

revista
TEOLOGÍA



ISSN 0328-1396

Tomo XLIV • N° 94 • Diciembre 2007

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

En todos los casos se respeta el juicio del Consejo de Redacción y la opinión de algún miembro del Consejo Asesor Internacional, que actuará como evaluador externo, acercando su parecer de forma escrita u oral.

Al final de cada ejemplar se detallan las “Instrucciones a los colaboradores”, que contienen normas informáticas y criterios redaccionales que se han de respetar en toda contribución.

Las opiniones expresadas en los artículos y trabajos publicados en *Teología* son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores. La revista se reserva los derechos de autor y el derecho de reproducir los artículos enteros en otros medios impresos y/o electrónicos.

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 LATINDEX. Además, está registrada en formato electrónico en la base de datos del proyecto DIALNET (dialnet.unirioja.es).



DIRECTOR

Víctor M. Fernández

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

SECRETARIA DE REDACCIÓN

Virginia R. Azcuy

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

CONSEJO DE REDACCIÓN

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.

Juan G. Durán

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

Pablo Sudar

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

Luis M. Baliña

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

Jorge A. Scampini

Moderador del Centro de Estudios de Filosofía y Teología de la Orden de Predicadores, UNSTA.

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

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

TEOLOGÍA

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

Tomo XLIV • N° 94 • Diciembre 2007

Con las debidas licencias

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

Editor responsable:

Facultad de Teología

Dirección y Administración:

Concordia 4422
C1419AOH - Buenos Aires
Tel. (011) 4501-6428
Fax (011) 4501-6748
revista_teologia@uca.edu.ar
ptucho@arnet.com.ar

Suscripción 2007

Argentina: \$ 40
Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay: US\$ 22
América: US\$ 28
Resto del mundo: US\$ 35

Enviar cheques a la orden de:

“Fundación Universidad Católica Argentina”

SUMARIO

Nota del Director	417
<i>Víctor Manuel Fernández</i>	
Estructuras internas de la vitalidad cristiana. La vida digna y plena como clave de interpretación de Aparecida	419
<i>José Carlos Caamaño</i>	
Cristo y la vida plena. Aportes a la recepción de Aparecida	445
<i>Olga Consuelo Vélez Caro</i>	
Mujer, discipulado y misión. Una reflexión a propósito de la V Conferencia de Aparecida	457
<i>Luis Heriberto Rivas</i>	
Discípulos para la misión en el Nuevo Testamento	473
<i>Oswaldo Domingo Santagada</i>	
El canto del pueblo entre religión y teología	507
<i>Carlos Schickendantz</i>	
Una «forma de pensamiento» central en la obra de Hans Urs von Balthasar. La reflexión sistemática sobre la mujer y lo femenino	523

<i>Lucio Florio</i>	
Las ciencias naturales en la elaboración de la Teología. Algunas propuestas actuales	551
<i>Gerardo Daniel Ramos SCJ</i>	
Hacia una Teología del cambio de época: Policroma, transdisciplinar, con impostación pastoral, desde Argentina	579
<i>María Alejandra Leguizamón</i>	
La Teología de la tierra, un desafío para el quehacer teológico en Argentina	607
<i>Cecilia Inés Avenatti de Palumbo</i>	
Claves estéticas, dramáticas y dialógicas para la construcción del <i>nos-otros</i>	619
<i>Carlos María Galli</i>	
La Iglesia de América Latina en camino hacia Aparecida. Discurso de Apertura del Año Académico el 12/3/2007 en la Facultad de Teología	627
<i>Notas bibliográficas</i>	667

NOTA DEL DIRECTOR

Como lo habíamos prometido, a partir de este número comenzamos a brindar aportes para la recepción y profundización de la Quinta Conferencia General del Episcopado de América Latina y el Caribe.

El Documento de Aparecida, si bien no pretende ofrecer una articulación teológica bien trabada ni una extensa profundización especulativa de los temas que aborda, sin embargo ofrece líneas de reflexión muy ricas y renovadoras.

El acento puesto en el discipulado invita al encuentro personal con el acontecimiento Jesucristo antes que con una ética o una doctrina. El eje misionero invita a reformar las estructuras eclesiales y a abandonar todo lo que no sirva a la misión. El eje "vida" invita a revisar el modo de presentar la doctrina, la moral y todo lo que la Iglesia proponga, de manera que se manifieste como una oferta de vida digna y plena.

Ahora se trata de explayar esa riqueza en orden a fecundar con nuevas luces la tarea misionera.

