvidarlo,<sup>13</sup> sobre todo cuando practica y exige el *discernimiento*:

“Es propio de todo el pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, *auscultar, discernir e interpretar*, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y *valorarlas* a la luz de la palabra divina, a fin de que la verdad revelada pueda ser mejor *percibida*, mejor *entendida* y *expresada* en forma más adecuada.” (GS 44)

10. El testimonio de la persona y el mensaje del papa parecen crecer con el tiempo. La ocasión de la Encíclica, la audacia evangélica de su promulgación y el esfuerzo por realizar su programa con grandes dosis de paciencia y confianza resultan tanto o más elocuentes que su contenido. Aún así, parece difícil “superar” el admirable capítulo III sobre “El diálogo”, hoy tanto más urgente cuanto más amenazado en todos los niveles.

11. Para ceñirnos a las “direcciones” indicadas, baste señalar “*hacia dentro*” la nueva y rica fundamentación y exposición sobre la Iglesia en LG y, más fundamental aún, la doctrina sobre la revelación en DV. “*Hacia fuera*”, las relaciones de la Iglesia con el mundo según GS descubren e inician caminos nuevos.

12. Como testimonio conmovedor e inolvidable se yergue la palabra del papa Pablo VI al final del Concilio, en el que ve “actualizada” entre la Iglesia y el hombre de este tiempo la parábola del buen samaritano. Cf. PABLO VI, *Discurso* en la clausura del Concilio Vaticano II (7 de diciembre de 1965): AAS 58 (1966) 51-59.

13. A 30 años de su culminación, uno de los peritos conciliares publicó un libro cuyo título es una advertencia: cf. G. MARTELET, *No olvidemos el Vaticano II*, Madrid, PPC, 1998 (orig. francés 1995).

En esta síntesis, las dos fidelidades, el fundamento y el tiempo, se reclaman y enriquecen mutuamente a través del *discernimiento*, actitud y ejercicio *espiritual* por excelencia, como ya enseñara el Apóstol de las gentes (cf. Rom 12, 2; Flp 4, 8).

#### 4. “Hacia afuera”: discernir las búsquedas

El impulso del Concilio no sólo llevó a una renovación profunda de la vida de la Iglesia; también se sintió en el mundo al cual ella se abría. El *diálogo* adquirió pronto carta de ciudadanía irrenunciable en todos los órdenes; se hacía necesario un discernimiento cada vez más maduro. La exuberante reflexión teológica y las numerosas intervenciones magisteriales desde entonces han procurado acompañar este proceso complejo.

Aunque casi todos los ámbitos de la realidad han sido “tocados”, algunos parecen reclamar actualmente mayor atención. Entre los caminos de búsqueda y realización de la humanidad, señalamos tres, tomados para discernir por el Magisterio reciente:<sup>14</sup>

##### a) La pregunta por el sentido

“... el hombre cuanto más conoce la realidad y el mundo y más se conoce a sí mismo en su unicidad, le resulta más urgente *el interrogante sobre el sentido* de las cosas y sobre su propia existencia.” (FR 1)

“... el hombre se encuentra en *un camino* de búsqueda, humanamente interminable: *búsqueda de verdad y búsqueda de una persona de quien fiarse*. La fe cristiana le ayuda ofreciéndole la posibilidad concreta de ver realizado el objetivo de esta búsqueda.” (FR 33)

##### b) Las religiones

“*El cristianismo no queda de hecho ni puede quedar al margen del encuentro y consiguiente diálogo entre las religiones*. Si éstas han sido a veces y pueden ser todavía factores de división y conflicto entre los pueblos, es de desear que en nuestro mundo aparezcan ante los ojos de todos como elementos de paz y de unión. El cristianismo *ha de contribuir a que esto sea posible*.” (CR 2)

14. En cada caso, sólo se transcriben algunas frases de un documento que trata ampliamente el tema en cuestión, ofreciendo elementos para el diálogo y el discernimiento (*curativas* nuestras).

“Para que este diálogo pueda ser fructífero hace falta que el cristianismo, y en concreto la Iglesia católica, procure *aclarar cómo valora desde el punto de vista teológico las religiones*. De esta valoración dependerá en gran medida la relación de los cristianos con las diversas religiones y sus adeptos...” (CR 3)<sup>15</sup>

##### c) La “Nueva Era”

“El objetivo consiste en *fomentar el discernimiento* de quienes buscan puntos de referencia sólidos para una vida más plena. Estamos convencidos que en *la búsqueda de muchos de nuestros contemporáneos se puede descubrir una auténtica sed de Dios*.” (JPAV Prefacio)

“Este documento... es una *invitación a comprender la Nueva Era y a entablar un diálogo con quienes se ven influenciados por sus ideas*... En realidad, lo que se exige a los cristianos es, ante todo y sobre todo, *estar fundamentados firmemente en su fe*. Sobre esta sólida base, pueden construir una vida que responda positivamente a la invitación de la primera carta de san Pedro [cita 1 Pe 3, 15s].” (JPAV 1)<sup>16</sup>

El discernimiento no se realiza en abstracto; por esta razón, la teología y el magisterio deben tomar muy en serio *la situación concreta de las personas y los pueblos*.<sup>17</sup> Pues es en medio de las ambigüedades y contradicciones de este mundo que los corazones inquietos siguen buscando, y Dios les sale al encuentro.<sup>18</sup>

15. En esta línea debe situarse la intervención de la CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración Dominus Iesus* sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia: AAS 92 (2000) 742-765.

16. Cf. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA CULTURA-PONTIFICIO CONSEJO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO, *Jesucristo, Portador de agua viva. Una reflexión cristiana sobre la Nueva Era* (2003). Además de la oportunidad y el tenor del documento, merece destacarse la sugestiva interpretación del encuentro de Jesús con la samaritana (en Jn 4) como “paradigma de nuestro compromiso con la verdad”. En cuanto a la oración y sus métodos, había ya intervenido la CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta “*Orationis formas*” sobre algunos aspectos de la meditación cristiana: AAS 82 (1990) 362-379.

17. Es obligado referir aquí a la inmensa y delicada tarea de denuncia y anuncio, de advertencia y de esperanza, de iluminación y seguimiento de las relaciones que se establecen por la ciencia, la técnica, la economía, la política, la cultura en la humanidad entera. La gravedad de las cuestiones impone responsabilidades acordes.

18. Para el momento más propiamente “apologético” de este “*hacia fuera*”, es decir, las razones de la esperanza, indicamos simplemente la relevancia teológica y magisterial creciente de la categoría “*testimonio*”. Cf. S. PIÉ-NINOT, que desarrolla a partir de ella toda su “*eclesiología fundamental*” en *La teología fundamental* (cf. nota 4), 469-660 y el papa JUAN PABLO II, FR 33 (el testimonio de los mártires); NMI 42-57 (todo el “programa” eclesial del milenio bajo el título “*testigos del amor*”).

## 5. “Hacia adentro”: volver a los fundamentos

“El único fundamento de la Iglesia es Jesucristo. Él está en el corazón de toda acción cristiana y de todo mensaje cristiano. Por eso la Iglesia regresa constantemente al encuentro de su Señor.” (JPAV 5)

El papa Juan Pablo II, que ha conducido a la Iglesia en la preparación y la transición hacia el nuevo milenio, no ha dejado de señalar y exhortar a todos los fieles a la *contemplación del rostro de Cristo*.<sup>19</sup> La implementación de este “programa” a nivel teológico y espiritual encuentra en la actualidad varios aspectos favorables. Sin embargo, queremos indicar otros, cuyo olvido o desatención alejarían la plenitud que se intuye y espera.

### a) La historia

Un historiador y testigo del siglo XX escribía no hace mucho tiempo:

“La destrucción del pasado, o más bien de los mecanismos sociales que vinculan la experiencia contemporánea del individuo con la de generaciones anteriores, es uno de los fenómenos más característicos y extraños de las postrimerías del siglo XX. En su mayor parte, los jóvenes, hombres y mujeres, de este final de siglo crecen en una suerte de presente permanente sin relación orgánica alguna con el pasado del tiempo en el que viven.”<sup>20</sup>

Si la historia no tiene relevancia significativa para un grupo (ya no es *magistra vitae*), no sólo peligran su identidad y su futuro, sino también la posibilidad de entrar en comunión con Dios que se ha revelado en la historia (cf. DV 2-3), haciendo *historia de salvación*. Mas aún, se arriesga la posibilidad del *encuentro con Jesucristo*, su centro y la clave de su comprensión (cf. DV 4; GS 10) y, por Él, con Él y en Él, *todo*.<sup>21</sup>

“La historia humana podría ser leída toda ella como una larga y dificultosa marcha de los hombres a la búsqueda de Dios, a la zaga de Dios, a tientas con Dios, como

quien, estando cercano, no se deja, sin embargo, encontrar, y como quien, siéndonos interior a nosotros mismos, no se deja apresarse en nuestra interioridad. Pero esa misma historia puede ser leída a la vez como la larga y sinuosa tentativa de Dios saliendo a la búsqueda del hombre, a la mostración y, casi diríamos, a la tentación del hombre, para que le reconozca y, reconociéndole a él, se conozca a sí mismo. Ese doble movimiento, que se extiende desde el inicio de la existencia humana, y que perdurará con ella hasta su extinción, ha tenido un punto de convergencia, punto luminoso que nos ha hecho posible leer todo lo anterior como fase prope-deútica, y todo lo subsiguiente como fase de consumación. A ese punto luminoso de la historia, en que la marcha anhelosa del hombre hacia Dios y la revelación oblativa de Dios al hombre han coincidido en su máxima expresión personal por ambos lados, le llamamos Jesús de Nazaret. Y en su calidad de tal punto luminoso, como resultado de ese insospechable y trascendental *encuentro del hombre con Dios, le confesamos Cristo*, porque en él hemos encontrado salvación, es decir, hemos encontrado a Dios.”<sup>22</sup>

Así pues, la recuperación de la historia resulta insoslayable, en especial para los cristianos: “La historia es para el Pueblo de Dios un camino que hay que recorrer por entero, de forma que la verdad revelada exprese en plenitud sus contenidos gracias a la acción incesante del Espíritu Santo” (FR 11)

### b) La comunidad

Son muchos los que advierten en la cultura actual los peligros del individualismo, hasta la “sacralización del Yo”. Al mismo tiempo, ven que el “sujeto” se diluye, volviéndose consumidor pasivo de lo que “el sistema” le impone como necesidad y satisfacción.

Urge, pues, no perder la *intimidad* ni la *alteridad*. Sin *ambas* el ser humano no puede realizar su humanidad. El *rostro del otro* (E. Levinas), el “yo y tú” (M. Buber) son para *nosotros* constitutivos y exigentes. Sin la dimensión comunitaria, resulta imposible la comunión con Dios que, siendo comunión, se revela creando e invitando a la comunión en una comunidad.

Fiel a la misma Revelación, el Vaticano II introduce así su enseñanza:

“El Sacrosanto Concilio, al escuchar la palabra de Dios religiosamente y al proclamarla con confianza, hace suyas las palabras de San Juan que dice: «Les anuncia-

19. Como confirmación de lo que venimos diciendo, ya los títulos de los capítulos de NMI son elocuentes: “El encuentro con Cristo, herencia del gran jubileo” (NMI 4-15); “Un rostro para contemplar” (NMI 16-28).

20. E. HOBBSAWM, *Historia del siglo XX. 1914-1991*, Barcelona, Crítica, 1995, 13.

21. “Dios ha quedado como mudo y no tiene más que hablar, porque lo que hablaba antes en parte en los profetas, ya lo ha hablado en él todo, dándonos al Todo que es su Hijo.” (SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida II*, 22, 4).

22. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, Madrid, BAC, 1975, 34. El libro propone una presentación original y sistemática de la cristología desde la categoría “encuentro”.

*mos la vida eterna, que estaba junto al Padre y se nos manifestó; lo que hemos visto y oído se lo anunciamos, para que tengan también ustedes comunión con nosotros; y esta comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1 Jn 1, 2-3).» (DV 1)*

c) *El silencio*

Concluimos uniéndonos al juicio y a la propuesta de un especialista:

“La teología se ha olvidado del *silencio*. Llevada por el afán de convertirse en ciencia, ha relegado a la mística y a la espiritualidad la realidad esencial de su reflexionar, corriendo continuamente el peligro de caer en la inexperiencia de su objeto de investigación... La teología fundamental puede recuperar el estudio del silencio al menos en un doble plano: por un lado, mostrar al silencio como *expresión última* que relaciona al sujeto con el objeto de investigación; por el otro, convertirlo en un *locus theologicus* para que el creyente y el hombre puedan encontrarse con un *signo* que expresa y remite a la presencia de Dios.”<sup>23</sup>

GERARDO SÖDING  
09/10/2003

23. R. FISICHELLA, “Silencio” en DTF 1369. En esta línea, para terminar, resulta muy valiosa la reflexión sistemática de B. FORTE, *Teología de la historia. Ensayo sobre revelación, protología y escatología*, Salamanca, Sígueme, 1995, que articula la primera parte (Revelación) en tres momentos: *El Silencio- La Palabra- El Encuentro*.

## PERSPECTIVAS PASTORALES DE LA IGLESIA EN ARGENTINA A PARTIR DE LOS *CRITERIOS PASTORALES COMUNES* DE ‘NAVEGA MAR ADENTRO’ (CAPÍTULO IV)

### RESUMEN

El autor se detiene a comentar el capítulo cuarto del documento “Navega Mar adentro”, de la Conferencia Episcopal Argentina. Se trata de un texto teológico, espiritual, y sobre todo pastoral, que ofrece líneas para orientar la actividad evangelizadora en Argentina. El capítulo cuarto, dedicado a los “criterios pastorales” es particularmente novedoso y original, porque ofrece un modo nuevo de entender la comunión pastoral, más allá de las acciones concretas que se realicen en cada lugar. Estos criterios nos introducen en cuestiones como la pastoral orgánica, la renovación de las parroquias, la santidad integral, el protagonismo laical y los procesos pedagógicos.

*Palabras clave:* Criterios pastorales, comunión pastoral, parroquia, santidad, laicos.

### ABSTRACT

The A. considers chapter IV of “Navega Mar Adentro” (“Put out into deep water”) a document issued by the Argentine Bishop’s Conference. It’s a theological, spiritual and, above all, pastoral text, which offers new ways to focus evangelization in Argentina. Chapter IV deals on “pastoral criteria”; it is peculiarly original and innovative, since it portrays a new way to understand pastoral communion, far beyond particular actions done in each place. These criteria drive us into such questions as organic pastoral activity; the renewal of parishes; integral sanctity; laymen outstanding role, and pedagogic processes.

*Key Words:* Pastoral criteria, pastoral communion, parish, sanctity, laymen.

## Introducción

En el marco de la investigación con tema homónimo he desarrollado con el Pbro. Lic. Pablo Etchepareborda –con ocasión del *Programa de estímulo para la Investigación y Aportes pedagógicos* propuesto para el 2004 por la *Universidad Católica Argentina*–, me interno en un comentario pastoralmente propositivo del capítulo IV de *Navega mar adentro*.

Iré recorriendo el texto, rastreando sus nutrientes magisteriales y teológicos –particularmente los que se originan en nuestro ‘humus’ local–, y enmarcándolo en el conjunto del documento. Procuraré ejemplificar su progresiva implementación en la pastoral de nuestras Iglesias diocesanas y comunidades cristianas, y trataré de visualizar en qué sentido los cuatro criterios descriptos van respondiendo también (indirectamente) al desafío de “asumir, purificar y elevar” (cf AG 9) nuestro *ethos* argentino. De este modo podrá percibirse más claramente su deseable y fecunda irradiación pastoral y ciudadana. Porque de hecho, la misión de una Iglesia particular consiste en expresar su catolicidad impregnando evangélicamente la vida de un pueblo, a partir sobre todo de su propio renacimiento y transfiguración, del de sus miembros y comunidades, criterios y estructuras.

*En el marco del documento...*

El capítulo se abre con un párrafo que enmarca los criterios en el contexto más amplio del documento. Así, se habla de los mismos “luego de explicitar el contenido y antes de destacar algunas acciones” (NMA 69a).<sup>1</sup>

1. Para una contextualización ‘inmediata’ del capítulo IV en el conjunto del documento puede verse G. RAMOS, “Navega mar adentro”: expresión y proyección del reciente itinerario teológico-pastoral de la Iglesia en Argentina”, en *Teología* 84 (2004) 67-94, o –más remotamente– su artículo antecesor (del mismo autor) “Navega mar adentro” en el reciente itinerario teológico-pastoral (argentino)”, en *Pastores* 29 (2004) 52-62. También la bibliografía general allí indicada, particularmente V. FERNÁNDEZ, “La original propuesta de una santidad comunitaria y social: el eje de la actualización de las ‘Líneas’”, en *Pastores* 27 (2003) 45-49 [o más específica y recientemente: “La radicalidad de la propuesta social del evangelio en ‘Navega mar adentro’”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *La crisis argentina: ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe*, San Benito, Buenos Aires, 2004, 223-236] y J. SCHEINING, “En búsqueda de una pastoral mística”, en *Pastores* 28 (2003) 15-22. Para otra de carácter ‘mediato’ en el itinerario teológico-pastoral argentino sugerimos: C. GALLI, “Las líneas pastorales para la nueva evangelización. Preparación, significación, recepción. Un aporte argentino a la formación pastoral”, en *Boletín OSAR* (nov. 1999) 18-43; “La pastoral y la teología en la Argentina desde el Concilio Vaticano II”, en ISCA, *Primera jornada catequética nacional. Teología y catequesis. Un diálogo imprescindible en*

Haciendo un rápido análisis de estos dos capítulos (III y V), observamos notorios denominadores comunes que nos permiten leerlos en paralelo.

En efecto, la fuerte impostación trinitaria del capítulo III se proyecta en la convicción de la primacía de la gracia y en una pastoral orgánica centrada en la santidad (capítulo V). A su vez, ésta da pie para hablar de una impronta cristológica (III), donde Jesucristo es a la par que rostro humano de Dios rostro divino del hombre. Su presencia eucarística (NMA 81, en III) se convierte en nexo eclesiológico:<sup>2</sup> del rostro doliente y resucitado de Cristo (III) nace la Iglesia (NMA 60, en V). Por último, la irradiación trinitaria está llamada a impregnar y animar la vida de la sociedad (III) a través del servicio evangelizador de los bautizados (V), de modo que en aquella vaya inculturándose cada vez más el Evangelio (NMA 95).

*...se introducen criterios pastorales*

En este contexto, los criterios del capítulo IV son una mediación articuladora necesaria que permiten “delinear un estilo evangelizador común a todos” (NMA 69b), en el mismo horizonte de intención que oportunamente tuvieron de un modo general las *Líneas pastorales para la Nueva Evangelización [=LPNE]*. Ellas, “sin constituir propiamente un Plan Nacional de Pastoral”, tenían como finalidad servir para “revisar la actividad eclesial” y para “inspirar la planificación de las diócesis, sectores, asociaciones y movimientos, en orden a afianzar un sentir y actuar común en todas las iglesias particulares” (LPNE 5).