No obstante, éste no pretende ser un número temático y preferimos mantener una variada propuesta de cuestiones teológicas.

Puesto que una de las fuertes propuestas pastorales de Aparecida es la animación bíblica de la pastoral, en el próximo número dedicaremos un espacio mayor a diversos aportes bíblicos.

ESTRUCTURAS INTERNAS DE LA VITALIDAD CRISTIANA

La vida digna y plena como clave de interpretación de Aparecida

RESUMEN

El autor, quien participó como perito en la V Conferencia de Aparecida, muestra la articulación teológica más profunda del Documento conclusivo. Lo hace a partir del eje fundamental que es la oferta de una vida digna y plena en Cristo. Desde este tema muestra cómo se derivan la dimensión comunitaria, la exigencia de la misión –que es comunicación de vida– y el discipulado como dimensión receptiva de esa misma vida. De esa manera puede contrarrestarse la tendencia actual a desarrollar una “conciencia aislada”. En este contexto, ayuda a comprender el sentido de otros temas que surcan el documento: la opción por los pobres como cuestión transversal a todas las actividades y estructuras de la Iglesia, la presencia de los cristianos en la vida pública, etc. Además de mostrar el sello trinitario de este dinamismo de vida que se comunica, explica cómo el cambio social y estructural es una dimensión culminante de esa vida nueva.

Palabras clave: Aparecida, Vida, comunidad, misión, discipulado, conciencia aislada, Trinidad, estructuras.

ABSTRACT

Having served as a counselor in the V Bishops' Conference of Aparecida, the author offers a deeper insight into the conclusive Document. He does so based on the funding axis: the proposal of a plentiful and worthy life in Christ. From here on, he points out how community, as well as mission, grow upon those roots. Mission is viewed as communicating life, and discipleship as reception of that life. By these means a present trend towards an "isolate conscience" can be faced. This context helps to understand other issues crossing the document: the choice for the poor as a transversal issue for

every Church structure and action, Christians' presence in public life, and so forth. Besides underlying the trinitary source of this spread of life, the author explains how social and structural change are the summit of this new life.

Key Words: Aparecida, life, community, mission, discipleship, isolate conscience, Trinity, structures.

El acontecimiento y el documento de Aparecida [DA] están llenos de límites e imperfecciones, como cualquier obra humana. Todas las cuestiones particulares que aparecen en el texto podrían tener un desarrollo más amplio, más preciso y más profundo. Pero el texto aporta algunos consensos básicos que estructuran profundamente todas sus páginas, sin que esto sea el resultado de la planificación de algunos sujetos o de la genialidad de algunos pensadores.

Lo que a mí me parece admirable es cómo, a partir de un proceso de amplio debate y participación de personas muy variadas, la perspectiva de la vida plena ha plagado con tenacidad todo el Documento. Basta advertir que la palabra “vida” aparece 631 veces, mucho más que cualquier otra expresión, incluyendo “Jesucristo”, “Iglesia”, y también “discípulos” y “misioneros”.¹ Esto se manifiesta también en expresiones recurrentes como “el Dios de la vida” (DA 219, 459, 470, 514) y “el Reino de vida” (DA 143, 353, 358, 361, 366). Por otro lado, el título de cada una de las tres partes del Documento comienza con “la vida”.²

Es razonable que así haya ocurrido si se quería ser coherentes con el tema de la V Conferencia, donde el discipulado y la misión en definitiva tienen sentido “*para que nuestros pueblos, en Él, tengan vida*”.

1. Veamos sólo algunos ejemplos de la frecuencia de palabras importantes, para compararla con la frecuencia impresionante de la expresión “vida”: Dios (353), Discípulo/s, discipulado (265), Eucaristía, Misa (56), Evangelizar, evangelización (122), Familia/s (174), Fe (120), Iglesia (416), María, Virgen, Madre (43), Misión, misioneros/s, misionera (381), Pastoral (195), Pecado (31), Presbítero, sacerdote/s (69), Sacramento/s, sacramental (62), Secta/s (1), Secularismo, secularización, secularizante (7), Sufrimiento (12), Valores (64), Verdad (114).

2. 1: “*La vida de nuestros pueblos hoy*”. 2: “*La vida de Jesucristo en los discípulos misioneros*”. 3: “*La vida de Jesucristo para nuestros pueblos*”.

1. La vida en el Documento de Participación

El *Documento de Participación* [DPa] fue preparado por el CELAM para estimular la reflexión previa a la V Conferencia, y para dar lugar a los aportes de todas las comunidades. Con respecto al tema que nos ocupa, recoge explícitamente un valioso planteo de Juan Pablo II a los jóvenes, que no separa la vida de la gracia de la liberación integral del ser humano. Indica que la “vida nueva” en Cristo se manifiesta y florece en “todos” los ámbitos de la existencia, especialmente cuando se realiza el don de sí en el compromiso con los pobres y en la construcción de estructuras sociales más dignas.³

Pero en realidad el DPa dedica poco espacio al tema de la vida en Cristo, y se concentra mucho más en el discipulado. El capítulo donde uno esperaba este desarrollo en realidad se presenta como una yuxtaposición de diversas cuestiones sin articulación, y como una motivación para recoger aportes posteriores. Pero, si bien el planteo sobre la vida en Cristo no ofrece una estructuración clara y sistemática, puede decirse que en este punto el DPa ya contiene en germen una visión muy integral e integradora de la vida en Cristo, que aparecerá luego con mayor desarrollo en el Documento de Síntesis y en el Documento de Aparecida.

Destaco que en el capítulo 1 el DPa comienza hablando de los anhelos profundos de los seres humanos, “deseos de vida y felicidad” (DPa1), afirmando que “en nuestras búsquedas se abre camino nuestra sed de Dios” (DPa 2) y que “la revelación ilumina los anhelos más profundos que Dios puso en nuestro corazón al crearnos” (DPa 5). Jesucristo “sacia nuestra sed de amistad” y “se revela como nuestra Vida” (DPa 11). Pero estos planteos no fueron bien acogidos porque, al preceder la mirada sobre la realidad, parecen hablar de una suerte de “sujeto trascendental” pero no se advierte que estén refiriéndose a los sujetos latinoamericanos reales.

3. JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada mundial de la juventud*, Denver, 15/06/1992, 5: “La vida nueva, don del Señor resucitado, se irradia después a todos los ámbitos de la experiencia humana: en la familia, en la escuela, en el trabajo, en las actividades de todos los días y en el tiempo libre. La vida nueva comienza a florecer aquí y ahora. Signo de su presencia y de su crecimiento es la caridad: «Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a nuestros hermanos» (1 Jn 3,14) con un amor de obra y en verdad. La vida florece en el don de sí a los otros, según la vocación de cada uno: en el sacerdocio ministerial, en la virginidad consagrada, en el matrimonio, de modo que todos puedan, con actitud solidaria, compartir los dones recibidos, sobre todo con los pobres y necesitados... y comprometerse en la construcción de estructuras sociales más dignas del hombre y de cada hombre”.

En el punto 163 simplemente sintetiza la doctrina tradicional de la gracia como vida nueva en Cristo, recibida en el Bautismo, que nos hace partícipes de la naturaleza divina y coherederos con Cristo en la comunión eclesial. Pero en el punto 161 esboza una interesante perspectiva teológica y cristocéntrica. Comienza afirmando que “Dios es un Dios de vida”, manifestado como tal en la Resurrección de Jesucristo, que es “la victoria de la vida nueva”. Los discípulos estamos llamados a “regenerar la vida” y a defenderla con Cristo en medio de la tensión que vivimos entre “la resurrección de Cristo y la resurrección de todos los redimidos al final de los tiempos”. Presenta el encuentro personal con Dios como “una fuente de vida y resurrección para hacer frente a los desafíos y los sufrimientos de cada día, y para motivarnos a una profunda transformación de la sociedad” (DPa 111).

En un párrafo dedicado a la “cultura de la vida”, utiliza la expresión en su sentido amplio, para promover las legislaciones “que permitan a todos, especialmente a los más afligidos, pobres y marginados, llevar una vida digna de su vocación humana y creer en la realización de sus ansias de felicidad” (DPa 168).

El DPa se muestra realista cuando reconoce que, aunque el Evangelio es siempre actual, en la tarea evangelizadora de la Iglesia hay dificultades para presentar el mensaje evangélico desde esta perspectiva humanizadora de una vida plena: “Nos cuesta presentar a Jesús y al Evangelio propositivamente como la puerta por la cual pasan las ovejas para llegar al mejor alimento y a la mejor bebida” (DPa 150).

2. La vida en el Documento de Síntesis

A fines de 2006 llegaron a Bogotá, desde los distintos países, los diversos aportes motivados por el DPa. Recogiendo esos aportes, en enero de 2007, un equipo designado por el CELAM, en el cual participé,⁴ redactó el documento: “Síntesis de los aportes recibidos” [DSi].