Por lo tanto, “la nítida asunción” de los cuatro criterios “por parte de los agentes evangelizadores” no constituye sólo “una exigencia organizativa”, sino que es “la forma de realizar la comunión misionera de la

*perspectiva latinoamericana*, Buenos Aires, ISCA – Trejo Ediciones, 2000, 105-143; “La Iglesia postconciliar y postjubilar: una nueva etapa de la peregrinación evangelizadora. *NMI* 1-3, 4-15, 58-59”, en R. FERRARA – C. GALLI, *Navegar mar adentro: Comentario a la Carta ‘Novo Millennio Ineunte’*; Buenos Aires, Paulinas – UCA Facultad de Teología, 2001, 16-46; M. GONZÁLEZ, “Aportes argentinos a un pensamiento teológico latinoamericano inculturado. Memoria, presente y perspectivas de un cauce teológico”, en *Stromata* 58 (2002) 39-205; J. C. SCANNONE, “Hoy la patria requiere algo inédito”, en GRUPO ‘GERARDO FARRELL’, *Crisis y reconstrucción* (I), Buenos Aires, San Pablo, 2003, 25-56; G. RAMOS, “Semblanza de una *teología con rostro pastoral* en Argentina”, en *Proyecto* 43 (2003) 79-98.

2. Cf. X° CONGRESO EUCARÍSTICO NACIONAL, “*Denles ustedes de comer*”. *Texto para la preparación pastoral*, Buenos Aires, CEA, 2003, nn° 15-39.

Iglesia en la Argentina” (NMA 69c).<sup>3</sup> Si bien “muchas veces no podemos ponernos de acuerdo para realizar las mismas acciones o para tener los mismos proyectos”, sí es indispensable coincidir “en algunos criterios básicos que todos deberíamos aplicar en cualquier tarea que hagamos”.<sup>4</sup>

En efecto, el documento –cuya incipiente recepción va siendo ya elocuente<sup>5</sup>– remite sugestivamente a *Ecclesia in America* [=EA] 37, probablemente como para establecer una analogía con aquella experiencia sinodal: así como ésta había constituido un hito en el afianzamiento de “la comunión que debe existir entre las Comunidades eclesiales del Continente, haciendo ver a todos la necesidad de incrementarla ulteriormente” (*ib.*), también NMA procurará contribuir de un modo semejante en la vida de las Iglesias particulares y comunidades eclesiales presentes en nuestro país. En el trasfondo de la propuesta parecería tenerse presente la constatación de que “por momentos se vive en el seno de nuestras comunidades una cierta incapacidad para trabajar unidos, que a veces se convierte en una verdadera disgregación” (NMA 46), lo cual va muy vinculado al primer desafío referente a la crisis de civilización (cf NMA 24-25).

## 1. La pastoral ordinaria y orgánica diocesana

En general, parecería que los argentinos tendemos fácilmente a esperar resultados extraordinarios de inspiraciones fugaces, y nos cuesta mantener el ritmo paciente y laborioso de lo cotidiano: fácilmente ‘aflo-

3. Sobre el origen de la expresión puede verse A. ZECCA, “La Iglesia como misterio de comunión misionera en el pensamiento del Cardenal Eduardo Francisco Pironio”, en *Teología* 79 (2002) 117-136.

4. Cf. V. FERNÁNDEZ, “La original propuesta...”, 48.

5. Con P. Etchepareborda hemos podido observar numerosas iniciativas para darlo a conocer. La más significativa fue el *Curso abierto de reflexión teológico-pastoral* ofrecido por la Facultad de Teología UCA, que llevó por título *La alegría de creer y de evangelizar en comunión solidaria* (abril-junio 2004); pero también infinidad de cursos, talleres –yo mismo dicté algunos en el ámbito de la catequesis y la pastoral educativa y parroquial-, y subsidios (como por ejemplo, el adjuntado a *Caminos de CONFAR 2004/1* por la COMOR (Comisión mixta de Obispos y Religiosos). Además vamos constatando la progresiva incorporación del documento en diferentes planificaciones pastorales, ya sea en curso, iniciándose o en estadio de gestación. Las más elocuentes que hemos rastreado son los planes pastorales de las arquidiócesis de Tucumán, Córdoba, Buenos Aires –por ejemplo, a través de la Catequesis-, Rosario y Salta, como así también las de las diócesis de Mar del Plata, Lomas de Zamora, Jujuy, Catamarca, Avellaneda-Lanús y San Martín.

amos’<sup>6</sup>. Es esta misma creatividad la que tiende a afianzar en nosotros una cierta dosis de individualismo –que pastoralmente se expresa en ‘capillismos’–, y que nos dificulta organizarnos y trabajar juntos. “Se pierden tiempo y esfuerzos en preocupaciones pequeñas que desgastan las relaciones entre los agentes pastorales y restan energías a la causa de la evangelización (...). Muchas veces nos ha faltado imaginación y propuestas para el crecimiento comunitario” (NMA 46). El primer criterio nos recuerda que los procesos humanos (y pastorales) profundos y perdurables maduran casi siempre despacio y en comunidad, y que teológico-pastoralmente hablando, su referente natural es la Iglesia diocesana.<sup>7</sup>

### 1.1. Ordinaria, diocesana y orgánica

Dado que “ya no estamos ante una meta inmediata” –como lo fue el gran Jubileo del 2000– sino “ante el mayor y no menos comprometedor horizonte de la pastoral ordinaria” (*Novo Millennio Ineunte* [=NMI] 29), el primer criterio de NMA se centra en la pastoral ordinaria y orgánica en las diócesis. En efecto, el objetivo del trabajo pastoral es que en nuestras diócesis “el único programa del Evangelio y el proyecto de Dios sea el centro de la vida de cada comunidad eclesial” (NMA 70a). Y dado que “la Iglesia de Jesucristo subsiste y se encarna en cada Iglesia particular”, y que es en ellas “donde se encuentran todos los elementos necesarios para la santificación y la misión de cada cristiano y de todas las comunidades”, la “tarea urgente de cada diócesis, presidida por el obispo como pastor”, es “lograr que la fuerza viva de Jesucristo y de su Evangelio llegue hasta el último rincón del territorio y a todos sus sectores y ambientes evangelizando la cultura” (*ib.*). En la misma línea iba NMI 29 cuando afirmaba que “en las Iglesias particulares es donde se pueden establecer aquellas indicaciones programáticas concretas (...) que permiten que el anuncio de Cristo llegue a las personas, modele las comunidades e incida profunda-

6. Algunas observaciones recientes, amenas y decantadas sobre nuestro *ethos* socio-político-cultural argentino pueden leerse en C. GIAQUINTA, “La situación de la Patria y la respuesta de la pastoral social”, en V. FERNÁNDEZ – C. GALLI (dirs.), *La Nación que queremos. Propuestas para la reconstrucción*, Buenos Aires, San Pablo, 2004, 195-214.

7. Aquí cabría considerar también el marco regional en el que se inscriben las iglesias diocesanas, muchas veces coincidente con la jurisdicción de una provincia eclesiástica. Desde la reflexión teológica la región más significativa va siendo la del NoA (cf. *II° Encuentro de Teólogos y teólogas del NoA. Teología y Religiosidad popular*” (16-18 Sept 2003), Salta, Argentina, y en especial los comentarios de P. Pagano [pp.52-53].

mente (...) en la sociedad y la cultura”. Según *NMA* “esto sólo es posible con la colaboración del presbiterio,<sup>8</sup> la ayuda de los diáconos, la integración de las comunidades de vida consagrada con sus carismas,<sup>9</sup> y la participación activa de todos los fieles laicos” (*NMA* 70b).

La finalidad de esta pastoral de conjunto<sup>10</sup> es que la Buena Noticia pueda “incidir en la sociedad y en la cultura de este tiempo y de cada grupo humano”. En función de ello, “tenemos por delante la apasionante tarea de hacer renacer el celo evangelizador, en el horizonte exigente y comprometido de la pastoral ordinaria” (*NMA* 70c; cf *NMI* 29; *Evangelii nuntiandi* [=EN] 80). Esto no significa “que cada uno realice sus tareas al margen del resto, sino que desarrolle su misión de un modo armónico e integrado en el proyecto pastoral de la diócesis”, y que éste surja “en un camino de variada participación”. Tendremos así “la llamada pastoral orgánica” (*NMA* 70d).

En este sentido –como ya lo he indicado– muchas diócesis han iniciado o consolidado en este último tiempo itinerarios sinodales en sentido amplio –por ejemplo, planes pastorales–, con activa participación de todo el pueblo de Dios presente en su geografía, comunidades e instituciones, con la finalidad de ir haciendo de esa Iglesia “casa y escuela de comunión” (*NMA* 83). En otras todavía parecería subsistir una cierta dificultad a la hora de hacer un camino conjunto, de modo que las acciones pastorales se ven guiadas más bien por una especie de inercia más que por un discernimiento comunitario.

### 1.2. Estructuras de diálogo y participación

Para lograr esta pastoral orgánica “se requiere activar, potenciar y enriquecer las estructuras de diálogo y participación en cada Iglesia particular”, de modo que concreten planes “donde todos se sientan incorporados” (*NMA* 71a; cf *SD* 57). Juan Pablo II exhortaba “a los pastores de las

8. Cf. R. GANDLA, “La naturaleza de la fraternidad presbiteral y sus implicancias ministeriales-pastorales”, en *Pastores* 29 (2004) 18-35; J. M. RECONDO, “Llamado a una vida teologal”, en *Pastores* 24 (2002) 3-10.

9. Cf. G. RAMOS, “Crisis de la vida consagrada: ¿agonía u oportunidad?”, en *Vida pastoral* 248 (2004) 34-37.

10. La CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA [=CEA] habla por primera vez –y de un modo significativo– de ‘pastoral de conjunto’ al presentar el *Plan Nacional de Pastoral* (1968), y lo define como “la acción pastoral de una comunidad eclesial madura, que actúa precisamente como comunidad” (n° 1).

Iglesias particulares a que, ayudados por la participación de los diversos sectores del pueblo de Dios, señalen las etapas del camino futuro” (*NMI* 29). En esta línea, *NMA* destaca en primer lugar los “organismos eclesiales previstos en el derecho”, como ser “los Consejos Presbiterales, los Consejos Pastorales y de Asuntos Económicos, y demás estructuras constituidas para favorecer la actividad pastoral”. Pero también “el auxilio de Asambleas del pueblo de Dios” y los “oportunos Sínodos diocesanos, u otras formas de consulta y participación”, que contribuyan a “buscar el proyecto de Dios para nuestras Iglesias particulares” (*NMA* 71b; cf *NMI* 45)<sup>11</sup>.

A su vez, “dado que la comunión orgánica se caracteriza por la simultánea presencia de la diversidad y de la complementariedad de las vocaciones y condiciones de vida, de los ministerios, de los carismas y de las responsabilidades” (*Christifideles laici* [=CL] 20; cf *Santo Domingo* [=SD] 55), es indispensable “impulsar procesos globales, orgánicos y planificados que faciliten y procuren la integración de todos los miembros del pueblo de Dios, de las comunidades y de los diversos carismas, y los oriente a la Nueva Evangelización” (*SD* 57). De este modo “todas las fuerzas apostólicas”, como ser “parroquias, comunidades religiosas, colegios y universidades, instituciones, asociaciones, movimientos, grupos y organizaciones laicales”, se sentirán llamadas “a hacer su aporte integrándose activamente en la pastoral orgánica de la diócesis, desde su identidad y función específicas” (*NMA* 71c). Suscitadas estas últimas por el Espíritu Santo, por su intermedio “algunos fieles canalizan las energías bautismales, participando eficazmente en la misión apostólica” (*LPNE* 45).<sup>12</sup>

### 1.3. La renovación de las parroquias<sup>13</sup>

El n°72 se refiere más concretamente a las parroquias. En efecto, “para asegurar la vitalidad de esta pastoral ordinaria y orgánica hemos de

11. Es interesante, por ejemplo, observar el proceso que fue haciendo la diócesis de Santiago del Estero, pasando de las Semanas de Pastoral a una intencionalidad más específicamente Sinodal (cf. M. TREJO, “El Sínodo como acontecimiento de comunión eclesial”, en *Pastores* 29 (2004) 36-39), análogo al itinerario que en décadas pasadas hicieron diócesis como Viedma, Quilmes y La Rioja.

12. Entre otros movimientos, la Acción Católica, los Scouts, numerosas Juntas Catequísticas y Colegios católicos, la Renovación Carismática y muchas Provincias religiosas, fueron incorporando en sus planificaciones pastorales diferentes elementos de *NMA*.

13. El subsidio de la CEA relacionado con *LPNE*, fue *Renovación de la Parroquia*, Buenos Aires, Oficina del Libro, 1992. Hoy habría que pensar también en su actualización.

retomar con energía el proceso de la reforma y conversión de nuestras parroquias” (NMA 72a). “Comunidad de comunidades y movimientos”, la parroquia es “la Iglesia que se encuentra entre las casas de los hombres” (SD 58; LPNE 43a). El objetivo de su renovación es el de poder “aprovechar la totalidad de sus potencialidades pastorales para llegar efectivamente a cuantos le están encomendados” (NMA 72b). Con sus organismos e instituciones, la parroquia “ha de asumir decididamente un estado permanente de misión, en primer lugar dentro de su propio territorio”, ya que ésta es “para todos los que integran su jurisdicción, tanto para los ya bautizados como para los que todavía ignoran a Jesucristo, lo rechazan o prescinden de Él en sus vidas” (NMA 72c; cf LPNE 43b). La parroquia sigue siendo un lugar privilegiado para acompañar a todos los bautizados al pleno encuentro con Jesucristo (cf NMA 92).

En función de esta renovación que tiene por objetivo llegar a “darlo todo”, es decir, “acogida cordial, testimonio de santidad evangélica, predicación y escucha de la Palabra de Dios, itinerario catequístico integral, celebraciones festivas de la fe, abundancia de vida sacramental, cultivo de la piedad popular, formación permanente de los fieles, eficacia de la Caridad organizada, promoción efectiva de la dignidad del pobre y del enfermo, vigorosa presencia misionera y ayuda espiritual ofrecida a todos” (LPNE 43c), SD sugería poner en práctica algunas grandes líneas: sectorizar la parroquia, cualificar la formación y participación de los laicos, organizar servicios ágiles transparroquiales, renovar la capacidad de acogida y dinamismo misionero (cf SD 60). También LPNE hablaba de “multiplicación de capillas, centros de catequesis, lugares de oración y formación cristiana”, como así también la “oportuna creación de comunidades eclesiales de base, el envío de misioneros parroquiales y la realización de misiones populares” (LPNE 44). De cara a los desafíos específicos de la parroquia urbana, EA invitaba a “continuar la búsqueda de medios (...) más eficaces”, concebir la parroquia como “comunidad de comunidades y movimientos”, y propiciar la “formación de comunidades y grupos eclesiales de tales dimensiones que favorezcan verdaderas relaciones humanas” (EA 41).

Mucho de esto se ha venido poniendo en práctica en los nuevos modelos de organización parroquial implementados a partir de las LPNE, renovando los de por sí ya existentes (por ejemplo, NIP, SINE). No obstante, parece válida la constatación de que el horizonte proyectual propuesto y deseable para las parroquias excede con creces las posibilidades

y recursos estratégicos reales –en el lenguaje de M. Midali–,<sup>14</sup> y que por lo tanto habrá que caminar, con más razón, lenta y consensuadamente, para ir haciendo de las comunidades, cada vez más, “casas y escuelas de comunión” (cf NMA 83-89).

## 2. Un camino integral de santidad

Durante el postconcilio fácilmente se contraponían evangelización y sacramentalización, santidad y pastoral social, pastoral educativa e inserción popular. Esto condujo a líneas teológicas y prácticas pastorales fácilmente contrapuestas.<sup>15</sup> Más recientemente, la dicotomía entre la fe y la vida de los bautizados fue destacada como un problema relevante en nuestro medio (cf LPNE 3). Este segundo criterio nos ayuda a integrar las diferentes dimensiones de la vida cristiana, de un modo consistente, en el único itinerario de santidad: sobre todo los polos teologal-trinitario e histórico-pastoral. Así, el horizonte de santidad es el ‘alma’ de la vida pastoral diocesana.

### 2.1. La santidad en el camino pastoral

“La santidad es la perspectiva en la que debe situarse todo camino pastoral” (NMA 73a),<sup>16</sup> de modo que la Iglesia pueda “mostrar su rostro de Esposa de Cristo” (NMI 30b).<sup>17</sup> El Espíritu que “suscita en cada fiel un anhelo de santidad” (NMA 17),<sup>18</sup> es a la vez el que posibilita una pas-

14. *Teología práctica* (vol. 1), Roma, LAS, 2000, 373-452.

15. Basta adentrarse un poco en el capítulo IV de la obra de R. DI STEFANO – L. ZANATTA, *Historia de la Iglesia argentina*, Buenos Aires, Mondadori, 2000, 477-555, que lleva el sugestivo título de “El infinito Concilio de la Iglesia Argentina, entre dictadura y democracia”.

16. Cf. V. FERNÁNDEZ, “El dinamismo del Espíritu Santo en el lenguaje y en la vida de la Iglesia”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (SAT), *El misterio de la Trinidad*, Buenos Aires, San Pablo, 1998, 193-278; “Espiritualidad y actividad. Espiritualidad de la acción”, en *Pastores* 19 (2000) 49-60; “Trabajar con espíritu: la espiritualidad en la actividad pastoral”, en *Vida Pastoral* 237 (2002) 13-18; “Hundir mi camino en esta tierra. Y quedarme. La encarnación terrena de la espiritualidad pastoral”, en *Vida Pastoral* 245 (2004) 26-33; J. C. MACCARONE, “Espiritualidad en tiempos de crisis”, en *Consudec* (nov. 2001, Separata); “Dies Domini – Dies hominis”, en *Nuevas Propuestas* 33 (2003) 15-24; M. ÖEFELE, “Soledad habitada”, en *Pastores* 17 (2000) 61-74. Desde una perspectiva bíblica, cf. L. RIVAS, *El Espíritu Santo en las Sagradas Escrituras*, Buenos Aires, Paulinas, 1998.

17. Una meditación específica sobre el ‘rostro’ en NMI: J. C. MACCARONE, “Un evangelio del rostro. Reflexión acerca del documento ‘Novo Millennio Ineunte’ ” (2001, inédito).

18. Cf. V. FERNÁNDEZ, *La gracia y la vida entera*, Buenos Aires – Barcelona, Herder – Ágape, 2003.

toral orgánica centrada en ella (cf *NMA* 80). La santidad es “la meta del camino de conversión, pues ésta no es fin en sí misma, sino proceso hacia Dios, que es santo” (*EA* 30). Por este mismo motivo, la tarea de la Iglesia se orienta a llamar a todos a “alcanzar” esa misma santidad, cuya plenitud “se edifica por medio de los sacramentos de la iniciación cristiana”, a saber, el “Bautismo, Confirmación y Eucaristía” (*NMA* 73b), y que “brilla en todo su esplendor en el rostro de María, los santos y los mártires” (*NMA* 61).