A partir del pedido de muchas Conferencias Episcopales, el Documento se estructura según el método “ver-juzgar-obrar”. El tema de la vi-

4. Los demás integrantes eran: Mons. Andrés Stanovnik, Mons. Ricardo Ezzati, Mons. Santiago Silva, P. Francisco Merlos, P. Sydney Fones, P. Mario França Miranda, Hna. Rosa Montero y Dra. Consuelo Vélez. También participó varios días el Cardenal Francisco Errázuriz.

da ocupa un lugar central, puesto que es la formalidad que caracteriza la iluminación (el “juzgar”). De hecho, el capítulo destinado a la iluminación de la realidad se titula: “Jesucristo, fuente de vida digna y plena”.

En el punto 1 se muestra a Jesucristo mismo como la vida. Él inauguró “el Reino de vida del Padre” (DSi 86). El discípulo es llamado a recibir esa vida y a comunicarla en la misión (DSi 96-101). Luego dedica un espacio a las “diversas presencias de Jesucristo vivo” (DSi 102-107), tema que en la V Conferencia fue objeto de muchos aportes que lo enriquecieron y completaron (DA 245-257).

En el punto 2 se quiso mostrar cómo ese Cristo que invita al encuentro con él también invita a una vida digna y feliz. Hay un desarrollo muy positivo acerca de la “intensidad vital” que puede vivirse en unión con Cristo (DSi 109) que fue recogido con pequeños retoques en Aparecida (DA 355-356). Pero luego se detiene a conectar la vida que ofrece Jesucristo con diversos aspectos de la existencia humana donde la auténtica vida suele ser desfigurada o mutilada. Propone entonces la alternativa adecuada a una vida sin sentido, a la idolatría de los bienes terrenos, al individualismo, a la despersonalización, al subjetivismo hedonista, etc. (DSi 112-132). Esta parte fue acogida en Aparecida de un modo sintético y en forma de alabanza a Dios (DA 109-113).

El punto 3 se detiene en la Iglesia como “sacramento del Reino de vida”, destacando el aspecto comunitario de la vida en Cristo y del discipulado (DSi 146-1529).

Finalmente, en el punto 4 se proponen ocho grandes criterios que derivan de la iluminación desarrollada y que pueden orientar el “obrar” misionero de la Iglesia. En Aparecida estos criterios no fueron acogidos en su conjunto, pero sí se recogió el primero de ellos:

“En todas las áreas de la actividad evangelizadora, la propuesta de Jesucristo a las personas y a nuestros pueblos debe manifestarse como la oferta de una vida plena para todos [...] La doctrina, las normas, las orientaciones éticas, y todo lo que proponga la Iglesia en sus diversas acciones, no debe ocultar ni ensombrecer esta atractiva oferta de una vida digna y plena en comunión con Dios y con los hermanos” (DSi 164).

Este párrafo, con su propuesta programática y articuladora de la misión, es retomado en Aparecida sólo con pequeñas modificaciones que le dan mayor contundencia todavía (DA 361).

3. Ejes del Documento de Aparecida

El Documento de Aparecida [DA] asume plenamente esta línea de reflexión, y procura mostrar la oferta de Jesucristo como una propuesta de vida, dignidad y plenitud. Pero es importante que consideremos brevemente otros aspectos de la propuesta que nos sitúan en el contexto más amplio del contenido del Documento.

Este Documento es el resultado de muchos días de discusión y de oración comunitaria para ir encontrando *grandes coincidencias, algunos consensos fundamentales*. Por eso, lo que interesan aquí son las *grandes líneas, los núcleos de fondo* que estructuran el conjunto del Documento. En un texto hecho a partir de un diálogo de tres semanas, y varias veces revisado, podemos pensar que los temas que están más destacados y repetidos son los que realmente interesaban a la gran mayoría y que representan la conciencia colectiva de la V Conferencia, no sólo de algunas personas o grupos.

Un gran recurso para entender bien el texto es precisamente el tema general de la V Conferencia: *“Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos, en él, tengan vida”*. El tema engloba tres grandes cuestiones que son las que de hecho estructuran todo el Documento: vida-misioneros-discípulos.