A su vez, “poner la programación pastoral bajo el signo de la santidad (...) significa expresar la convicción de que, si el bautismo es una verdadera entrada en la santidad de Dios por medio de la inserción en Cristo y la inhabitación de su Espíritu, sería un contrasentido contentarse con una vida mediocre, vivida según una ética minimalista y una religiosidad superficial” (*NMI* 31) –lo cual lamentablemente muchas veces puede ocurrirnos. Alimentada por la lectura orante de la Biblia (*EA* 31), “la santidad de nuestras comunidades, con sus expresiones de piedad, amable bondad en el trato, disponibilidad generosa y fervor evangélico, es lo que ha de sostener, recrear y potenciar las actividades propias de la pastoral ordinaria” (*NMA* 73b).

## 2.2. Santidad y compromiso social

Por otra parte, “todo camino integral de santificación implica un compromiso por el bien común social” (*NMA* 74a; cf *Redemptoris missio* [=RM] 52-60). “Convertirse al Evangelio para el Pueblo cristiano que vive en América, significa revisar todos los ambientes y dimensiones de su vida, especialmente todo lo que pertenece al orden social y a la obtención del bien común” (*EA* 27). Así, al “anuncio de Jesucristo, Señor y Salvador”, hecho “con valentía, audacia y ardor testimonial” en la vida pastoral, debe integrarse mejor “la opción por los pobres, la promoción humana<sup>19</sup> y la evan-

19. Existe un acervo ‘clásico’ sobre la temática ‘pobres y promoción humana’ en la teología argentina: Cf. L. GERA, “Teología de la liberación”, CENTRO DE ESTUDIOS JUSTICIA Y PAZ, *Curso: Iglesia y Liberación* (fotocopiado); “La Iglesia frente a la situación de dependencia”, en L. GERA – A. BÜNTIG – O. CATENA, *Teología, pastoral y dependencia*, Buenos Aires, 1974, 9-64; J. C. SCANNONE, “La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas”, en *Stromata* 38 (1982) 3-39; “La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad”, en SCANNONE – PERINE, *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, 1993, 213-243. Recientemente, V. AZCUY, “Los pobres, camino preferente de la iglesia. Cuestionamientos actuales”, en V. FERNÁNDEZ – C. GALLI (eds.), *La Nación que queremos...*, 99-132; y O. GROPPA, “Comprensión ético-económi-

gelización de la cultura”<sup>20</sup> (*NMA* 74b; cf *SD* 293-301). Si bien “estamos llamados a una felicidad que no se alcanza en esta vida” –o al menos no plenamente–, “nunca hemos de disociar la santificación del cumplimiento de los compromisos sociales”. En este sentido, “no podemos ser peregrinos al cielo si vivimos como fugitivos de la ciudad terrena” (*NMA* 74c).<sup>21</sup>

En otros capítulos, el documento nos hace ver que “la pérdida del sentido de justicia y la falta de respeto hacia los demás se han agudizado” (*NMA* 34). Sabiendo que “en la hora presente particular responsabilidad les toca a quienes detentan una dirigencia política, económica, sindical, cultural y religiosa” (*NMA* 37), la escuela y la universidad católicas tienen que reafirmar su esfuerzo por conducir al educando a “interiorizar el amor y la fe firmes en Jesucristo” de modo que no estén “disociados del compromiso personal y solidario por construir una patria de hermanos” (*NMA* 97c). Además, “la difusión de la doctrina social de la Iglesia, inculturada en las nuevas circunstancias históricas del país”, deberá considerarse “uno de los elementos constitutivos de la Nueva Evangelización” (*ib.*).<sup>22</sup>

ca de la pobreza para una acción transformativa”, *ib.*, 133-166. A esto habría que añadir las conclusiones de los anuales *Seminarios de Formación Teológica*, los estudios del *Centro Nueva Tierra*, y la reflexión permanente de CAR-CONFER (ahora CONFAR).

20. La reflexión sobre ‘evangelización de la cultura’ fue notoriamente desarrollada en la Escuela argentina sobre todo por dos autores de reconocida trayectoria: cf. L. GERA, “Evangelización de la cultura”, en *Sedoi* 40 (1979) 3-30; “Fe y cultura en el Documento de Puebla”, en *Criterio* 1825-1826 (1979) 749-754; “El hombre y su cultura en Puebla y en el pensamiento de Juan Pablo II”, en *Sedoi* 63 (1982) 5-26; “Identidad cultural y Nacional”, en *Sedoi* 72 (1984) 5-41; “Religión y Cultura”, en *Sedoi* 86-87 (1985) 5-101; “Evangelización y promoción humana. Una relectura del Magisterio latinoamericano preparando Santo Domingo”, en *Sedoi* 114-115 (1992) 5-72; J. C. SCANNONE, “Evangelización de la cultura en América Latina: el Documento de Puebla”, en *Stromata* 35 (1979) 195-212; “Evangelización de la cultura moderna y religiosidad popular en América Latina”, en *Teología y Vida* 28 (1987) 59-71; “Evangelización de la cultura y religiosidad popular latinoamericana”, en *Cias* 35 (1986) 490-500. Más recientemente, C. GALLI, “La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del tercer milenio”, en CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO – CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, 1996, 243-362.

21. CEA, *Carta al Pueblo de Dios*, 17/11/01, 6. Lo esencial de esta afirmación constituyó el ‘leit motiv’ del magisterio pastoral de G. Sueldo. Cf. G. CARRERAS (coord.), *Monseñor Gerardo Sueldo. Al servicio de los que tienen la vida y la fe amenazadas*, Santiago del Estero, Instituto ‘San Martín de Porres’ – El Barco Editó, 2001. Camino análogo recorre la CONFERENCIA EPISCOPAL DEL URUGUAY en su último documento pastoral *Católicos, Sociedad, Política* (2004).

22. Sobre ‘Doctrina social de la Iglesia’ en nuestro medio, cf. SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (=SAT), *La crisis argentina: ensayos de interpretación y discernimiento a la luz de la fe*, San Benito, Buenos Aires 2004. Más específicamente, V. AZCUY, “Reflexiones abiertas sobre la crisis-país”, en SAT, *o.c.*, 153-208; CEA, *El diálogo que la patria necesita* (2002); DIÁLOGO ARGENTINO, *Bases para la reforma. Principales consensos* (jul 2002); D. GARCÍA DELGADO, “Desarrollo local y reconstrucción del país”, en CIAS 525 (2003) 359-368; “Crisis y reconstrucción”, en SAT, *o.c.*, 19-34; GRUPO ‘GERARDO FARRELL’, *Crisis y reconstrucción*, Buenos Aires, San Pablo, 2003 (2 vol.); A. LLORENTE, “El homo oeconomicus, reedición del misterio de la envidia”, en SAT, *o.c.*, 211-222; G. RA-

### 3. Todos sujetos y destinatarios de la tarea evangelizadora

En estas últimas décadas se fue superando la idea de que los agentes pastorales eran los presbíteros y religiosos/as. En muchas parroquias se percibe un marcado protagonismo laical. Surgieron nuevos ministerios en comunidades más diversificadas. Se fue revalorizando la misión de la mujer en la Iglesia, y se ofreció progresivamente la riqueza de la religiosidad popular como expresión inculturada de la fe. No obstante se observó también un cierto estancamiento en la dimensión misionera-ambiental, y una cierta pérdida de fervor en la vida de las comunidades cristianas. Hoy puede verse, incluso, un cierto retroceso en la actividad evangelizadora, que se nota en una actitud más proclive a consumir 'servicios' que a ofrecerlos generosamente. El tercer criterio procura dinamizar el entusiasmo y protagonismo misionero.

#### 3.1. Los laicos y laicas

La insistencia del n°75 recae "en el protagonismo de todos y cada uno de los bautizados".<sup>23</sup> En efecto, "la nueva evangelización<sup>24</sup> ha de ser protagonizada por cada uno de los bautizados" (LPNE 38). De un modo especial, por "los laicos y laicas" (NMA 75a), que deben tener "una viva conciencia de ser un 'miembro de la Iglesia', a quien se le ha confiado una tarea original, insustituible e indelegable" (CL 28). Debe favorecerse su "activa participación en las distintas instancias de las acciones pastorales", es decir, "no sólo en la fase de ejecución, sino también en la planificación, en la celebración y en la metódica evaluación" (NMA 75b). Esto introduce indirectamente la temática de la mujer en la vida de la Iglesia y la cuestión de género (NMA 40).<sup>25</sup>

MOS, "Notas para una pastoral social en Argentina", en SAT, o.c., 237-244 (y en *Boletín OSAR* 20 (dic. 2003) 19-24); *Memoria y perspectivas de la enseñanza social de la Iglesia*, Claretiana, Buenos Aires 2004; A. RUBIO, "La otra deuda. Una mirada al problema de la Deuda Social Argentina", en SAT, o.c., 47-68; J. C. SCANNONE, "La nueva cuestión social a la luz de la DSI", en *CIAS* 510 (2002) 45-52; "Doctrina Social de la Iglesia y ciencias sociales", en *CIAS* 533 (2004) 196-214.

23. J. CASARETTO, "La participación en la Iglesia", en *Criterio* 2272 (VI/2002) 207-211.

24. Sobre esta expresión en Juan Pablo II, cf. C. GALLI, "Nueva evangelización y formación permanente", en *Pastores* 7 (1996), 3-14.

25. Cf. V. AZCUY (coord.), *El lugar teológico de las mujeres*, Buenos Aires, Centro Teológico Salesiano, 2000; "La Iglesia que viven, piensan y sueñan las mujeres", en SAT, *De la esperanza a la solidaridad*, Buenos Aires, San Benito, 2002, 195-211; C. SCHICKENDANTZ (edit.), *Mujeres, género y sexualidad*, Córdoba, Educc, 2003; *Sexualidad, género y religión*, Córdoba, Educc, 2004.

A su vez, "el itinerario catequístico ha de impulsar la presencia de los laicos en la acción política y en las diversas estructuras de la vida social" (NMA 97). Es preciso superar una tendencia bastante instalada todavía de clericalización laical, que hace que éstos se alejen de sus ámbitos más específicos de presencia y servicio. Por último, el párrafo termina afirmando –en un tono menos 'pragmático'– que "hemos de ingeniarnos para facilitar que en las actividades evangelizadoras se integren (...) los niños y los ancianos" (NMA 75c).

#### 3.2. Potencial misionero de la religiosidad popular

Ya en 1969, el *Documento de San Miguel [=SM]* afirmaba que "la Iglesia encarnada en el Pueblo debe asumir y fomentar todas las capacidades, riquezas y costumbres de ese Pueblo, en lo que tienen de bueno" (VI, 1), a la vez que advertía que su acción "no debe ser solamente orientada hacia el Pueblo, sino también, y principalmente, desde el Pueblo mismo" (VI,5). En este sentido, NMA 33 constata una "fuerte presencia de la piedad popular en sus variadas expresiones", alimentada en muchos casos por "grupos bíblicos, de oración y en diversos movimientos". Por su parte, el n°76 reconoce "el potencial misionero de todo el pueblo bautizado como protagonista, no sólo destinatario, de la Nueva Evangelización".

En función de la capitalización de este potencial "es de primera importancia atender a la religiosidad de nuestro pueblo".<sup>26</sup> No sólo para asumirla "como objeto de evangelización, sino también, por estar ya en alguna medida evangelizada, como fuerza activamente evangelizadora" (NMA

26. Entre las reflexiones 'clásicas' sobre 'religiosidad popular': cf. F. BOASSO, *¿Qué es la Pastoral popular?*, Buenos Aires 1974; J. C. SCANNONE, "Religiosidad popular, sabiduría del pueblo y teología popular", en *Communio* 9 (1987) 411-422; "Sabiduría popular y teología inculturada", en *Stromata* 35 (1979) 3-18. Entre los trabajos más recientes, muy documentado el de C. GALLI, "La peregrinación: 'imagen plástica' del Pueblo de Dios peregrino", en *Teología y Vida* 44 (2003) 270-309. También, A. AMEIGEIRAS, "Para una hermenéutica de la peregrinación: cultura popular e identidad religiosa. Los migrantes santiagueños en la Argentina", en *Stromata* 56 (2000) 123-143; "El fenómeno religioso en la sociedad argentina: crisis y transformaciones en el catolicismo a comienzos del s.XXI", en GRUPO 'GERARDO FARRELL', *Crisis y reconstrucción* (I), 83-115; C. GALLI, "La religiosidad popular urbana ante los desafíos de la modernidad", en C. GALLI – L. SCHERZ (comps.), *Identidad cultural y modernización*, Buenos Aires, Paulinas, 1992, 147-176; J. SEIBOLD, "Imaginario social y religiosidad popular", en *Stromata* 51 (1995) 131-140; "La mística de los humildes", en GRUPO 'GERARDO FARRELL', *Crisis y reconstrucción* (II), 116-159; II° ENCUESTO DE TEÓLOGOS Y TEÓLOGAS DEL NOA, *Teología y religiosidad popular*, Salta, 2003; J. SONEIRA, *La renovación carismática católica en Argentina: entre el carisma y la institución*, Buenos Aires, Educa, 2001.

76a; cf *Documento de Puebla [=DP] 396*), ya que “en cuanto contiene encarnada la Palabra de Dios, es una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo” (*DP 450*).<sup>27</sup> Por eso –continúan nuestros obispos– “valoramos y queremos acompañar el actuar misionero espontáneo y habitual del pueblo de Dios”, ya que “hay una búsqueda de Dios que se percibe en las manifestaciones de la piedad popular, que otorga identidad cultural a nuestro pueblo y es transmisora de verdadera fe católica” (*NMA 76b*; cf *NMI 40*; *DP 462*). Entre las más elocuentes podemos señalar las que tienen lugar en torno a los santuarios<sup>28</sup> y las fiestas patronales. Si “el primer servicio de la Iglesia a los hombres es anunciar la verdad sobre Jesucristo” (*NMA 95*), esta inculturación del evangelio es un camino privilegiado para llegar al pleno encuentro con el Señor (*NMA 92*).

### 3.3. Salir al encuentro y llegar a todos

Una de las preocupaciones del documento es el de “encontrar los modos de llegar a todos los bautizados, propiciando su inserción cordial en la vida de la Iglesia”. La razón es que “la mayor parte de los bautizados no han tomado plena conciencia de su pertenencia a ella”. Muchos “se sienten católicos, pero no siempre miembros de la Iglesia” (*NMA 77a*). Dado que “pocos asumen los valores cristianos como un elemento de su identidad cultural (...), el mundo del trabajo, de la política, de la economía, de la ciencia, del arte, de la literatura y de los medios de comunicación social no son guiados por criterios evangélicos” (*SD 96*).<sup>29</sup>

27. Cf. J. C. SCANNONE, “Sabiduría popular...”; C. GALLI, “La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericana”, en *Medellín* 86 (1996) 69-119.

28. Según el *Estudio de opinión pública sobre Valores, Iglesia y distintos aspectos del culto católico* preparado por la encuestadora Gallup para la Universidad Católica Argentina (Junio 2001), “un 35% de los católicos manifestaron haber concurrido a algún santuario en el último año”. Los más visitados son “el de la Virgen de Itatí (13%), San Cayetano (12%), Virgen de Luján (12%), San Nicolás (11%), Lourdes (6%), Desatanudos (4%) y Santa Rita (4%)”. A manera de ejemplo, pueden verse en el citado ENCUENTRO DE TEÓLOGOS Y TEÓLOGAS DEL NOA las comunicaciones de M. Trejo (“El Señor de los Milagros de Maillín. Un intercambio de saberes” [pp.3-10]), O. Tapia (“La Virgen del Valle. Aportes para una reflexión mariológica” [pp.15-30]) y P. Pagano (“El Señor y la Virgen del Milagro: Perspectivas eclesiológicas” [pp.35-54]).

29. Sin embargo, un variado espectro de iniciativas y reflexiones revelan la permanente búsqueda de ‘caminos pastorales inéditos’: ASOCIACIÓN CRISTIANA DE DIRIGENTES DE EMPRESAS, *Afrontar con grandeza nuestra situación actual*, Buenos Aires, 2001; M. BAUTISTA, “La pastoral de la salud en Argentina”, en *Vida Pastoral* 233 (2002) 39-42; N. ENECOIZ, “La pastoral bíblica: camino, realidad, desafíos”, en *Vida Pastoral* 233 (2002) 33-38; M. GONZÁLEZ, “La vida pastoral de la Iglesia católica en la Argentina actual. Pinceladas para un mapa” (I), en *Vida Pastoral* 233 (2002) 4-11; (II), en *Vida Pastoral* 234 (2002) 4-12; J. LÚDY, “Ante un mundo en cambio. Globalización, realidad la-

Esta realidad tiene que impulsar con mayor razón a la Iglesia en Argentina a procurar hacerse prójima “de los excluidos de la historia para introducirlos en la misma experiencia que nos ha cambiado la vida” (*NMA 77b*). Por eso la Nueva Evangelización implicará “un esfuerzo por salir al encuentro de las mujeres y los varones de nuestros ambientes, especialmente de los que se sienten más alejados, allí donde se hallan y en la situación en la que se encuentran, para ayudarles a experimentar la misericordia del Padre” (*ib.*). Podríamos añadir aquí la importancia de coordinar esfuerzos e iniciativas con otras Iglesias y confesiones de cuño cristiano, portavoces también de esta misma experiencia evangelizadora.<sup>30</sup> Sin embargo, emerge nuevamente aquí la impresión de una cierta desproporción entre el horizonte de la misión y los recursos pastorales disponibles.

## 4. Un itinerario formativo gradual

Hemos escuchado hablar a menudo de formación (permanente). Lo cierto es que muchas veces lo que se entendió por esto fue más bien una cierta adquisición de contenidos a modo de instrucción, o por el contrario, un continuo esfuerzo por informarse de lo que acontecía en la esfera socio-política de coyuntura, cuando en realidad de lo que se trata es más bien de ir incorporando elementos que contribuyan a una maduración progresiva, cualificada e inculturada de la fe. Partiendo de la cotidianidad de la vida, el cuarto criterio apunta a ir desarrollando en cada uno de los bautizados una progresiva pedagogía de la santidad.

### 4.1. A partir de lo cotidiano

En el último criterio se afirma que “la tarea evangelizadora ha de tener en cuenta la cotidiana experiencia de la gente: lo que viven las perso-

noamericana y universidades de la región”, en *Cias* 532 (2004) 138-164; S. MANSILLA, “Lectura de la Biblia y teología desde la vida de las mujeres”, en *Vida Pastoral* 243 (2003) 31-37; J. SABATÉ, “La Iglesia latinoamericana hacia el siglo XXI. Proyecciones desde una experiencia popular”, en *Proyecto* 36 (2000) 32-36; J. SEIBOLD, “Pastoral comunitaria urbana. Desafíos, propuestas, tensiones”, en *Stromata* 57 (2001) 47-82.