Sin duda, el gran eje del tema es *“para que tengan vida”*. El “para qué” indica la finalidad de toda la actividad de la Iglesia: *“La propuesta de Jesucristo a nuestros pueblos, el contenido fundamental de esta misión, es la oferta de una vida plena para todos”* (DA 361). *“La Iglesia tiene como misión propia y específica comunicar la vida de Jesucristo a todas las personas”* (DA 386). Lo mismo se expresa en el título del capítulo 7: *“La misión de los discípulos al servicio de la vida plena”*.

Se quiere mostrar que la relación con Jesucristo no nos hace menos felices, “no nos exige que renunciemos a nuestros anhelos de intensidad vital”, sino que nos ayuda a desarrollarnos plenamente y a disfrutar más y mejor de la existencia, porque *“él ama nuestra felicidad también en esta tierra”* (DA 355).

Esta propuesta de vida está íntimamente unida a Jesús mismo. Aparecida expresa mejor que el DSi que la vida plena se alcanza *“en él”*. La relación personal con él nos amplía los horizontes para encontrar una felicidad más plena, para encontrarle el sentido más profundo a todo lo que

nos pasa, también a los momentos duros: *“Jesucristo nos ofrece mucho, incluso mucho más de lo que esperamos [...] Se entrega él mismo como la vida en abundancia”* (DA 357). Por otra parte, su *“seguimiento es fruto de una fascinación que responde al deseo de realización humana, al deseo de vida plena”* (DA 277).

Pero se trata de una vida que no puede clausurarse en el sujeto sino que por su propia naturaleza tiende a comunicarse a otros. La misión se presenta así como una consecuencia directa de una existencia bien vivida. Tomando este punto de partida positivo ante los anhelos humanos, se quiere mostrar que una vida digna y feliz no se realiza en el aislamiento y en la comodidad individualista. El Documento recuerda que una ley de la vida es que la vida crece en la medida en que uno la comunica por amor (DA 358-360). Esta comunicación amorosa de vida es también la finalidad de la existencia de la Iglesia, como tan bien lo expresó el Papa: *“El Amor es el que da la vida; por eso la Iglesia es enviada a difundir en el mundo la caridad de Cristo, para que los hombres y los pueblos «tengan vida y la tengan en abundancia» (Jn 10,10)”*.⁵

A partir de esta convicción se quiere promover una actividad misionera mucho más intensa, para llegar especialmente a los que están más abandonados. Consiste en buscar una mayor cercanía, sobre todo con los pobres. Dentro de esta actividad misionera se destaca el aliento para que los laicos colaboren en la transformación de las estructuras de la sociedad civil. Sin duda ésta es una de las preocupaciones que reaparece, de una forma o de otra, en todo el Documento, que considera *“una contradicción dolorosa que el continente del mayor número de católicos sea también el de mayor inequidad social”* (DA 527). El Documento es muy profético en lo que respecta a la misión, porque pide que todas las estructuras de la Iglesia se reformen de manera que sean más misioneras, que estén más al servicio de esta vida digna y plena de la gente. Pero también pide *“abandonar las estructuras caducas”* que no sirvan a esta finalidad (DA 365). Así, tanto el acento en la misión como la formalidad de la *“comunicación de vida”* invitan a una reforma y simplificación de la vida cristiana y de la actividad de la Iglesia.

Finalmente, hay otro aspecto de la vida nueva que permite comprender adecuadamente la misión: consiste en reconocer que sólo podemos ser realmente misioneros al servicio de una vida plena si somos *dis-*

5. BENEDICTO XVI, Homilía en la Misa de Inauguración de la V Conferencia, 13/05/2007.

cípulos de Jesucristo. Se quiere remarcar que *todos* somos discípulos –el Papa, los empresarios, cada ama de casa, etc.–, necesitados de una conversión continua y de un encuentro siempre renovado con Jesucristo, y que *siempre* somos discípulos, hasta la muerte. Por esta misma razón se dedica todo el largo capítulo seis al encuentro con Jesucristo y a la formación permanente de los cristianos. Este eje también invita a simplificar la vida y la predicación, porque destaca, siguiendo a Benedicto XVI, que ser cristianos es ante todo un encuentro personal con Jesucristo, más que de una decisión ética o de una idea (DA 243).