30. Si bien el tema ecuménico no aparece en el documento de un modo explícito, intuimos que éste es un buen lugar para introducir bibliografía y autores representativos: VVAA, *Ecumenismo y diálogo interreligioso en la Argentina*, Buenos Aires, San Pablo, 2000; J. SCAMPINI, “El ecumenismo en Argentina. La experiencia de los años pasados y los desafíos”, en *Vida Pastoral* 233 (2002) 26-32; “La oración: alma del movimiento ecuménico”, en *Vida Pastoral* 245 (2004) 34-39.

nas, sus inquietudes, sueños, expectativas y preocupaciones que vibran en sus corazones”, ya que “son innumerables los acontecimientos de la vida y las situaciones humanas que ofrecen la ocasión de anunciar, de modo discreto pero eficaz, en respetuoso diálogo con la cultura, lo que el Señor desea comunicar en una determinada circunstancia” (NMA 78a; cf *Evangelii nuntiandi* [=EN] 43).

Pero para ello “es necesaria una verdadera sensibilidad espiritual”, que permita “llegar a leer el mensaje de Dios en los acontecimientos, que son signos de los tiempos” (NMA 78b; cf CL 4-7). Este “discernimiento evangélico es la interpretación que nace a la luz y bajo la fuerza del Evangelio (...), y con el don del Espíritu Santo (...). Toma de la situación histórica y de sus vicisitudes y circunstancias no un simple ‘dato’ (...), sino un ‘deber’, un reto a la libertad responsable, tanto de la persona como de la comunidad” (*Pastores dabo vobis* [=PDV] 10)<sup>31</sup>. Esto tendrá que hacernos superar una cierta tendencia restauracionista que parece aflorar en algunos sectores eclesiales, ya que la historia va siendo siempre un nuevo *kairós*.

#### 4.2. Pedagogía de la santidad

Por último, se insiste “en la necesidad de una auténtica pedagogía de la santidad” (NMA 79a). Ésta debe presentarse como ideal posible y atractivo “en cada momento de la existencia personal” (*ib.*). “Es el momento de proponer de nuevo a todos, con convicción, este ‘alto grado’ de la vida cristiana ordinaria. La vida entera de la comunidad eclesial y de las familias cristianas debe ir en esta dirección” (NMI 31c). Junto con esta propuesta, y con la convicción de que es “por la acción del Espíritu” que “somos renovados a imagen de Jesús e incorporados a la vida de la Trinidad” (NMA 55), será necesario promover “un itinerario de formación permanente para la maduración de la fe” (NMA 79b), “una pedagogía de

31. Cf. R. FERRARA – C. GALLI (eds), *El tiempo y la historia: reflexiones interdisciplinarias*, Buenos Aires, Paulinas – Facultad de Teología UCA, 2001; C. GALLI, “Discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos”, en *Boletín OSAR* (sept. 2000) 24-29; M. GONZÁLEZ, “Teología de la historia desde la perspectiva argentina. La contribución de Lucio Gera y Rafael Tello”, en *Stromata* 58 (2002) 187-210. Desde una perspectiva bíblica, cf. A. ALBISTUR, “El Apocalipsis, interpretación profética de la historia”, en SAT, *La crisis argentina...*, 111-124; J. L. GERGOLET, “La interpretación de los signos de los tiempos: Subsidio para la lectura de la crisis argentina. Un estudio de Lc 12,54-59”, en SAT, *o.c.*, 97-110; D. NANNINI, “El exilio de Judá. Aportes para una lectura teológica de la crisis”, en SAT, *o.c.* 69-96; Y G. NAPOLE, “Reconstruir la comunidad. Aportes bíblicos para una lectura de nuestra realidad”, en SAT, *o.c.*, 125-136.

la santidad verdadera y propia, que sea capaz de adaptarse a los ritmos de cada persona” (NMI 31c). También como Iglesia en Argentina queremos “estar atentos a las situaciones y a los procesos de las personas y las comunidades” (NMA 79c), ya que esta formación permanente –que se nutre de la Palabra de Dios acogida y celebrada en la Liturgia– es a su vez un continuo “evangelizar siendo evangelizados” (LPNE 51; cf EN 13; 15).

Por eso, si bien “los principios morales han de ser siempre propuestos y defendidos con claridad” (NMA 79c), no se puede olvidar “que el crecimiento espiritual y el desarrollo de la conciencia moral son procesos graduales, generalmente lentos, en los que la gracia de Dios trabaja con la libertad débil del hombre, sin violentarla”. En ocasiones, la libertad es “una libertad llena de condicionamientos” que “pueden disminuir la responsabilidad de las acciones” (*ib.*, cf *Catecismo de la Iglesia Católica* [=CCE] 1735). Esto es válido, por ejemplo, para algunas situaciones que pueden presentarse hoy en relación a la familia (cf *Familiaris consortio* [=FC] 6; 9): “el creciente número de uniones de hecho, las nuevas parejas de divorciados y otros tipos de convivencia, requieren formas nuevas de acogida y atención pastoral” (NMA 41).<sup>32</sup>

Por otro lado, es preciso mantener la convicción de que pese a “tales condicionamientos, el Espíritu Santo quiere hacernos crecer en la gloriosa libertad de los hijos de Dios”, y que por eso “no podemos renunciar al deber de formar pacientemente las conciencias, de manera que las personas acepten la verdad y la ley de Dios en sus corazones, alcanzando así su liberación integral” (NMA 79d; cf FC 34; HV 19). Porque “la libertad del hombre, modelada sobre la de Dios, no sólo no es negada por su obediencia a la ley divina, sino que solamente mediante esta obediencia permanece en la verdad y es conforme a la dignidad del hombre” (VS 42; cf 3 y 5).<sup>33</sup>

32. En esta línea, por ejemplo, G. IRRAZÁBAL, “¿Relaciones prematrimoniales en ‘situaciones límite?’”, en *Teología* 83 (2004) 63-70.

33. En este sentido –continuando con el ejemplo anterior– cabe destacar que “por el sacramento del matrimonio, el varón y la mujer están llamados a vivir el misterio de la comunión y relación trinitaria”, y que “los hijos, fruto de esta relación, otorgan sentido de plenitud al proyecto matrimonial” (NMA 44), y son el primer campo de misión de los esposos” (NMA 97a). Cf. CEA, “La familia: imagen del amor de Dios”, en *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Buenos Aires* 452 (2004) 190-198.

## 5. Conclusión

La mediación criteriológica que acabamos de desarrollar a partir de *NMA IV* procura fortalecer en la Iglesia que peregrina en Argentina la dimensión espiritual, comunitaria y misionera de la pastoral ordinaria. Consideraciones como la organicidad, integralidad, participación y gradualidad parecerían querer impregnar transversalmente las acciones pastorales.

Para concluir, podríamos preguntarnos: ¿en qué sentido los criterios pastorales contribuyen a que nuestra sociedad argentina sea cada vez más diáfano reflejo de la comunión trinitaria? Es una pregunta que nos invita a una traducción *ad extra* del contenido criteriológico del documento. Si bien los criterios se orientan principalmente a un estilo pastoral que debe ser tenido en cuenta en la misma vida de nuestras comunidades eclesiales, es innegable que en ellos está implícito el anhelo de una irradiación que se proyecte –a través de las acciones del capítulo V y de su conveniente articulación en la vida de las Iglesias particulares y comunidades cristianas– en cada rincón de nuestra Patria, impregnándolo evangélicamente.

Desde una perspectiva sanamente secular, tal vez los criterios podrían reexpresarse –en consideración a la presencia social de la Iglesia y bajo el auspicio del adagio calcedoniano de “sin mezcla ni confusión, sin separación ni división”– en cuatro modalidades convergentes que –sin equipararse estrictamente con los cuatro criterios pastorales del documento– contribuirían a una mística misionera de la Iglesia en Argentina, con mayor mordiente encarnatorio en una sociedad plural, y en diálogo con la necesaria mediación de las ciencias sociales. Los mismos podrían resumirse en lo siguiente: 1) empeñarnos en la recomposición del entramado social desde lo cotidiano y lo local (lo cual supondrá diálogo paciente, servicio generoso y esfuerzo articulado con otras instancias oficiales y de la sociedad civil); 2) contribuir solidariamente a una elevación hacia lo mejor de nosotros mismos como nación, desde nuestra riqueza humana, cultural y religiosa, y particularmente en lo atinente a los ámbitos dirigenciales (principalmente político, económico, social y religioso); 3) propiciar una mayor valoración objetiva e integración fecunda de las diferencias (de género, políticas, culturales y religiosas) mediante la responsable participación ciudadana de todas/os; y 4) sin olvidarnos de lo inmediato y urgente, apostar las mejores energías a proyectos de desarrollo integrales a mediano y largo plazo, que consideren seriamente factores ético-culturales (especialmente en la familia, el sistema educativo, la organi-

zación social y la administración de justicia), como así también lo concierne a una sabia y conveniente integración regional e internacional.

Estas cuatro propuestas criteriológicas estarían respondiendo plenamente al espíritu del *Diálogo argentino*<sup>34</sup> y de la *reforma constitucional* de 1994. Irían en la línea propositiva de los últimos pronunciamientos de la CEA,<sup>35</sup> y considerarían las dificultades más profundas existentes en nuestro *ethos* argentino.<sup>36</sup>

GERARDO DANIEL RAMOS

01/08/04

34. Por ejemplo, a los *Consensos básicos para Construir la transición* (febrero 2002) y a las *Bases para la reforma* (julio 2002).

35. Por ejemplo, J. C. SCANNONE, “Hoy la patria requiere...”, 47-56.

36. Por ejemplo, C. GIAQUINTA, “La situación de la Patria...”, 208-214.

**1. INAUGURACIÓN DEL AÑO ACADÉMICO**

El 8 de marzo se dio inicio al ciclo lectivo de 2004 con una celebración eucarística en la Parroquia de la Inmaculada Concepción de Villa Devoto. La ceremonia fue presidida por Mons. Dr. Mario Poli, obispo auxiliar de Buenos Aires y profesor de nuestra Facultad. Posteriormente en el Aula Magna tuvo lugar el Acto Académico, en el cual el Sr. Decano de la Facultad, Pbro. Dr. Carlos M. Galli, y el Sr. Vicedecano, Pbro. Dr. Víctor M. Fernández, expusieron sobre la marcha y los objetivos de la Facultad para el presente año. El discurso inaugural del Decano fue publicado en *Teología* 85 (2004) 137-157.

**2. COLACIÓN DE GRADOS DE LA UNIVERSIDAD**

El 7 de julio se realizó la cuadragésima segunda Colación de Grados Académicos de la Universidad presidida por Su Emcia. Rvma. el Sr. Cardenal Jorge Mario Bergoglio S.I. Gran Canciller de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Nuestros alumnos Ricardo Daniel Aloé, María Laura Sánchez y César Alberto Femia recibieron el Diploma de Honor y Andrea Silvina Hojman la Medalla de Oro, siendo además el mejor Promedio de la Universidad. En el Auditorio San Agustín, nuestra egresada expresó en su discurso que “como mujeres y varones, laicos en la gran mayoría, desde nuestras distintas disciplinas y ciencias, queremos servir al Reino de la Fraternidad, de la Justicia, de la Paz”

**3. COLACIÓN DE GRADOS DE LA FACULTAD**

Iniciando una nueva vinculación con los graduados, el primero de octubre, fiesta de Teresa del Niño Jesús, se llevó a cabo en el Semi-

1. Confeccionada por Pablo René Etchebehere

nario Metropolitano de Villa Devoto, la primera colación de grados de nuestra Facultad. El acto fue presidido por el Vicerrector de la UCA, Lic. Ernesto Parselis y el Decano de la Facultad, Pbro. Dr. Carlos M. Galli, contando también con la presencia del Rector del Seminario, Pbro. Lic. Daniel Fernández. Fueron convocados los egresados del Bachillerato, Profesorado, Licenciatura y Doctorado a partir del año 2000. En el acto tomaron la palabra, por los egresados del Bachillerato, Andrea Sánchez Ruiz; por los del Profesorado, María Laura Ribeiro y por la Licenciatura, Marcelo Siri. El Pbro. Lic. Gerardo Söding meditó sobre el papel del teólogo en la vida de la Iglesia y el Pbro. Dr. José C. Caamaño, en nombre de los doctores, bendijo los diplomas e insignias que fueron entregados a los egresados, luego del juramento y profesión de fe. El Sr. Decano finalizó la ceremonia enmarcando el acto dentro de los festejos por el nonagésimo aniversario de la Facultad.

#### 4. LICENCIADOS EN TEOLOGÍA

Obtuvieron el grado de Licenciado en Teología:

Claudio Roberto Bollini. Tesis: “La dimensión escatológica del cosmos en Ruiz de la Peña”. (Director: Pbro. Dr. Víctor Manuel Fernández).

Peter Michael Short. Tesis: “La contemporaneidad de Cristo en la Iglesia de comunión. Criterios de discernimiento del desarrollo de la Doctrina Moral”. (Director: Pbro. Dr. Carlos Alberto Scarpioni).

Eugenio Celestino Langa. Tesis: “Divorcio e indisolubilidad. Un enfoque teológico moral”. (Director: Pbro. Dr. Fernando Ortega).

Daniel José Varayoud. Tesis: “Moralidad de las relaciones sexuales prematrimoniales en Marciano Vidal”. (Director: Pbro. Dr. Gustavo Irrazábal).

Graciela Alcira Dibo. Tesis: “Epifanía de Dios en las fronteras humanas en Mc. 5,1-20. Exégesis histórico crítica y acercamiento desde la antropología cultural”. (Director: Mons. Lic. Luis Heriberto Rivas).

Fernando Juan Lardizábal. Tesis: “La relación que tiene el hombre –y por él, el mundo- con Jesucristo mediador y redentor en “La

esencia del cristianismo” de Romano Guardini. (Director: Mons. Dr. Lucio Gera).

Verónica Figueroa Clérico. Tesis: “Los ministerios al servicio de la comunión en la eclesiología de J.M. Tillard”. (Director: R.P. Dr. Jorge Alejandro Scampini)

#### 5. DOCTOR EN TEOLOGÍA

Luis Oscar Liberti. Tesis: “Mons. Enrique Angelelli, intérprete teológico pastoral del Concilio Vaticano II y de los documentos finales de Medellín, pastor que evangeliza promoviendo al hombre integralmente”. (Director Mons. Dr. José Ángel Rovai) El tribunal estuvo compuesto por: Mons. Dr. Nelson Dellafferrera; R.P. Dr. Jorge Seibold S.I.; Mons. Dr. Lucio Gera y el Decano de la Facultad Pbro. Dr. Carlos M. Galli. Defendida el 12 de agosto de 2004.

#### 6. ORDENACIÓN

El 11 de octubre fue ordenado Obispo de San Rafael (Mendoza), nuestro profesor Mons. Dr. Eduardo María Taussig.

#### 7. VIDA ACADÉMICA

##### *Promoción e incorporación de profesores*

Se incorporaron a nuestro claustro los siguientes profesores: Dr. Alberto G. Bochaty; Dr. José C. Caamaño; Prof. María M. Israel; Dr. Angel Kreiman-Brill.

Fueron promocionados a la categoría de Ordinario Titular: Dr. Gustavo E. Podestá, Dr. Osvaldo D. Santagada, Dr. Pablo Sudar, Dr. Carlos M. Galli, Dr. Fernando J. Ortega y Dr. Víctor M. Fernández; a la categoría de Extraordinario Titular: Dr. Luis M. Balaña, Dr. Aldo A. Ranieri, Dr. Fernando Gil, Dra. Virginia R. Azcuy y Dr. Joaquín L. Migliore; y a la categoría de Interino Adjunto: Lic. Gerardo Söding.

La Universidad nombró a Mons. Dr. Eduardo Briancesco como Profesor Emérito y a Mons. Lic. Jorge Biturro como Profesor Consulto.

### Investigación

Dentro del marco del “*Instituto de Investigaciones Teológicas*” (ININTE), destacamos las investigaciones que realizaron los profesores con “dedicación a tiempo completo” de nuestra Facultad, durante el año académico 2004.

Ricardo A. Ferrara, ha investigado y completado su libro sobre *El Misterio de Dios, correspondencias y paradojas*, en orden a su inminente publicación en Ediciones Sígueme (Salamanca). En la revista *Teología* (85) publicó el artículo *La integración de la filosofía en la teología sistemática*.

Luis H. Rivas, ha publicado: *Un paralelismo concéntrico en Gal 2, 15-17 en: Búsquedas y Señales. Estudios en Biblia, Teología, Historia y Ecumenismo en homenaje a Ricardo Pietrantonio, Lumen/Isedet, 107-114; La integración de la exégesis en la reflexión teológica, en Teología 84 (2004) 117-134; Justicia y amor. Fundamentos bíblicos, en Revista Bíblica 65 (2004/1-2) 3-28. Su investigación se concentra en la elaboración del Comentario al Evangelio de san Juan, de próxima publicación en editorial San Benito.*

Juan G. Durán, con la publicación ya mencionada de Estanislao Zeballos. Además está investigando y preparando las siguientes publicaciones: *Zeballos y Namuncurá. El Archivo del Cacicazgo de Salinas Grandes (420 pp.)*. *Frontera, Indios, Soldados y Cautivos. Historias Guardadas en el Archivo de Salinas Grandes (780 pp.)*

Luis M. Balaña, cuya investigación en curso es: *Un paradigma de síntesis transcultural: la ascunción por Sto. Tomás de la teoría de la participación*.

### Publicaciones

Como fruto de la investigación en diálogo de los docentes de la Facultad, destacamos la publicación, en editorial San Pablo, de la obra “*La Nación que queremos*”, que ha tenido muy buena repercusión.

Además, está en prensa un libro de *actualización bíblica* (Edit. San Benito), y en armado una obra colectiva sobre *Teología y espiritua-*

*lidad. La dimensión espiritual de las disciplinas teológicas* (Edit. San Pablo).

Como colaboración con la profundización y difusión del documento *Navega Mar Adentro*, se está preparando también una obra que será publicada por la Oficina del libro de la CEA, titulada: “*Comentario a Navega Mar Adentro*”.

### Fallecimiento

El 4 de julio falleció el R.P. Enzo Giustozzi F.D.P., quien era profesor de nuestra Facultad desde el año 1993 y en el año 2003 había sido promovido a profesor Interino Titular de la Cátedra de Sagrada Escritura III.

## 8. ACTIVIDADES DE NUESTROS PROFESORES

### Presentaciones de libros

En el marco de la 30° Feria del Libro, la Facultad de Teología organizó un panel integrado por la Dra. Cecilia Avenatti de Palumbo, Mons. Dr. Eduardo Briancesco y el Lic. José María Poirier, coordinado por el Pbro. Dr. Víctor Fernández, en el cual se presentaron dos libros *La fiesta del pensar* y *Letra y espíritu*. Estas obras recogen aportes de varios autores interesados en el encuentro de la fe con el mundo de la cultura y con la literatura.

Dentro de la exposición “*Ecos históricos de la Patagonia*”, Mons. Dr. Juan Guillermo Durán presentó la obra *Episodios en los Territorios del Sur (1879)*, un inédito de Estanislao S. Zeballos, de la cual fue su editor y enriqueció con notas y un estudio preliminar. Presentó al autor el Pbro. Dr. Víctor M. Fernández, y comentaron la obra el Dr. Jorge Rojas Lagarde, quien ubicó a Zeballos en su tiempo histórico; el Dr. José Alberto Decotto y la Lic. Adela Rojas. Cerró el acto el Maestro Atilio Reynoso, interpretando piezas musicales de la segunda mitad del siglo XIX

### Nombramiento

Mons. Dr. Ricardo Ferrara, quien fuera Decano de nuestra Facultad, fue nombrado miembro de la Comisión Teológica Internacional. Pro-

esor ordinario titular desde 1957, especialista en teología dogmática y filosofía de la religión, es el segundo argentino que participa en la Comisión. Anteriormente había sido miembro Mons. Dr. Lucio Gera, también Decano y profesor de la Facultad.

Mons. Ferrara es, también, socio correspondiente de la Pontificia Academia “Santo Tomás de Aquino” por el período 2002-2011.

## 9. CURSOS

### *Curso abierto*

Durante los meses de abril a junio tuvo lugar, en la sede de la Facultad, el Curso Abierto de Reflexión de Teología Pastoral, con el tema: *La alegría de creer y evangelizar en comunión solidaria. De “Navega Mar Adentro” a “Denles ustedes de comer”*.

El programa fue el siguiente:

*Sentido y claves de interpretación y de aplicación de “Navega Mar Adentro”*. Pbro. Dr. Víctor Fernández

*El Espíritu que nos anima. NMA 1, 3-20*. Lic. Josefina Llach A.C.I.

*Los desafíos que nos cuestionan. NMA 2, 21-48*. R.P. Dr. Gerardo Ramos S.C.J.

*El mensaje que queremos anunciar. NMA 3, 49-68*. El Pbro. Dr. Carlos M. Galli

*Los grandes criterios que nos orientan. NMA 4, 69-79*. Pbro. Lic. Pablo Etchepareborda

*La Eucaristía que convoca a la comunión solidaria y la responsabilidad ciudadana. NMA 5, 80-97 y Denles ustedes de comer, 1-14 y 57-81*. R. P. Dr. Leonardo Cappelluti S.C.I.

### *Seminarios intercátedras*

Desde 1996 se siguen realizando en nuestra Facultad estos seminarios cuya finalidad es lograr una “investigación en diálogo”.

En el primer cuatrimestre, el seminario tuvo como eje la integración de los contenidos del plan de estudios. Los temas y expositores fueron:

*La experiencia como punto de partida del diálogo interdisciplinar a cargo del Pbro. Dr. Fernando Ortega.*

*Interdisciplina, transversalidad e integración de contenidos en nuestra Facultad* fue el tema tratado por la Dra. Virginia Azcuay.

*La integración de la exégesis en la reflexión teológica y en el desarrollo especulativo de nuestros cursos*. Mons. Lic. Luis H. Rivas.

Concluyó el seminario con la exposición de Mons. Dr. Ricardo Ferrara con el tema *La integración de la filosofía en la teología especulativa*. Además, los profesores trabajaron por grupos y realizaron debates sobre diversas cuestiones relacionadas con el plan de estudios y su articulación interna.

El segundo seminario intercátedras tuvo como objetivo iluminar el debate de algunos temas centrales a la teología en diálogo, recogiendo la experiencia y los conocimientos de algunos de nuestros profesores de mayor trayectoria.

*La teología en diálogo ecuménico e interreligioso*. Exposición de Mons. Dr. Osvaldo Santagada y fueron panelistas al R.P. Dr. Jorge Scampini O.P. y al Pbro. Dr. Víctor Fernández.

*La teología en diálogo con la cultura*. Exposición a cargo de Mons. Dr. Eduardo Briancesco y el panelista fue el Pbro. Dr. Pablo Sudar

*La teología en diálogo con las ciencias*. Exposición de Mons. Dr. Gustavo Podestá y fueron sus panelistas el Pbro. Dr. Alejandro Llorente y el R.P. Gabriel Nápole O.P.

*La teología en diálogo con los procesos históricos y la vida de las personas*. Exposición a cargo de Mons. Lucio Gera y sus panelistas fueron Mons. Dr. Guillermo Durán y el Pbro. Dr. Carlos Galli.

*La teología en diálogo con la filosofía*. Exposición de Mons. Dr. Ricardo Ferrara y contó como panelista a la Dra. Alcira Sodor.

### *Jornadas*

El 18 de agosto se llevó a cabo en nuestra Facultad una Jornada estudiantil, la cual tuvo como expositor a Mons. Dr. Leonardo Cappelluti S.C.J. con el tema “Dimensión comunitaria y social de la eucaristía”, comentando el texto preparatorio para el Congreso Eucarístico celebrado en Corrientes bajo el lema “Denles ustedes de comer”. Además los alumnos trabajaron por grupos comentando diversos aspectos y aplicaciones de esta misma cuestión. A continuación se celebró la Eucaristía y se compartió un almuerzo a la canasta con comidas típicas de las regiones de origen de los alumnos.

Del 13 al 15 de septiembre tuvo lugar las *VIII Jornadas de Historia de la Iglesia*, organizadas por la cátedra de Historia de la Iglesia de nuestra Facultad a cargo de Mons. Dr. Guillermo Durán y en colaboración con el Instituto Geográfico Político Patagónico. El tema fue *La evangelización de la Patagonia y sus presupuestos históricos-culturales. Una visión interdisciplinar*.

El programa fue el siguiente:

Abrió las jornadas el director del Departamento de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología, Mons. Dr. Juan Guillermo Durán con el tema *La Historia de la Iglesia en diálogo interdisciplinar*. A continuación, el Lic. Alex H. Vallega expuso sobre *El escenario geográfico en el que se desarrolló el hombre patagónico*. Siguió la exposición titulada *Patagonia: final del largo viaje del hombre arcaico* a cargo del Prof. Juan Bautista Baillinou. El Dr. Pedro Navarro Floria habló sobre *La Patagonia como Frontera, 1520-1885*. El día martes las exposiciones estuvieron a cargo del Prof. Clemente Dumrauf sobre *La política poblacional de los Territorios Nacionales de la Patagonia*; el Lic. Jorge Fiori y el Prof. Raúl Silva se refirieron a *Folklore y expresiones artísticas: Los caminos sonoros de la Patagonia*. Por la tarde se pudo apreciar el documental “*Terre Magellaniche. La Patagonia y la Tierra del Fuego entre 1915 y 1930*” del padre Alberto María De Agostini SDB. La Dra. María Andrea Nicoletti expuso sobre *La Patagonia como tierra de misión, del siglo XVII a mediados del XX*, y cerró la jornada el Pbro. Lic. Marcos Vanzini con su trabajo *El plan evangelizador de Don Bosco según “Las memorias de las misiones de la Patagonia del R.P. Bernardo Vacchina SDB*. Las jornadas culminaron con trabajos en comisión y una puesta en común de las conclusiones.

En el Pabellón de las Bellas Artes, y en marco de las Jornadas se realizó la exposición “*Ecos históricos de la Patagonia*”.

Organizadas por la Facultad de Filosofía y Letras y la Facultad de Teología y auspiciadas por el Instituto para la Integración del Saber se realizaron las *II° Jornadas “Diálogo entre Literatura, Estética y Teología”* con el tema *El Teatro*, que fueron declaradas de Interés Cultural de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (Declaración 266/2004).

Desde el 19 al 21 de octubre, participantes extranjeros, de las facultades organizadoras y de otros centros universitarios del país, intercambiar

biaron sus perspectivas sobre el tema central, organizándose en cinco grandes ejes: *Teatro y Teología; Teatro y Filosofía; Teatro y Literatura; Teatro y Artes vinculadas y Teatro y otras Ciencias vinculadas*.

Las exposiciones centrales fueron las siguientes:

*Dionisios, Hollywood o el Padre. Buscando al escritor del drama*. A cargo del Pbro. Dr. Lucio Florio.

*El teatro, miseria y plenitud del diálogo*. Por el Dr. Javier González.

*El “misterio” de Elche, patrimonio cultural de la Humanidad*. Por la Dra. Sofía Carrizo Rueda.

*Hierofantas escénicas. Figuraciones del teatro sagrado en el siglo XX*. A cargo del Lic. Jorge Dubatti.

*Lo trágico en el pensar contemporáneo o qué hacer con las “flores del mal”*. Exposición de la Lic. Gabriela Rebok.

Además de un Acto musical y una obra teatral, cerró las Jornadas un panel con el tema “*¿Para qué el teatro hoy?*”. El panel estuvo integrado por el Dr. Eduardo Briancesco, Dr. Jorge Fernández, Lic. Jorge Dubatti, Sr. Ricardo Monti, Sra. Celina González del Solar, Sra. Berta Gagliano.

#### Encuentros

La Sociedad Argentina de Teología (SAT), la Organización de Seminarios de la Argentina (OSAR) y la Cátedra de Pastoral de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina (UCA), organizaron el 11 y 12 de octubre el X° Encuentro de Teología Pastoral, para reflexionar sobre *Un estilo evangelizador común en el nuevo milenio. Análisis y profundización de los criterios pastorales de Navega mar adentro (NMA)*. Destacamos las siguientes actividades:

Exposición del R.P. Gerardo Ramos S.C.J. con el tema *Navega Mar adentro en el reciente itinerario teológico pastoral argentino*.

Luego, *¿Una nueva etapa evangelizadora en un nuevo modelo eclesial?* Los panelistas fueron el Pbro. Dr. Marcelo González y la Hna Lic. Cristina De Piero C.D.M.

El Pbro. Lic. Pablo M. Etchepareborda trató el tema *Un estilo evangelizador para la Argentina del tercer milenio*.

Exposición a cargo del Pbro. Jorge E. Scheinig con el título *En búsqueda de una pastoral mística*.

## 10. SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA

1. Del 19 al 22 de julio se realizó en la Falda (Córdoba) la XXIII Semana Argentina de Teología, la cual lo hizo bajo el tema: *Gratuidad, justicia, reciprocidad. Dimensiones de una teología del don*.

Entre las diferentes actividades resaltamos las siguientes:

Panel bíblico: *las Raíces bíblicas de una teología del don a partir de temas y textos del AT y NT*: Mons. Lic. Luis Rivas; Lic. Damián Nannini; Lic. José Luis Gergolet.

Ponencia filosófica con el tema *Gratuidad*: R.P. Paul Gilbert S.I. profesor de la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma).

Ponencia: *Don y Gratuidad en Dios y en el hombre*: Pbro. Dr. Alberto Sanguinetti Montero, profesor de la Facultad de Teología de Montevideo (Uruguay); comentado por el Pbro. Dr. Carlos Schickendantz y por el Pbro. Dr. Víctor M. Fernández.

Panel Interdisciplinar: *Por una cultura de la gratuidad, la justicia y la reciprocidad. Aspectos sicosociales, socioeconómicos y eticopolítico*: Dra Alicia Zanotti de Savanti (UCA/Sicología. Buenos Aires); Dr. Pablo Guerra (Universidad de la República de Montevideo. Uruguay); Pbro. Dr. Gustavo Irrazabal (UCA/Teología. Buenos Aires)

Como es habitual en estas jornadas se realizaron encuentros de intercambios, reuniones por áreas y exposiciones libres.

2. Desde el 27 al 29 de agosto tuvo lugar en Centro Loyola del Colegio Máximo de la Compañía de Jesús en San Miguel, el IV° Encuentro teológico del Conosur bajo el lema *Teología y región: panoramas, reflexión, métodos y desafíos*. Abrió el encuentro un panel integrado por el Lic. Juan C. Herrera, el Dr. Félix Peña y el Lic. José Paradiso sobre el tema: *Panorama sobre la situación de la región y del MERCOSUR*. Siguió al panel un diálogo abierto con Pedro Trigo S.I. sobre *La teología latinoamericana hoy*. Cerró la jornada la ponencia del Pbro. Dr. Carlos Galli sobre *Reflexión teológica sobre la comunidad regional de naciones en el Cono Sur de América*. El R.P. Dr. Pedro Rubens S.I. (Brasil) expuso sobre *El método teológico ante las experiencias religiosas y socioculturales de la región*. Seguidamente el Pbro. Dr. Armando Levoratti (Argentina) brindó un panorama sobre *Los estudios bíblicos en nuestra región y en el área*

*iberoamericana. Panorama y testimonio*. Otra visión abarcadora la brindó el R.P. Dr. Eduardo Silva Arévalo S.I. (Chile), con *La teología fundamental en Chile con apertura al Conosur*. Entre las varias comunicaciones, destacamos la del R.P. Dr. Juan Carlos Scannone S.I. (Argentina), que expuso sobre *“Panorama reciente de la filosofía y la teología latinoamericanas de la Liberación”*. El último día los representantes de las distintas sociedades, facultades e institutos teológicos de seis países decidieron realizar el V° Encuentro en el 2006 y constituir una red de institutos teológicos de la región, cuya secretaría se confió a la S.A.T.

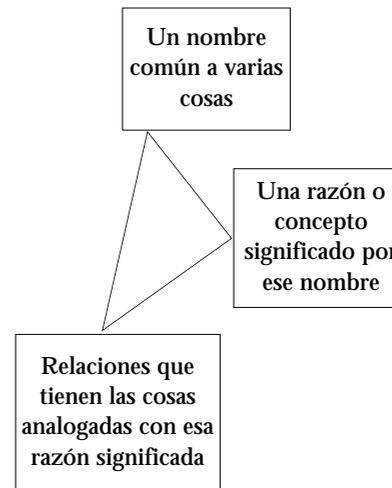
## 11. BIBLIOTECA

La Biblioteca prosigue con su tarea de informatización del material y con la incorporación de versiones electrónicas de las principales publicaciones periódicas (e-journals). Pese al alto costo de las obras, la Facultad ha hecho el esfuerzo para continuar con la adquisición de las grandes colecciones de nuestra biblioteca, como por ejemplo: *Études bibliques, Cahiers de la Revue Biblique, Cogitatio Fidei, Lectio Divina, Corpus Christianorum, Sources Chrétiennes*, como también de las ediciones críticas de los principales teólogos medievales y modernos. Por otra parte y gracias a la colaboración de personal contratado estamos ingresando la valiosa biblioteca de Manuel Trevijano Etcheverría, especializada en bioética y filosofía de las ciencias.

El personal de Biblioteca participó de la primera Jornada de Conservación de Bibliotecas organizada por la Biblioteca Central de UCA y que convocó a Susana Meden, especialista en la materia.

MAURICIO BEUCHOT, *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*. México, Herder, 2004, 191 pp.

Esta obra intenta servir como introducción a la hermenéutica, dice el A. en la Introducción, una hermenéutica vertebrada en la analogía. Ésta articula:



No nos adentramos en el recorrido histórico que realiza ni en la formalización de la analogía en términos de lógica matemática, sino más bien en sus aplicaciones. Sin ella, la justicia, por ejemplo,

deja de ser justicia, pretender que sea unívoca es vano, y si es equívoca no es justicia, porque el bien común es análogo, proporcional, tiene que dar cuenta de las diferencias de individuos y grupos. (24)

Desde aquí dialoga Mauricio Beuchot con un arco de pensadores, que tiene en un extremo la deconstrucción y en el otro la pretensión matematizante de univocidad.

En vez de anatematizar la deconstrucción, Mauricio Beuchot la comprende como protección de la diferencia.

Mauricio Beuchot piensa que después del giro lingüístico hubo un giro hermenéutico y pragmático, inspirados en C. S. Peirce y Wittgenstein.

Aborda luego la hermenéutica, si es una ciencia o un arte, y la pregunta: ¿qué es un texto?, que circunscribe a tres clases: los escritos, los hablados y los actuados.

Continúan las preguntas: ¿qué es interpretar? ¿qué es comprender?

Para Mauricio Beuchot la prueba de fuego de la hermenéutica es la interpretación de un texto simbólico.

Uniendo ambas perspectivas, el A. presenta su hermenéutica analógica, que pretende radicalizar la hermenéutica metafórica de Ricoeur incorporando la metonimia. (76)

En los modos de discurso dialogal, no apodíctico, sino tópico y retórico, es donde más se usa la analogía. (40)

Más adelante intenta Beuchot “relacionar los conceptos de analogía e iconicidad; pues tengo la convicción de que, partiendo de la semiótica, podemos acceder a una teoría de la interpretación, tanto pragmática como hermenéutica, de índole icónica, que enriquezca y afiance la interpretación analógica, de modo que pase a ser analógico-icónica. En efecto, ya que la semiótica es la teoría general del signo, o del acontecimiento signico, y ya que en éste el aspecto más importante es la interpretación pues sin una adecuada interpretación el significado se nos pierde, la parte más delicada será la que más tenga que ver con ella, esto es, la pragmática, la cual en el fondo busca lo mismo que la hermenéutica” (76). Con M. Dascal, Beuchot afirma la semejanza entre hermenéutica y pragmática, aunque la última, por sus raíces en la Filosofía Analítica, tiene una tendencia más centrada en el objeto. Una y otra apuntan, no al significado en sí, sino al significado del hablante.

Iconicidad, concepto tomado de Peirce, es la representación analógica de una cosa en base a sus cualidades. Para él, “un signo es un representante o representamen que designa un objeto para un intérprete, en el que suscita un interpretante, esto es, suscita un nuevo signo en la mente del intérprete” (78)

Peirce distingue los signos en: ícono, índice y símbolo. Éste se basa en una relación atribuida o arbitraria con el significado, como sucede en el lenguaje. El ícono, en cambio, está basado en una cualidad del objeto, como una pintura designa lo pintado, claro que con intervención del pintor. El índice, por fin, apunta a cómo se da la presencia del significado.

Aplicando esto a la hermenéutica, podemos decir que interpretar un texto es lograr un ícono en nosotros, y lograrlo analógicamente, poniendo en relación la parte con el todo.

El capítulo dedicado a heurística se vale de la noción de abducción de Peirce: es una intuición; no procede por inferencia sino que es anterior a ella. Es metonimia en cuanto pasa de los efectos a las causas, pero busca innovar. ¿Qué servicio puede prestarle la heurística a la hermenéutica? El acto interpretativo tiene como previa una pregunta acerca del significado del texto. Se desarrolla elaborando

una hipótesis de interpretación; busca alcanzar la sutileza, es decir, la capacidad de articular varios sentidos del texto y sus contextos, pero es capaz de encontrar (*heurisko*) lo original y gozar de ello.

Intenta luego Beuchot recuperar la articulación de la retórica con la hermenéutica. “La retórica ha tenido como propia la elocución, y eso parece referirse a lo que ahora se llama lo ilocucionario y lo perlocucionario. Lo máximamente perlocutivo sería la palabra de Dios: diciendo, hace. Pero la performatividad de la palabra humana depende de su ilocutividad, de su fuerza ilocutiva.”

El libro concluye con una reflexión sobre la hermenéutica analógica como instrumento del humanismo, aunque me parece que lo más valioso es la mirada al símbolo: “el concepto de ser es una especie de símbolo...Al ser análogo, tiene sus oscuridades...Es un concepto, como se veía en el barroco, con claroscuros. Pero eso es suficiente. La poca luz que arroja basta para conocer, aun sea de manera incompleta y casi indirecta, el ser, la realidad, el fundamento.” (147)

Si *in medio stat virtus*, no se trata de un medio de tibieza, sino el del arquero que da en el blanco. Nos valem del ícono aristotélico para expresar nuestra valoración del libro.