El encuentro personal con Cristo y el amor que mueve a comunicar vida a los demás se presentan como los dos aspectos esenciales de la existencia cristiana a los cuales tiene que orientarse todo lo demás. El Papa fue suficientemente claro al respecto al referirse a la encíclica *Deus Caritas est*, “con la cual quise indicar a todos *lo que es esencial* en el mensaje cristiano”.⁶

Dentro de este marco, la opción por los pobres adquiere una nueva fuerza en Aparecida. Se la quiere “ratificar y potenciar” (DA 396). A la hora de explicar qué significa que esta opción es “preferencial”, el Documento explica que “debe atravesar todas nuestras estructuras y prioridades pastorales” (DA 396). Además, con respecto a lo ya dicho en las anteriores aparece un fuerte acento en la necesidad de pasar de las ideas y palabras a una *cercanía real*, que implica *dedicar tiempo* a los pobres y llegar a ser sus amigos, para así poder reconocer sus valores y acompañarlos verdaderamente en la defensa de sus derechos (cf. DA 397-398, 257). La V Conferencia recoge el discurso del Papa a los obispos de Brasil, donde indicó que “los pobres son los destinatarios privilegiados del Evangelio”.

4. El vitalismo cristiano del Documento de Aparecida

Presentado este contexto general del Documento, más significativo que un simple recorrido de su índice temático, veremos ahora cómo los grandes ejes de Aparecida se articulan a partir de la vida digna y plena que Jesucristo ofrece a nuestros pueblos.

6. Ibidem.

Esta oferta de vida tiene un carácter marcadamente cristológico, en primer lugar porque quien ofrece y hace posible esa vida es Cristo mismo: “Jesús, el Buen Pastor, quiere comunicarnos su vida y ponerse al servicio de la vida” (DA 353). Se mencionan varios signos concretos de esta actitud donativa, particularmente cuando se hace cercano al pobre del camino, cuando dignifica a la samaritana, cuando sana a los enfermos, cuando alimenta al pueblo hambriento, cuando come y bebe con los pecadores, etc. (DA 353).

Además del texto de Jn 10,10 que expresa esta voluntad de Cristo de traernos vida en plenitud, se menciona 1 Tim 6,17, para indicar que esa vida incluye el legítimo disfrute de las cosas de este mundo (cf. DA 355).

Este sentido integrador se desarrolla inmediatamente a partir de una cita del Discurso inaugural de Benedicto XVI (n. 4), diciendo que la vida nueva de Jesucristo desarrolla en plenitud la existencia humana “en su dimensión personal, familiar, social y cultural”, con lo cual Jesucristo se manifiesta como “nuestro Salvador en todos los sentidos de la palabra” (DA 356).

Para ser más explícito todavía y no dejar lugar a dudas, el Documento se detiene a enumerar algunas expresiones de este sentido integrador de la “vida en Cristo”:

“La vida en Cristo incluye la alegría de comer juntos, el entusiasmo por progresar, el gusto de trabajar y de aprender, el gozo de servir a quien nos necesite, el contacto con la naturaleza, el entusiasmo de los proyectos comunitarios, el placer de una sexualidad vivida según el Evangelio, y todas las cosas que el Padre nos regala como signos de su amor sincero” (DA 356).

Es interesante que un Documento episcopal diga que la vida en Cristo incluye el entusiasmo por progresar y el placer de la sexualidad. Así queda claro que la fe católica no pretende hacer sufrir a las personas o limitar su felicidad legítima. Más bien se trata de mostrar la profunda unidad que existe entre la amistad con Jesucristo y el ideal humano de felicidad y plenitud vital.

Esta convicción debería incorporarse explícitamente en el anuncio del Evangelio, y transfigurar la predicación, porque “la propuesta de Jesucristo a nuestros pueblos, el contenido fundamental de esta misión, es la oferta de una vida plena para todos. Por eso, la doctrina, las normas, las orientaciones éticas, y toda la actividad misionera de la Iglesia, debe dejar transparentar esta atractiva oferta de una vida más digna, en Cristo,

para cada hombre y para cada mujer de América Latina y de El Caribe” (DA 363).

La necesidad de aplicar esta convicción en la pastoral ordinaria aparece también en otra parte del Documento, donde se dice que “no se concibe que se pueda anunciar el Evangelio sin que éste ilumine, infunda aliento y esperanza, e inspire soluciones adecuadas a los problemas de la existencia” (DA 333).

Encontramos así un criterio de discernimiento para reconocer un auténtico y adecuado anuncio del Evangelio y una actividad pastoral que responda a la naturaleza de ese anuncio.

De ningún modo se quiere proponer un hedonismo que nos clausure en la inmanencia, sino más bien que incluso en medio del gozo, el placer y la intensidad vital se haga presente a Dios, para darle a todo su último sentido. Por eso se sostiene que “podemos encontrar al Señor en medio de las alegrías de nuestra limitada existencia y, así, brota una gratitud sincera” (DA 356).