LUIS M. BALIÑA

---

CECILIA AVENATTI DE PALUMBO, *La literatura en la Estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2002, 368 pp.

---

La lectura de una obra como la de Cecilia Avenatti de Palumbo para alguien que se dedica a la teología no deja de provocar un gran placer y de sugerir múltiples vías de reflexión. Por lo pronto, nos sitúa en la grata posición de escuchar a un von Balthasar más articulado en su propio lenguaje que lo que habitualmente solemos leer o incluso enseñar desde la teología. Es un von Balthasar que se expresa primordialmente a partir de la literatura y no desde las puras categorías teológico-filosóficas. Encontramos al teólogo suizo comunicándose desde las formas literarias, e integrando la tradición de la gran filosofía y teología de occidente pero sin someterse totalmente al sin duda imprescindible lenguaje técnico del quehacer teológico.

Por otra parte, la obra de Avenatti nos exige tomar conciencia del ámbito poético y literario en la tarea de pensar y expresar el misterio del Dios revelado. Ciertamente, la tradición teológica supo utilizar el lenguaje poético y metafó-

rico como vehículo para el pensamiento sobre las cosas divinas: basta pensar en Gregorio de Nissa, Orígenes, Agustín, entre otros tantos. Naturalmente que, si se quiere ser más radical, es preciso remontarse al tejido literario de las mismas Escrituras, lo que ha hecho de varios de los libros de la Biblia parte del canon de la literatura de todos los tiempos. En otras palabras: la revelación y la tradición teológica en su estela han utilizado profusamente el lenguaje literario como instrumento expresivo. Habría que decir algo más contundente aún, y es que la apelación a la precisión y al carácter abstracto del pensamiento filosófico constituye un segundo momento en la comprensión de la revelación. Sólo un ejemplo: las elaboraciones teológicas sobre la providencia descansan sobre imágenes tan simples y elocuentes como la del pastor del salmo 23 o del evangelio de Juan, o sobre la referencia a las aves del cielo y los lirios del campo (cfr. Mt 7, 25-30).

De todos modos, hasta aquí podríamos movernos en un terreno casi ingenuo, postulando que el lenguaje teológico inicial puede servirse de metáforas e imágenes, pero que en su nivel más desarrollado ha de contar necesariamente con la sólida infraestructura de las ideas claras y distintas de la filoso-

fia. Aquí es cuando ingresa la primera gran perturbación para el teólogo escolar: Avenatti, realizando una correcta hermenéutica de von Balthasar, nos dice que la literatura es un lugar teológico. Y esto le provoca no pocos problemas a quien tiene por quehacer la reflexión teológica sistemática, y que ya bastante padece la tiranía de los exégetas, los historiadores del dogma, los especialistas en patristica y los filósofos, quienes nunca quedan satisfechos con lo que concluye. Además, ¿hay que agregar la literatura?

Apareció la expresión sobre la que me gustaría que reflexionáramos para intentar desentrañar los problemas que nos suscita esta novedad. La palabra es: “lugar teológico”, y que en “La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar” constituye casi sus dos terceras partes (pp. 38 a 230, más referencias en la Introducción, XIX, y en las conclusiones, 344-346).

El tópico “lugares teológicos” tuvo su origen en la escuela de Salamanca del siglo XVI. Melchor Cano (*De locis theologis*, 1563) ha pasado como quien acuñara la expresión, aunque habría algunos precedentes. El contexto de aparición fue el de la confusión en la evaluación de las fuentes que había provocado la crisis de la Reforma: la defensa de la “sola Scriptura”

provocó en el catolicismo la necesidad no sólo de afirmar el valor de la Tradición como parte del mecanismo de comunicación de la Revelación en la historia, sino también la urgencia por ordenar las múltiples fuentes de un modo racional y coherente. Hoy se sabe muy bien que Lutero reaccionó ante un caos criteriológico presente en la Iglesia romana, en la que se equiparaba la Biblia con piedades locales o con normativas litúrgicas y canónicas absolutamente menores y temporales. Cano, entonces, elaboró el primer tratado de criteriología teológica, un intento por poner orden y jerarquía a las diversas realidades que mediaban entre la revelación y los creyentes. “Lugares teológicos” –como bien justifica Avenatti con el autorizado apoyo de Yves Congar– es un nombre que designa a las fuentes –escritas o no– que permiten un acceso a la revelación divina.

Ahora bien, junto a los lugares “propios” (SSEE, SSPP, Tradición apostólica, etc.), Cano incluye otros que él llama “lugares ajenos o extraños”, donde ubica: 1. La razón natural; 2. La autoridad de los filósofos; 3. La autoridad de los juristas; 4. La Historia y las tradiciones humanas.<sup>1</sup> Se trataría de reali-

1. Cf. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, LUIS, *Los caminos de la Teología. Historia del método teológico*, BAC, Madrid 1998, 136-140.

dades que no son directamente testimonios de la verdad revelada en sí, tal como lo son la liturgia, los Santos Padres, la vida de los santos, etc. Su valor radicaría en algo distinto siendo, sin embargo, sumamente importante.

Cano, en su época y con la tradición de la gran escolástica a cuestas, era consciente de que los grandes filósofos de la antigüedad habían prestado –a través de la utilización que de ellos hicieran los Padres, Alberto Magno y Tomás de Aquino– un servicio inestimable para la comprensión de la revelación.

Sin Platón y Aristóteles no se habría adquirido una intelección tan profunda del misterio trinitario o cristológico tal como la Escolástica del siglo XIII había desarrollado. Hay que recordar, asimismo, que ya existía una apreciación teológica sobre el tema a partir de la tradición teológica inaugurada por san Justino mediante la expresión “semillas del Verbo”. El pensamiento filosófico sería un lugar teológico, pues, por una doble razón: porque algo del Lógos revelado en la naturaleza ha sido captado por ella, pero también porque es un instrumento potenciador para la comprensión de la Revelación en sentido estricto. Durante el siglo XX ha habido una reelaboración del tema de los luga-

res teológicas.<sup>2</sup> Nuevas realidades han sido propuestas bajo esa categorización: la historia, la cultura, la ciencia, etc.

Supuesto esto, estamos en condición de preguntarnos abiertamente: la literatura, ¿puede ser considerada como un lugar teológico? Y si así fuera, ¿cómo pensarlo?

Obviamente, no se trata de equiparar al conjunto de las obras literarias de la cultura con las fuentes bíblicas y de la Tradición: si así hiciéramos, todo escrito poético o toda ficción pasaría a tomar carácter de sagrado. Ni siquiera es posible hacer eso reduciéndonos al conjunto de obras de la gran literatura.

Siguiendo a Cano, habría que ubicar la literatura entre los lugares teológicos “extraños”.

Cecilia Avenatti da un pie para una recta interpretación del fenómeno, cuando afirma que las expresiones poéticas son “precomprensiones humanas de la gloria divina” (XXII). Aquí sitúa el cam-

po propio de la literatura como “lugar desde dónde” es posible ingresar al misterio revelado, pudiendo entenderlo mejor. Textualmente: “En este libro, la teología podrá descubrir nuevas perspectivas para la comprensión del misterio de Dios...” (XXIII).

Naturalmente, para admitir esto hay que escapar de una visión de la teología como saber exclusivamente centrado en la verdad. Von Balthasar es insistentemente crítico de toda reducción racionalista de la teología, provenga de los gnosticismos, de la escolástica tardía o de los positivismo exegéticos o históricos: es necesario recuperar la dinámica propia del conocimiento humano que incluye el pasaje por la belleza, el bien y la verdad. Teológicamente, esto significa para Von Balthasar: la percepción de la gloria, la captación del teodrama y la aprehensión de la verdad de la revelación. Avenatti lo indica con la tríada “figura, drama, verdad”. Balthasar propone una “unidad sinfónica” entre la literatura, la estética y la teología. Se trata de una “unidad que procede de Cristo como figura de todas las figuras, quien asumió en sí la diversidad de las expresiones del pensamiento y del hacer humano” (341).

La literatura, entonces, no sería un agregado decorativo o una ilustración placentera de las conclu-

siones teológicas, sino un modo de ingreso extraordinariamente fecundo al contenido de la revelación que, sin la precomprensión de las grandes obras de arte, permanecería friamente distante. Así como el misterio trinitario fue interrogado mediante el instrumental platónico y aristotélico con extraordinarios resultados como Agustín, Buenaventura y Tomás de Aquino testimonian, también Dante, Calderón de la Barca y Péguy –para nombrar algunos de los examinados en la obra balthasariana– son operadores de una apertura hermenéutica sobre el misterio de Dios de insospechables consecuencias.

Sin embargo –y contra ello previene Avenatti– la literatura no ha de ser abordada como un “continente de temas”, sino que ha de ser respetada en su ser-forma, en su identidad expresiva (344). Citando una hermosa reflexión de Olegario González de Cardedal –quien prologa el libro–: “...como los teólogos y los poetas viven en colinas cercanas tienen que aprender a contemplar el propio misterio reflejado en el rostro del otro” (344).

Quisiera tomar un ejemplo del tratamiento que Cecilia Avenatti ha practicado, sin lo cual esto quedaría en mera teorización epistemológica sin corroboración en la realidad. Selecciono el tema de la

locura que, junto con el del payaso y el del idiota son estudiados en los ejemplos paradigmáticos de Cervantes, Rouault y Dos-toievsky.

En el capítulo 2 de la Sección IV (La literatura como gloria alienada) Avenatti presenta el tema de la gloria como “locura cristiana” (79ss.). Allí desarrolla el punto denominado “La gloria del *loco* en Cervantes” (81ss.). Abre con una cita de Von Balthasar:

“El cosmos de don Quijote, polifacético como toda auténtica creación humorística, permanece conscientemente abierto a interpretaciones múltiples. La luz cae sobre cada plano de forma diferente; pero hay una clara coordinación entre el plano inferior y el superior: el primero es involuntariamente ridículo y burlesco, en el segundo brilla la luz de la gracia que desciende desde la altura suprema de la revelación cristiana del amor, produciéndose una superación de todas las interpretaciones intermedias, incluso las eventualmente filosóficas: Don Quijote y Sancho Panza, como lo ideal y lo real, entre la trágica irrealidad de los ideales (Dulcinea del Toboso) y, en consecuencia, lo ilusorio de toda gran existencia humana” (cita en 81).

Según Balthasar, don Quijote padece un género especial de locura: todos se extrañan porque su ra-

2. Existen varios intentos de actualización del tópico “lugares teológicos”, con clasificaciones dispares. Como muestra, en lengua caste-llana, cf.: MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, LUIS, op. cit., esp. último capítulo; SCANNONE, JUAN CARLOS, “El acontecimiento, lugar teológico”, en Teología 23/24 (1974) 148-150; BERZOSA, RAÚL, *Hacer teología hoy. Retos, perspectivas, paradigmas*, San Pablo, Madrid 1994, 223-224. Cf. también: MARGIT ECKHOLT, “La cultura como nuevo lugar teológico” ([www.uia.mx/humanismocristiano/teologico](http://www.uia.mx/humanismocristiano/teologico))

zón sea tan necia y su locura tan cuerda (cfr. 82). El caballero “de la triste figura” lo es porque “pone al desnudo la ridícula razón de quienes lo miran, pero lo es también porque desnuda la necesidad de querer el hombre recorrer la distancia entre el hombre y Dios con la sola fuerza de su voluntad y de terminación”.

Asimismo, agrega el teólogo suizo con una evidente simpatía por el genio español, frente a la absolutización de la razón

“(…) el humor se convierte en una demostración existencial de la relación sempiterna entre idea y existencia: gracias al humor, se custodia y conserva la verdadera y cálida luz del ser y se rechaza la luz fría y falsa de una especulación absolutista y de la (consecuente) ironía disgregadora”.

A la locura se le asocia la simplicidad, propia de los niños (85). Lo dice Sancho Panza: “no sabe hacer mal a nadie, sino bien a todos, ni tiene malicia alguna: un niño le hará entender que es de noche en la mitad del día, y por esta sencillez le quiero como a las telas de mi corazón, y no me amaño a dejarle, por más disparates que haga” (Cervantes 1980, 671). Pero no es un santo, y el mismo Quijote lo reconoce. Comenta Von Balthasar:

“(…) don Quijote, es tanto mejor cristiano cuanto que subjetiva-

mente no tuvo pretensiones de santidad, y en cuanto que objetivamente sus ridículas empresas jamás podrán en ningún momento y desde ningún punto de vista contarse entre las empresas de Dios y de Jesucristo (...) Precisamente así, su existir se convierte en un símbolo permanente de la existencia cristiana y en un resplandor de la gloria de Dios” (1975b, 527s; 1988c, 171).

Concluye Avenatti:

“La simplicidad es, pues, la profundidad de la gracia que resplandece en lo ridículo de esta figura literaria, y por ello se convierte en expresión concreta del paradójico existir del cristiano” (86).

Al final del capítulo dedicado a Cervantes, Dostoievski y Rouault, destaca el análisis: “El loco, el idiota y el payaso son figuras en las que la deformidad es expresión de plenitud y totalidad, precisamente porque emergen de la profundidad del misterio cristiano. Desde estas figuras pueden ser interpretadas estéticamente todas las desfiguras del expresionismo, del fauvismo, del surrealismo y del cubismo. Desde esta perspectiva cristológica, la estética teológica de Balthasar asume “lo feo” como categoría estética” (95).

De este modo, Von Balthasar ha recuperado un maravilloso ingreso al ámbito de la fealdad de la

figura de Cristo –el fracasado, el ultrajado, el incomprendido, el crucificado– y de la misma figura de la Iglesia y los cristianos, que si son fieles experimentan el mismo destino figurativamente desprolijo, ridículo y aparentemente autista. La cristología, la eclesiología, la teología fundamental y la teología de la gracia pueden dejarse influir por esta policromía de imágenes y palabras que operan sobre la teología una suerte de focalización perceptiva que prepara para una más honda comprensión.

Nos parece que Von Balthasar ha aportado una novedad metodológica para la teología que está siendo calibrada y que lo será más probablemente en el futuro, incluso cuando varíen los parámetros literarios y el mismo libro tal como lo hemos conocido haya mutado en nuevas formas expresivas. La acusación de “estecismo” lanzada sobre la obra de Von Balthasar está siendo olvidada, sobre todo con la aparición de trabajos como el que estamos comentando. Por el contrario, aparece cada vez más nítida la extrema fecundidad que la incorporación de la “figura” y el “drama” en el discurso teológico, están produciendo. Aún cuando sea difícil imaginar el modo cómo se irá entrelazando este entramado interdisciplinar, es claro que nuestro tiempo parece más

sensible para pensar el misterio de Dios con el recurso no sólo de la metafísica sino también de todos los universos labrados por el arte.

LUCIO FLORIO

---

ALFONSO NOVO CID-FUENTES, *Los misterios de la vida de Cristo en Ambrosio de Milán*; Santiago de Compostela, Collectanea Scientifica Compostellana n.12, Instituto Teológico Compostelano, 2003, 549 pp.

---

No es fácil para el estudiante de Teología, para el profesor o el investigador, encontrar compendiado en un solo volumen el pensamiento teológico de un autor; menos aún, encontrarlo dividido por temas y con los mismos textos originales; a no ser gastando mucho tiempo en una dura búsqueda de artículos de diccionarios o breves recopilaciones, que, a lo más, pueden hablar sobre algunos temas fundamentales y con poca profundidad.

Nuestro autor, “...se dedica a analizar uno a uno los misterios de la vida de Cristo” (p.42) en las obras de S. Ambrosio de Milán, no para realizar un trabajo de crítica textual o literaria, ni tampoco un

estudio sobre las fuentes del pensamiento ambrosiano; sino "...para trazar, a través de ellos, en la medida de lo posible, la línea teológica de su pensamiento" (p.41) y así insertarse en la corriente del llamado "retorno a las fuentes" que tantos frutos ha dado a la teología contemporánea.

Bien expresa el autor que, aunque "la Cristología nunca olvidó la teología de los misterios", sin embargo, esta reflexión "se fue arrinconando al campo de las meditaciones espirituales, desapareciendo prácticamente, o al menos confinándose a escolios, en los manuales" (p.42).

Para evitar esa postergación, el autor va desentrañando paciente los escritos ambrosianos, dedicando los doce primeros capítulos a los misterios cristológicos en particular, en este orden respectivamente: la encarnación; el nacimiento; los misterios de la infancia; el bautismo; las tentaciones; Cristo maestro; los milagros de Jesús; la transfiguración; los comienzos de la pasión; la crucifixión; muerte y sepultura; resurrección y gloria.

Los dos últimos capítulos (13 y 14) titulados: apuntes cristológicos y soteriológicos respectivamente; tienen un carácter sintético y reúnen de modo más específico los conceptos cristológicos y soterio-

lógicos desarrollados en los escritos del santo padre.

No buscan ser un resumen de todo lo anterior, sino que estos asuntos parecen requerir –en el decir del autor (cfr. p.44)– una dedicación más pormenorizada a las cuestiones fundamentales de la Cristología.

Es interesante en el capítulo *trece* el repaso de la antropología ambrosiana que hace antes de pasar al estudio de la humanidad de Cristo. El *catorce*, mucho más amplio, recorre temas sustanciales en la materia, como ser las teorías sobre la redención, el sacerdocio de Cristo, el sacrificio, la recapitulación, etc., terminando con unas interesantes conclusiones a modo de líneas principales de la soteriología ambrosiana.

Sin querer hacer una síntesis autorizada, me permito resaltar, a vuelo de pájaro, algunas ideas de cada uno de los otros capítulos.

En "*La Encarnación*", se destaca la tríada: "umbra-imago-veritas" (p.53 ss.), donde la sombra es el A.T., la imagen el NT, todavía provisorio, al igual que toda la revelación; y la verdad definitiva se da en la eternidad. También es muy interesante lo que llama "la evacuación" o vaciamiento soteriológico del Verbo (p.58 ss.), en la que se despoja de su apariencia gloriosa, aunque no de su poder y

divinidad, para colmarnos a todos en virtud de su misericordia. Tienen importancia en este capítulo todos los argumentos que esgrime contra los arrianos.

El *segundo capítulo*, sobre "El nacimiento de Cristo" destaca el valor soteriológico de las circunstancias previas a la natividad, desde la visitación a Isabel, que fue la "primera actuación pública" del Salvador, porque "nunca estuvo inactivo" (p.89); hasta el lugar, el tiempo, los personajes que rodearon su venida al mundo, etc.