Pero tampoco se ignora que el gozo del momento presente puede llegar a ser vivido de un modo inadecuado, que absorba todas nuestras posibilidades vitales, limite nuestras perspectivas e impida el desarrollo de nuestras mejores potencialidades. Por eso se aclara:

“La vitalidad que Cristo ofrece nos invita a ampliar nuestros horizontes [...] A la Samaritana le da más que el agua del pozo, a la multitud hambrienta le ofrece más que el alivio del hambre. Se entrega Él mismo como la vida en abundancia. La vida nueva en Cristo es participación en la vida de amor del Dios Uno y Trino. Co-mienzo en el bautismo y llega a su plenitud en la resurrección final” (DA 359).

Puesto que lo que se ofrece es vida “en Él”, se nos invita a descubrir que la presencia de Jesucristo en la Eucaristía es “el centro vital del universo, capaz de saciar el hambre de vida y felicidad” (354).

Dicho esto, es necesario volver a cerrar el círculo, para no entender esta plenitud espiritual de un modo dialéctico, como si la apertura a la trascendencia se convirtiera automáticamente en una autoinmolación donde lo humano es negado. Entonces hay que recordar que “su amistad no nos exige que renunciemos a nuestros anhelos de plenitud vital, porque Él ama nuestra felicidad también en esta tierra” (DA 355), que Cristo “no quita nada” (DA 15; 352) y que buscando la santidad “no vivimos menos, sino mejor, porque cuando Dios pide más es porque está ofreciendo más” (DA 352).

5. ¿Qué vida en un contexto de individualismo hedonista?

Pero a esta propuesta podrían caberle algunas objeciones importantes que proceden del contacto con la degradación de la vitalidad que puede advertirse en muchas situaciones actuales. De hecho, en los debates y en la preparación antes de Aparecida ya se constataba que tenemos un serio problema *con los sujetos*, y que la renovación misionera y la transformación de la realidad social no pueden realizarse con cualquier tipo de sujetos.

El Documento menciona la amenaza del “gris pragmatismo” y la mezquindad en que deriva (DA 12), además del “debilitamiento de la vida cristiana” (DA 100b) y “una evangelización con poco ardor” (DA 100c). Pero detrás de estos síntomas hay una problemática que afecta en general a cualquier sujeto de hoy, sea o no cristiano. Se trata de la tendencia generalizada a *encerrarnos en un mundo de privacidad cómoda*. Es la obsesión por disfrutar de la vida y por preservar, con una constante tensión defensiva, los espacios privados de autonomía. Por eso finalmente vivimos escapando unos de otros, cuidándonos unos de otros y retaceando el tiempo, el afecto, el compromiso. No me refiero sólo a las personas que escapan de los demás o se clausuran en pequeños grupos para retirarse a comer, a beber o a buscar sexo en Internet, sino a esa tendencia a reducir los propios deseos y perspectivas a los intereses personales. Surge así una “*conciencia aislada*”, *clausurada en un mundo pequeño, caracterizada por la ansiedad y la insatisfacción constante*. Es fácil advertir que un sujeto que ha sido penetrado por ese estilo de vida no puede ser misionero, no puede estar *internamente* disponible para prestar un servicio, por lo cual no encontrará tiempo para hacerlo. Un sujeto así tampoco podrá concretar una verdadera opción por los pobres, un compromiso ciudadano coherente y constante, una entrega generosa:

“En esta época, suele suceder que defendemos demasiado nuestros espacios de privacidad y disfrute, y nos dejamos contagiar fácilmente por el consumismo individualista. Por eso, nuestra opción por los pobres corre el riesgo de quedarse en un plano teórico o meramente emotivo, sin verdadera incidencia en nuestros comportamientos y en nuestras decisiones” (DA 397).

Este sujeto podrá tener buenas ideas con respecto al compromiso en la vida pública, a la opción por los pobres o al servicio fraterno, pero no habrá disposiciones reales que permitan traducirlas en una forma perma-

nente de actuar y de vivir. En definitiva, con sujetos así, terminaremos comiéndonos unos a otros con tal de poder sostener ese modo de vida inmediatesta y privatizado:

“Esta cultura se caracteriza por la autorreferencia del individuo, que conduce a la indiferencia por el otro, a quien no necesita ni del que tampoco se siente responsable. Se prefiere vivir día a día, sin programas a largo plazo ni apegos personales, familiares y comunitarios. Las relaciones humanas se consideran objetos de consumo, llevando a relaciones afectivas sin compromiso responsable y definitivo” (DA 46).