El *tercero* continúa con "los misterios de la infancia", comenzando con los magos, cuya presencia "indica la universalidad de los dones de Dios" (p. 119), pasando por la circuncisión, la presentación en el templo, la presencia de Jesús entre los doctores de la Ley, la vida oculta. Termina haciendo una breve espiritualidad de la infancia, donde distingue entre "hacerse niños" y "hacerse como niños" (cfr. p. 148), y destaca la actitud de Cristo de asumir libremente "la indefensión" por nosotros (cfr. p. 147)

El tema del Bautismo de Jesús y todo lo que lo rodea (el Jordán, el agua, la voz del Padre, el Espíritu, etc.) es analizado minuciosamente en el *cuarto capítulo*; describiendo el Bautismo de Juan, explicando su sentido en comparación con el así llamado "bautismo de

fuego" (p. 160 ss.) al que da varias y curiosas interpretaciones. Es interesante también el tema de la ascensión representativa de toda la humanidad por parte de Cristo.

Luego pasará, en el *capítulo siguiente*, a las tentaciones de Jesús, haciendo el clásico paralelo con las tentaciones del paraíso y su aplicación a la vida cristiana. Lo original de Ambrosio en esta parte es su esquema de exposición de la soteriología como reparación "paso a paso" de la primera caída (cfr. p. 221 y ss.) y el reanudar la vieja tradición de la ignorancia del demonio acerca del misterio de la encarnación, que le sirve a Jesús como señuelo para engañarlo (cfr. p. 221). Vencido en esta ocasión, volverá para el "combate final" del Calvario (cfr. p. 247).

El *capítulo sexto* titulado "Cristo Maestro" nos habla de Cristo como revelador de Dios, resaltando el tema de la imagen (el hombre "a imagen" de Dios; Cristo "imagen" del Padre) (cfr. p.249). También habla sobre el discípulo cristiano al tratar el tema de la imitación y seguimiento de Cristo (cfr. p. 262 y ss.)

El *capítulo séptimo* estudia los milagros de Jesús, hablando sobre su sentido general, sobre Jesucristo, Dios y hombre, sujeto agente de los mismos; y luego sobre su sentido salvífico; deteniéndose en

especial en la resurrección de Lázaro (cfr. p.283)

El *capítulo octavo* nos hace contemplar el misterio de la Transfiguración, con las circunstancias, los personajes, el significado y otros detalles. En ella Cristo manifiesta: la condición inmaculada de su cuerpo, la gloria de la futura resurrección y la gloria de su divinidad (cfr. p. 299). Al comentar el silencio que Jesús pide a sus discípulos retoma el tema del “engaño al príncipe de este mundo” (p.304).

Los tres capítulos siguientes analizan los misterios dolorosos de la vida de Jesús: el *noveno* presenta los comienzos de la pasión: la última cena, la oración en el huerto, el prendimiento y juicio; donde destaca la ingratitud de los hombres para con el Salvador (cfr. p. 323). El *décimo*, se detiene en la crucifixión, con todos sus pormenores. Muy interesante es el simbolismo de la cruz que expone desde la p. 339 y luego el análisis de las clásicas siete palabras. El *undécimo* capítulo describe la muerte y sepultura de Cristo. Comienza hablando de la muerte y de la incorrupción de su cuerpo, luego explica la conmoción de la naturaleza, la sepultura, el descenso a los infiernos, etc.

Cierra el estudio de los misterios en el capítulo *doce*, con la resurrección y la gloria, ya que la re-

dención no finaliza con la muerte. El Salvador no sólo restaura la humanidad caída, sino que además se convierte en prototipo del hombre nuevo. Es interesante el apartado sobre la existencia y “actividad” del Cristo glorioso (cfr. p. 410 y ss.)

El libro tiene una breve conclusión que combina aspectos de la vida del santo, sus influencias (sobre todo de los padres capadocios y Orígenes), las luchas antiarrianas; etc.; con la Cristología que fue desarrollando.

Comprende también una bibliografía consultada que va desde la p.15 hasta la 37.

Lamento que en ninguna parte de la obra se da una reseña del autor que, por lo que se puede apreciar por su trabajo, ha hecho un esfuerzo gigantesco para desnudarnos el pensamiento del santo milanés.

Aunque son más de quinientas páginas medulosas, creo que son imperdibles para el profesor de Cristología e incluso para el pueblo fiel (si excluimos el latín de los textos y alguna terminología específica) que quiera profundizar en la vida de Cristo bebiendo de las fuentes patrísticas.

DARÍO DE FINA

---

JEAN-MARIE LUSTIGER, *La Promesa*, Madrid, Cristiandad, 2002, 282 pp.

---

“...pretender que existe una sustitución de una revelación por otra revelación diferente, es no entender nada del misterio de Cristo, es negar el don de Dios” (36)

Así recoge Jean-Marie Lustiger una certeza, que aparecía como una intuición en algunos grandes de fin del siglo XIX y comienzos del siglo XX, y que ha venido destellando en el mundo del diálogo judeocristiano de los últimos cuarenta años. La revelación del NT no viene a sustituir a la del AT, ni la Iglesia a Israel, ni el cristianismo al judaísmo.

Sin embargo, esto que para algunos es una certeza adquirida e inmovible y que se constituye en el punto de partida irrenunciable para cualquier diálogo judeocristiano, permanece aún como una afirmación cuestionable y sospechosa –cuando no censurable–, para tantas mentes y corazones, comunidades e iglesias.

Antes de presentar esta obra, nos parece necesario decir algunos pocos pero relevantes datos de su biografía. Jean-Marie Lustiger nació el 17 de septiembre de 1926 en el seno de una familia judía. Al ocupar las fuerzas alemanas la ciu-

dad de París, él fue enviado a Orléans al cuidado de una familia cristiana. En 1940 recibe el Bautismo. Sus padres son deportados y su madre es asesinada en Auschwitz. Ordenado sacerdote y hecho Obispo de la Iglesia católica en 1979. Recientemente sustituido de la sede del Arzobispado de París, en la que ejerciera su ministerio episcopal desde 1983.

El libro que presentamos consta de dos partes, diferentes en sus dimensiones, género, destinatarios, intención y momento histórico de su producción.

La primera parte es la desgrabación de las meditaciones de un retiro que Lustiger predica en 1979, a una comunidad de monjas contemplativas de Sainte Françoise Romaine, acerca del misterio de Israel. Con un estilo homilético y meditativo va recorriendo el Evangelio según san Mateo con total espontaneidad. Él mismo las reconoce como “unas charlas improvisadas sobre temas difíciles de hilvanar, sobre todo cuando uno se arranca las palabras del corazón y del espíritu, buscando la mejor manera de expresarlas.” (14) El comentario al Evangelio de Mateo aparece casi como una excusa para penetrar el tema del misterio de Israel y su relación con los cristianos.

En la segunda parte del libro, mucho más breve en extensión, se

nos presentan cuatro conferencias que ofreció, todas ante público judío. La primera en 1995 en la Universidad de Tel Aviv, y las tres siguientes en 2002, ante el Congreso Judío Europeo en París, el Congreso Judío Mundial en Bruselas y el Congreso Judío Norteamericano en Washington.

En el transcurso de la lectura, es indispensable tener presente a quién se dirige el autor. Algunas de sus expresiones ante destinatarios cristianos serían con toda razón mal interpretadas por oyentes judíos, y viceversa.

En las meditaciones de la primera parte de esta publicación se pueden destacar algunas afirmaciones centrales: 1) La relación entre la Iglesia e Israel no es de sustitución, sino que, en Cristo, la gracia y las promesas hechas a Israel, son participadas por los paganos. Para describir esta relación, el autor prefiere utilizar el binomio promesa-cumplimiento. Si se sostuviera la caducidad de la promesa, se negaría la misma fidelidad de Dios. Dios se ha unido a Israel en Alianza eterna y “lo que Dios unió no lo separe el hombre” (cf.26). Por lo demás, esta vinculación con el pueblo judío no es optativa para los cristianos, ya que “sólo se puede recibir el Espíritu de Jesús con la estricta condición de compartir la esperanza de Israel y de acceder a ella” (127) porque “el

misterio de Israel está en el centro de la fe cristiana.” (163). 2) En la misma línea, el Antiguo Testamento no es una colección de viejos y caducos documentos incapaces de interpelar el presente, ni siquiera el sustrato simbólico-cultural que es necesario conocer para una buena interpretación del Nuevo. “No es ni una instrucción, ni una preparación literaria, ni una compilación de temas y símbolos: es un camino verdadero, necesario y actual.” (129-130). Jesús mismo es cumplidor y amante de la Ley. La novedad no radica en una nueva ley, sino en el modo en que Jesús la interpreta –en consonancia con algunos movimientos del judaísmo de su tiempo– y en el modo en que la cumple. 3) El sufrimiento que Israel padece a lo largo de la historia a causa de su elección, forma parte del sufrimiento del Mesías. El mismo autor aclara en este punto que esto “sólo pueden decirlo, sólo pueden pensarlo los discípulos de Cristo en su plegaria frente al Crucificado” y no es lícito exigirlo a Israel. El crimen de deicidio con que se condenó al pueblo judío a lo largo de siglos de antisemitismo cristiano, se debería aplicar ahora a los cristianos que desconocen al pueblo judío, ya que negándolo niegan a Dios mismo, condenándolo condenan a Dios. “Porque en este caso, lo que se aplica a uno se aplica también al otro:

rechazo a Cristo como Él se da a conocer, odio a la Elección como Dios la realiza. Es el test de la mentira en la fidelidad hacia Dios. Es, pues, el pecado.” (96) Lo que la enseñanza del desprecio ha conseguido es invertir perversamente los roles y redistribuir la culpa según la voluntad del que cree que sabe, nombra, enseña. “Los pagano-cristianos mataron a los judíos con el pretexto de que éstos habían matado a Cristo; esto es una evidente blasfemia...” (98) Al apoderarse de Cristo separándolo de Israel, lo han paganizado, y así han terminado desconociendo al mismo Cristo que pretendían servir. Esto no es más que una forma de paganismo cristiano, una forma atroz de mentira pseudocristiana. 4) El autor procura sacar al antijudaísmo cristiano de la bolsa de discriminaciones en que lo hemos metido intentando librarnos de su culpa. “El antisemitismo cristiano aparece, no como problema particular de un racismo entre otros, sino verdaderamente como un pecado: un pecado cuya enormidad revela una profunda infidelidad a la gracia de Cristo (...) Rechazarlos constituye para los cristianos, lo quieran o no, una apropiación abusiva o blasfema de la Elección.” (207)

Al final del retiro, el autor confiesa una esperanza que guarda en su corazón, “que apenas me atrevo a pronunciar en voz alta, porque

puede parecer demasiado audaz.” (214) Se refiere a la posibilidad de un resurgimiento de una iglesia judeocristiana, tal como existiera en los primeros siglos del cristianismo, que “si volviera a encontrar su identidad en el seno de la Iglesia, sería para la fe de todos una gracia inestimable: sería signo y garantía de la fidelidad de Dios a su Promesa” en la que “la misión de los cristianos se arraigaría en la profundidad de la historia de la salvación.” (221)

La primera de las conferencias tiene lugar ante el auditorio de la Universidad de Tel Aviv, en la conmemoración del quincuagésimo aniversario de la liberación de los judíos de los campos de exterminio. El “horror sin precedentes históricos” (229) que ha significado la *Shoah* pone de modo único sobre el tapete la cuestión del silencio de Dios y de su fidelidad a la Alianza, a la vez que vuelve a plantear el problema de cómo pueden y deben considerarse hoy mutuamente Israel y las demás naciones. El pueblo judío es elegido singularmente por Dios y destinado a una misión universal. Las demás naciones participan de la revelación, la gracia y las promesas hechas a Israel, y, lejos de intentar apropiárselas exclusivamente, deben saber recibir las permanentemente de manos de este pueblo.

Ante el Congreso Judío Europeo, en enero de 2002, Lustiger hace

una breve recorrida histórica, desde el gran historiador judío Jules Isaac y la *Nostra Aetate*, pasando por tantos encuentros y desencuentros, hasta algunos gestos de diálogo de Juan Pablo II. Desde las ruinas y la “memoria calcinada” que significa Auschwitz, se levantaron “como en voz baja” (242) los grandes hacedores del futuro del diálogo. Hoy es preciso reinventar sus caminos.

Bajo el título “*Judíos y Cristianos ¿qué deben esperar de su encuentro*”, Lustiger nos propone una sugestiva y brillante reflexión para el camino del diálogo. Desde las mutuas representaciones simbólicas que judíos y cristianos nos hacemos, cada uno de nosotros proyecta sobre el otro sus propios esquemas de pensamiento y sus formas de vida. Esto hace que desconozcamos al interlocutor que tenemos delante. Sólo captando “el patrimonio simbólico que nos une y nos divide” (252) podremos conocer la verdadera naturaleza de nuestros conflictos, sin teñirla de prejuicios y temores infundados. El rechazo a lo diferente generó el antisemitismo. La comprensión y la aceptación de la historia, sensibilidad y aspiraciones del otro, puede llevarnos a un camino –que sin ser uniforme sea en común– a favor de la vida, la paz y la justicia.

Ante el Comité Judío Norteamericano, nuestro autor se plantea

qué elementos comunes justifican el encuentro entre judíos y cristianos que, sin amenazar las originalidades propias de cada identidad, les permita vivir mejor su misión y aportar a la vida del conjunto de los hombres, en este tiempo en que “todo está en ebullición” (265). Alejando la tentación judía de encerrarse en su particularismo, y la tentación cristiana de crear nuevos particularismos, asumiendo la tensión del diálogo entre distintos, pueden ofrecer a la humanidad su común perspectiva ética de lo político. “¿No somos acaso, los judíos y los cristianos, juntos, responsables de esta razón política ante el conjunto de la humanidad?” (268)

A lo largo de las páginas de esta obra se puede presenciar el camino de progresiva maduración que el autor ha recorrido en su pensamiento. Las conferencias de 1995 y 2002 dejan ver grandes avances en sus afirmaciones con respecto a aquellas meditaciones de 1979. Entre ellos, el binomio promesa-cumplimiento, utilizado en las meditaciones, es abandonado en las conferencias. También desaparecen otras expresiones utilizadas para referirse a Cristo, como “el verdadero Israel” (57), o para la Iglesia como el “pueblo de la Nueva Alianza” (135).

Al leer “La Promesa”, el lector puede ser testigo, tanto en la ame-

nidad de la meditación como en la formalidad de las conferencias, del amor de Lustiger por el pueblo judío –del que se sabe parte– como de su trabajo incansable por el diálogo entre judíos y cristianos. También podrá dejarse contagiar de su fascinación por este tan buscado encuentro, que siempre será encuentro en tensión.

ANDREA HOJMAN

---

ENCICLOPEDIA DEI PAPI, Roma, *Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani*, 3v., 746 pp., 717 pp. y 741 pp.

---

La destacada editorial Treccani, altamente conocida y respetada en el ámbito de la publicación de enciclopedias, ha llevado adelante y publicado esta excelente y utilísima Enciclopedia de los Papas en tres voluminosos tomos, que abarcan la nómina completa de Obispos de Roma.

Esta obra ha sido dirigida por los mayores exponentes italianos de Historia de la Iglesia, como son Manlio Simonetti –para la Antigüedad–, Girolamo Arnaldi –para el Medioevo–, Mario Caravale –para la Modernidad– y el jesuita Giacomo Martina para los tiempos con-

temporáneos. La coordinación general de la obra estuvo a cargo de Antonio Menniti Ippolito. Estuvieron secundados en su tarea por un importante equipo de redacción y varios consultores científicos, que dan muestra del nivel del resultado.

La obra fue planificada en ocasión del *Duemile*, como homenaje al aniversario fundacional del Instituto y como complemento de los anteriores diccionarios enciclopédicos emprendidos por Treccani (de ciencia, de arte, de literatura, del cuerpo, dantesca, virgiliana, horaciana, etc).

Como señala el Cardenal Poupard, presidente del Pontificio Consejo de la Cultura –en el prólogo– la vida de los sucesivos Papas permite una visión completa y múltiple de la historia de la Iglesia y de aquellos que tuvieron a su cargo la delicada –y difícil– elección para dirigir sus pasos en esta tierra, a partir de la selección del apóstol Pedro por el propio Jesús, mostrándonos como la Iglesia –a partir de su fundación– estuvo presente en los acontecimientos más importantes de la historia de la humanidad. Por otra parte, señala, como una enciclopedia de los papas, permite una nueva forma de acceso a este papel, aportando las nuevas investigaciones en cada uno de los momentos de esta bimilenaria historia

La obra –presentada en tres tomos– está estructurada en cuatro partes, que coinciden con la tradicional –y perimida– división epocal de la historia occidental y comienza con una breve –pero erudita– síntesis histórica del Papado de ese período, debida a los especialistas mencionados

A partir de la pág. 173 del primer volumen se analiza cronológicamente el Papado de cada uno de los Pontífices romanos, comenzando por san Pedro, al que se dedican diez páginas del tamaño oficio de la enciclopedia. Cada asiento –además del nombre de su redactor– contiene una referencia a las fuentes empleadas, completada con una detallada y actualizada nómina bibliográfica de libros y artículos, de consulta imprescindible.

El tomo II abarca los papados de san Nicolás I (858) hasta Sixto IV (1471/1484). Casi cada uno de ellos merecería una especial referencia, aunque solamente señalemos que la calidad y cantidad de la información incluida no disminuye en ningún caso.

Cabe observar que el *Liber Pontificalis* es una de las fuentes “primarias” más empleadas, mientras que la clásica y monumental Historia de Ludwig von Pastor sigue siendo el texto básico del desarrollo histórico-cronológico.

En cuanto al tomo III se inicia con Inocencio VIII (1484/1492), a

quién le sucede el tristemente –y quizás injustamente célebre Alejandro VI Borgia y concluye con el Papado felizmente reinante del polaco Juan Pablo II, uno de los más extensos de la historia, redactado por Massimo Bray.

Obviamente resultaría imposible un análisis detallado de la minuciosa información sobre cada uno de los clérigos que ocuparon la sede petrina, pero –a manera de ejemplo– citemos alguna información del asiento referido al Papado del recientemente beatificado Juan XXIII, contemporáneo a muchos de nosotros. Su redactor Francesco Traniello comienza señalando que “Angelo Giuseppe Roncalli nació en Sotto il Monte (Bergamo) el 25 de noviembre de 1881. El cuarto hijo de Giovanni Battista y de Marianna Mazzola, que después tuvieron otros nueve hijos...” Con la ayuda, incluso económica, del párroco F. Rebuzzini –a cuya muerte acaecida en 1898 recibió como recuerdo la *Imitación de Cristo*, fuente central de la espiritualidad de Roncalli– en 1892 entró en el curso del gimnasio del Seminario de Bergamo, durante el obispado de G. Giundani, y vistió el hábito clerical en 1895, año del inicio de sus “notas espirituales”, tituladas más tarde, en 1902, *El diario del alma*. En 1900 fue enviado, con una beca, al Pontificio Se-

minario Romano Apollinario para continuar los estudios teológicos, convocado en 1901 y 1902 por el servicio militar a Bergamo. En el Seminario romano tuvo por maestros entre otros a U. Benigni y C. Salotti, y como compañero, por un breve período, a E. Buonaiuti. En la iglesia de Santa Maria in Monte Santo fue ordenado sacerdote el 10 de agosto de 1904. En 1902 asumió su dirección espiritual el sacerdote redentorista F. Pitocchi, quien le permitió afrontar con serenidad de ánimo los primeros fermentos del modernismo, definido más tarde, con implícita referencia autobiográfica, *una tentación para todos*. Roncalli no permaneció insensible ante los problemas surgidos de las nuevas tendencias críticas, pero entendiéndolo no “aceptar proposiciones, que deformaran ni un ápice el sentir ortodoxo de la Iglesia” (*Diario de un alma*, 1903, p. 311), en un espíritu de completa obediencia. El 13 de julio de 1904 se graduó en teología, inscribiéndose de inmediato al curso de derecho del Apollinario; pero antes de concluirlo fue llamado a Bergamo, en 1905, en calidad de secretario del nuevo obispo G. Radini Tedeschi” (p. 646)... Tres páginas más tarde, después de exponer que ya Patriarca de Venecia fue elegido Papa el 28 de octubre de 1958, adoptando el nombre de Juan XXIII (dan-

do implícitamente por cierta la discutida ilegitimidad de aquel Juan XXIII, elevado al solio pontificio en 1410– Cf. t. II, p.614/19) el redactor agrega: “La elección, realizada en un momento crítico para la Iglesia católica (al término del dramático pontificado del Papa Pacelli atravesaba múltiples fermentos teológicos y disciplinarios duramente contrastantes entre los ambientes curiales y los episcopados más tradicionalistas) y para el orden internacional (sobre el que pesaban los trágicos acontecimientos de 1956, que habían sido seguidos por el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética y los primeros signos de la distensión), tomó de sorpresa a Roncalli, preparado para terminar sus días en Venecia. En razón de la edad del elegido, que había cumplido setenta y siete años, de su perfil pastoral, de no conocerse definiciones afines a los esquemas corrientes y de su variada carrera eclesiástica, la elección del cónclave, sobre cuya elección pesó el nombre de un gran ausente, el arzobispo de Milán G. B. Montini no distinguido con la púrpura cardenalicia, fue universalmente interpretada bajo el signo de la mediación entre las diversas tendencias cardenalicias y la transitoriedad. En contra de ello el de G. se reveló un pontificado de excepcio-

nal relieve histórico, aunque se interpretara de maneras diversas y contrastantes” (p. 650).

“Pero la decisión más significativa, que debía conferirle un sentido inesperado a su pontificado, debida a su iniciativa personal y reivindicada por él mismo como acto preeminente de su propia jurisdicción, fue convocar un concilio ecuménico de la Iglesia. En la fecha del anuncio, el 25 de enero de 1959, en la basílica de S. Pablo Extramuros, a los cardenales reunidos al terminar la semana de plegarias por la unidad de los cristianos, expresó también la intención de convocar un sínodo diocesano y de proveer sucesivamente a la reforma del Código de derecho canónico. Si bien la reacción del Colegio cardenalicio resultó fría y preocupante, a diferencia de la que prevaleció en la opinión pública, G. prosiguió su camino con determinación. Constituyó el 16 de mayo una comisión ante preparatoria compuesta de representantes de la Curia, presidida por Tardini –el secretario de Estado– con la misión de realizar una consulta a todo el episcopado católico; e introdujo, el 14 de julio, un corte en las confrontaciones con el incompleto Concilio Vaticano I, mediante la decisión que el futuro concilio se denominaría Vaticano II, desmintiendo la opinión que consideraba

superada en la cabeza de la Iglesia toda dinámica conciliar. El otra ocasión definió el proyectado concilio como un nuevo Pentecostés, remarcando el significado del acontecimiento sobrenatural y renovador apoyado en la acción misteriosa del Espíritu” (p. 650). De no menor importancia destaca más adelante Traniello: “Al margen de la preparación del concilio, pero en directa conexión con el espíritu y la finalidad que entendía imprimirle, G. desarrolló una intensa iniciativa de naturaleza ecuménica e inter-religiosa, interviniendo en muchas ocasiones en cuestiones vinculadas con el tema de la paz, uno de los argumentos dominantes de su primera encíclica *Ad Petri cathedram* del 29 de junio de 1959. Estrechó relaciones con el patriarca ortodoxo de Constantinopla, Athenagoras, y recibió la visita del primado anglicano G. F. Fisher (2 diciembre 1960). Encomendó al jesuita alemán A. Bea, apenas elevado a la púrpura y destacado exponente de la línea de renovación de la exégesis bíblica católica –expuesta en los años 1959-1962 a virulentos ataques de los ambientes tradicionalistas–, la constitución y la presidencia de un organismo enteramente nuevo, independiente de los aparatos de la Curia y encargado de las relaciones con las Iglesias y denomina-

ciones no católicas, el Secretariado para la Unidad de los cristianos. Agreguemos que finalmente fueron eliminadas las expresiones ofensivas para los Israelitas presentes en la liturgia católica de la Semana Santa y en las rúbricas del breviario y del misal” (p. 651). Cuatro páginas más adelante concluye: “murió el 3 de junio de 1963, día de Pentecostés para el calendario litúrgico de la Iglesia católica. G. fue beatificado el 3 de septiembre de 2000”. El autor también dedica más de una hoja a la bibliografía, entre cuyas fuentes –más allá de los Archivos de las diócesis de Bérgamo y Venecia y los Vaticanos– destaca los múltiples trabajos de Mons. Loris Capovilla, quien fuera su secretario y pasara su vida dedicado a recordar los méritos del Santo Padre.

Al final de la obra se agrega una útil cronología elaborada por Charles Burns y un artículo –con ilustraciones– elaborado por Ferruccio Feruzzi sobre la heráldica papal y los escudos de cada uno, a partir de Urbano IV (1261).

La actualizada bibliografía de libros y artículos que completa cada Papado – y aún la inclusión de los “anti-papas” – convierten estos volúmenes en una obra de consulta indispensable para el conocimiento de las distintas etapas de la historia de la Iglesia en particular y

de la Historia en general, aportando un invaluable material para nuevas investigaciones.

Una buena y amplia selección de láminas en colores, además de acrecentar la calidad de la obra ayuda a una mejor comprensión del texto.

Los historiadores recibimos con especial beneplácito esta obra “monumental” que ya significa un hito en el arduo camino de la investigación histórica.

FLORENCIO HUBEÑAK

---

ALESSANDRO MAGGIOLINI, *Declino e speranza del cattolicesimo*, Milano, Mondadori, 2003, 196 pp.

---

Una reseña de estas características debiera comenzar preguntándose por qué un historiador se interroga sobre un libro vinculado a “lo religioso”, y la respuesta encontrada fue que la lectura de esta obra –referida a la situación actual del catolicismo– fue realizada y considerada desde la óptica histórica.

Comencemos –como es habitual– preguntándonos pro el autor. Alessandro Maggolini es un sa-

cerdote italiano de más de setenta años, que en 1989 fue consagrado obispo de la diócesis de Como, tras un breve paso por Carpi. Su extensa tarea pastoral local se completa con una importante labor intelectual que le tiene por redactor en *L'Osservatore Romano* y en *Il Giornale*, además de la autoría de libros significativos como *La santa paura. L'arte di morire*. Pero fundamentalmente, más allá de integrar la Comisión para la educación y cultura de la Conferencia Episcopal Italiana fue el único obispo de esa nacionalidad que integró –junto con nuestro compatriota Estanislao Karlic– el Consejo de redacción del Catecismo de la Iglesia Católica. Ello nos permite percibir que se trata de un prelado reconocido en el episcopado italiano, cuya formación y opinión es altamente valorada.

La obra que hoy nos ocupa surgió con motivo de las preocupaciones de Monseñor Maggolini por la “crisis” que atraviesa la Iglesia Católica, su “decadencia”, cada vez más señalada en los medios de difusión masiva internacionales y el intento de ofrecer una respuesta a la misma. Para ello intentó buscar las raíces de los problemas –sin ocultarlos– y ofrecer respuestas esperanzadas.

Ya en la introducción acepta que le resulta doloroso describir la

fragilidad de los hombres de la Iglesia, a la que ama apasionadamente.

Sus interrogaciones –que abarcan veintiocho breves capítulos– comienzan preguntándose por la esencia del cristianismo –más que un complejo de ritos, prácticas devotas, afirmaciones teóricas y preceptos morales– pero también todo eso y fundamentalmente Cristo, el mismo Verbo de Dios vivo encarnado en la naturaleza humana de Jesús de Nazaret (cfr. p. 14) y resucitado, “sentado a la derecha de Dios Padre”, según refiere el credo. Maggolini subraya que, entonces, “se comienza a ser cristiano en el momento en que se cree en Cristo salvador, existente con nosotros en su humanidad y en su divinidad” (p. 18). Por otra parte –continúa en el capítulo siguiente– “la Iglesia es sobretodo la presencia del Señor Jesús –vivo, verdadero, real, hombre y Dios– que obra a través de ella para la salvación del hombre y del cosmos” (p. 20). De allí se desprende la santidad de la Iglesia *ex maculatis (noi) immaculata (in Cristo)* según san Ambrosio, como también la situación personal de pecadores de sus miembros.

En el capítulo IV el autor acenúa el problema de la identidad del cristiano, profundamente cambiante de una situación que “estaba impregnada en la fe aún en sus

expresiones más seculares” al “nuevo paganismo” de nuestros días. En este aspecto Maggolini destaca la condición de persecución y martirio como un misterio innato al cristianismo a partir de la pasión de Cristo –simbolizado incluso en la eucaristía (*culmen et fons*)– y anticipado por el propio Jesús en aquellas: “Seréis perseguidos en mi nombre”.

Más adelante advierte sobre los riesgos de una sobre valoración “fundamentalista” de las Escrituras, origen de muchas herejías, recordando que ésta “es útil e indispensable para la vida de la fe y de la gracia, pero apoyada y dependiente de la *mens* del Señor Jesús donada por el Espíritu e interpretada en la tradición viviente de la Iglesia” (p. 47) y expuesta en el credo, desarrollado en un catecismo; hoy en trámite de una nueva redacción actualizada.

El punto siguiente del libro se refiere al magisterio eclesiástico, cuya expresión considera, a veces excesiva y densa, además de manipulada por los medios de comunicación para la *mass media*, que difunden exclusivamente los puntos más afines a sus intereses y fuera de contexto, ocultando información esencial. Asimismo el autor advierte sobre los riesgos del “diálogo” –hoy de moda y cuya importancia no niega (cfr. p. 61)?

que muchas veces difumina el núcleo fundamental de la doctrina.

El capítulo VII se centra en los riesgos de la “diaconía”, –aspecto pastoral? que –según el autor– parece estar reemplazando la tarea misional del “Ir y enseñar...y bautizar...” o dicho en términos de Maggolini se diluye “el servicio de la verdad y de la vida sobrenatural, en cuanto valores, respecto a la ayuda material y humana que se puede y se debe dar a los pobres” (p. 59).

Tampoco es ajeno al autor el tema de una reforma de la Iglesia, aclarando que “la Iglesia debe conservar cuanto depende de la intención de Cristo y puede cambiar cuanto recibió de las contingencias históricas” (p. 65), aceptando que se trata de una cuestión sumamente compleja, ya sea por su difícil diferenciación como por el permanente proceso de inculturación. Sintetiza que la reforma debe realizarse “dentro de la Iglesia” y no frente a ella; con santidad, sabiduría y prudencia (no siempre presentes) y con la participación de todos los creyentes, que son la Iglesia.

Un aspecto particularmente conflictivo –en nuestra sociedad anárquica actual– es el de la autoridad y obediencia. Sobre el particular escribe el autor que ésta es siempre *sacrificium intellectus et voluntatis*, y Cristo es el siervo modelo; aspectos que le permiten interro-

garse una vez más sobre “¿una iglesia de elite o una gran Iglesia?”.

Aceptando que la Iglesia de hoy no posee el poder que tuvo en otros tiempos, Maggiolini señala que se observa “una praxis religiosa residual” (p. 80), que conduce a una iglesia minoritaria (“¿encontrará fe en la tierra?”). Pero el autor advierte que –sin perjuicio de esta realidad– “estamos bien lejos de la mitificación de un grupito de elegidos que se complacen de adherir a la Iglesia y de adherir algo ostentadamente” (p. 82).

En el aspecto moral no omite referirse al tema de la libertad, que circunscribe a sus límites, para señalar luego que el pecado –tan poco mencionado últimamente– es personal y la culpa no puede considerarse de dimensión comunitaria, pues ello anula la libertad y la responsabilidad individual; ello no anula las consecuencias comunitarias en el Cuerpo Místico que es la Iglesia.

Luego el autor asume el tema de la muerte, observando que más allá de la “corriente de moda” en ocultarla, está presente y debe asumirse (“de que vale ganar el mundo si al final se pierde el alma”). Este aspecto le permite incursionar en cuestiones hoy ocultadas como el infierno, aclarando que “el paraíso no está en el cielo detrás de los astros, como el infierno

no está en las profundidades –en el centro– de la tierra. No es un lugar” (p. 113), y “no se sabe bien en que cosa consiste” (p. 114): es más una imagen que un concepto, pero sin lugar a dudas incluye la privación de la visión directa y beatífica de Dios. En última instancia, no se trata de saber, sino de esperar” (cfr. p. 117). En el capítulo siguiente se refiere al diablo, sin omitir inclusive la temática de los exorcismos, sobre los que la Santa Sede publicara un documento oficial hace poco tiempo.

En la parte siguiente el autor se orienta hacia el papel que le cabe al cristiano, retomando aspectos tan poco afines al hedonismo actual como la mortificación, la penitencia, la fuga del mundo, la lucha espiritual (con uno mismo) (aquel tradicional: el mundo, el demonio y la carne, que hoy parecen hasta “ridículos”). Maggiolini advierte que debemos estar preparados, como Pablo en su cartas a los Tesalonicenses y Efesios, “debemos revestirnos de la fe y de la caridad como de una coraza, y de la esperanza en la salvación como de un yelmo” (cfr. p. 138).

El autor subraya la importancia de la presencia real de Cristo entre nosotros. Como historiadores no parece redundante recordar que el cristianismo (especialmente católico) es la única religión que afirma

que “Dios se hizo hombre y vivió entre nosotros”.

El capítulo XXII se refiere a las vocaciones sacerdotales –y tras señalar su escasez actual– examina los problemas (celibato incluido) y propone caminos, para referirse en el capítulo siguiente a la cuestión litúrgica, criticando –especialmente? la aplicación de sus reformas entendidas como un vaciamiento de su sentido sacral y misterico, como lo expresa el propio cardenal Ratzinger en una reciente obra. En este acápite rescata la importancia de la plegaria –tan ajena a nuestro mundo activista– y especialmente el rosario. Cabe destacar que el autor rescata el papel del Concilio Vaticano II, al que considera para la comunidad cristiana como algo análogo a los ejercicios espirituales para las personas de fe (cfr. p. 157).

En el último capítulo –sus conclusiones– que denomina sintomáticamente “pesimismo/esperanza”, el autor advierte que más allá de la imagen pesimista fundada en una sensibilidad que –por su raíz iluminista que impregna el mundo secularizado– niega la providencia Divina y la misma libertad humana mostrando su actitud pagana, el cristiano debe mostrar su amor a la Iglesia, basada en la presencia permanente de Cristo eucaristía y la promesa de la asistencia del Espíritu Santo.

Como historiador y a manera de síntesis concluyamos que el obispo Maggiolini rescata la esencia –a veces ocultada– de nuestra fe y nuestra creencia para –basado en ella– aportar un mensaje esperanzado sobre el futuro del catolicismo en los comienzos del Tercer Milenio, cuyos primeros frutos –aún débiles– parecen apreciarse en lugares muy diversos y aparentemente inconexos ante nuestros ojos humanos.

FLORENCIO HUBEÑAK

---

MASSIMO FAGGIOLI – GIOVANNI TURBANTI, *Il Concilio inedito*, Bologna, Il Mulino, 2001, 165 pp.

---

**A**caba de llegar a nuestras Amanos, coincidente con la conclusión de la edición de la monumental obra del historiador Giuseppe Alberigo sobre el Concilio Vaticano II este pequeño libro coordinado en el *Istituto per le scienze religiose* de Bologna que agrupa las fuentes e instrumentos de investigación empleados para el estudio del citado Concilio, que marcará un hito en la historia de la Iglesia en el siglo XX y que pensa-

mos—dada su utilidad— debe ser del conocimiento de los futuros investigadores.

La obra ha sido recopilada por Massimo Faggioli y Giovanni Turbanti, que trabajaron directamente con Alberigo en la preparación de la citada historia y en consecuencia prepararon el aparato erudito para su redacción. Faggioli es investigador del Instituto, está concluyendo su doctorado en la Universidad de Torino y se ha especializado en Historia institucional de la iglesia moderna y contemporánea, mientras que Turbanti, también investigador del Instituto de Bologna, se especializó en Florencia, Urbino y Bochum, colaborando como “mano derecha” en la obra de Alberigo.

El libro que felizmente publicó *Il Mulino* contiene una introducción de los autores que pasa revista a los pasos seguidos para orientarse en la documentación existente sobre el Concilio Vaticano II, explicando detalladamente los métodos de consulta de la nómina bibliográfica de fuentes —primarias y secundarias— que se incorpora.

El material —que ocupa ciento diez páginas— está ordenado alfabéticamente y en cada caso señala el autor, su función, su actividad vinculada con el Concilio y la obra consultada o la entrevista realizada por los autores de la monumental obra. En muchos casos se agrega

una nota al pie con referencias complementarias o correlatos.

Evidentemente resulta imposible transcribir el listado del importante material utilizado e incorporado, pero casi al azar mencionemos solamente algunos ejemplos:

“*Giovanni XXIII, papa. Archivo personal está conservado en el seminario de Bergamo; la agenda personal en el Secretaría de Estado, el resto en ASV (Archivio Segreto Vaticano), copia, inventario y microfilm en ISR (Istituto per le scienze religiose, Bologna)*”.

“*Guitton, Jean. Auditor laico al Concilio. En varias ocasiones ha prestado testimonio sobre su participación en el Concilio. Noticias importantes, que poseen una base documentaria y diarística, se encuentran en la reciente biografía*”.

“*Küng, Hans. Perito conciliar. Conserva consigo en Tübingen (Germania) sus documentos relativos al concilio*”.

“*Ottaviani, Alfredo, Card. Secretario y después Pro-Prefecto de la Congregación del Santo Oficio, miembro de la comisión central preparatoria, presidente de la comisión teológica preparatoria y de la comisión doctrinal. Se afirma que la mayor parte de las cartas del card. Ottaviani están conservadas en la Congregación para la Doctrina de la Fe y son inaccesibles. E. Cavaterra ha publicado amplios*

*extractos de un diario de Ottaviani en su biografía del cardenal. Sus cartas personales referidas al concilio están incluidas en varias secciones de ACVII (Archivio del Concilio Vaticano II)*”.

“*Quarracino, Antonio. Obispo de Nueve de Julio-Argentina. Las consultas realizadas ante él tuvieron resultado negativo*”.

Como puede apreciarse se trata de una publicación, de méritos casi invalorable, para continuar investigando sobre el Concilio Vaticano II, uno de los acontecimientos más importantes de la historia de la Iglesia en los últimos siglos.

FLORENCIO HUBEÑAK