Si el criterio último es la propia satisfacción en un mundo privado autónomo, donde los propios derechos se vuelven absolutos, los más débiles son los que llevan las de perder:

“También se verifica una tendencia hacia la afirmación exasperada de derechos individuales y subjetivos [...] La afirmación de los derechos individuales y subjetivos, sin un esfuerzo semejante para garantizar los derechos sociales, culturales y solidarios, resulta en perjuicio de la dignidad de todos, especialmente de quienes son más pobres y vulnerables” (DA 47).

La vida entera puesta al servicio del consumo implica también una huida del mundo real hacia un mundo de sensaciones creadas por los mecanismos del mercado: “La avidez del mercado descontrola el deseo de niños, jóvenes y adultos. La publicidad conduce ilusoriamente a mundos lejanos y maravillosos, donde todo deseo puede ser satisfecho por los productos que tienen un carácter eficaz, efímero y hasta mesiánico” (DA 50). La cultura del consumo crea así un sujeto cuya lógica es esencialmente individualista: “Las nuevas generaciones son las más afectadas por esta cultura del consumo en sus aspiraciones personales profundas. Crecen en la lógica del individualismo pragmático y narcisista” (DA 51).

Se trata de una degradación del sujeto que finalmente volvería inútil cualquier cambio político, legal o estructural. Pero además, es un estilo de vida que atenta contra la misma felicidad del sujeto. Se trata de una tiranía del presente que se traduce en una “atrofia de la imaginación y por lo tanto del deseo”, por lo cual “se difunden los síntomas de la frustración y de la insatisfacción, a veces rencorosas y quizás depresivas, acompañadas por la ansiedad de consumir y de recibir prestaciones”.⁷ Esto produ-

7. C. SCUTO, *Psicoutopia. Idee per una psicologia critica nell'età della globalizzazione*, Roma, 2003, 103; cf. también A. DI CHIAIA, *Sindromi psicosociali*, Milano, 2002.

ce un círculo vicioso, porque luego se pretende ingenuamente ahogar la angustia con nuevos placeres comprados, y “cuando se quiere evitar a toda costa la frustración y sustituirla por el placer, reduciéndolo a la satisfacción inmediata, los resultados son nefastos. Si el niño se queda con este concepto de placer, sin aprender a diferirlo de acuerdo con las circunstancias, o a obtenerlo como uno de los fines de su acción, tendrá serias dificultades para crear después en su vida psíquica las condiciones del placer”.⁸

La consecuencia es la infelicidad, porque la propia vida afectiva pierde amplitud, variedad y dinamismo. Por eso, el camino hacia una vida más digna y más plena implica ineludiblemente una educación del mundo de los deseos, un aprendizaje para satisfacer *gradual y profundamente* las necesidades, en un sabio camino de educación de la emotividad; alternando momentos de entrega generosa y de descanso, de lucha y de placer, de trabajo y de fiesta, de generosidad y de autosatisfacción. Esto implica no dejarse dominar por la necesidad de vivirlo todo inmediatamente o sin límite alguno,⁹ y aceptar que el momento presente no es absoluto.

Algunas corrientes espirituales orientales insisten en la necesidad de eliminar el deseo para liberarse del dolor de la insatisfacción. Pero en realidad se puede entender mejor como la necesidad de *ampliar la conciencia*, para no quedar presos en una experiencia muy limitada que nos cierra las perspectivas. Esa ampliación de la conciencia no es la negación o destrucción de los deseos sino, precisamente, una *dilatación del deseo*. Una actividad de servicio al prójimo entusiasta y llena de sentido, o un compromiso político generoso y apasionado, o una vida monástica alegre y serena, cumplen maravillosamente esta función. Así lo vemos en algunas personas moralmente ejemplares que están liberadas del engranaje alocado de compra-venta, ya no están tan pendientes de sus necesidades de placer sensible, y al mismo tiempo se las ve rebosantes de vitalidad.

Es cierto que a veces la educación de las pasiones puede disminuir su intensidad. Cuando uno deja de obsesionarse por algo, el deseo se hace más débil. Pero eso no disminuye la felicidad de la persona, que alcanza otras formas complementarias de placer y un deleite más completo,

8. T. ANATRELLA, *El sexo olvidado*, Maliaño (Cantabria), 1994, 39.

9. Cf. P. EKMAN, “Expression and the nature of emotion”, en K. SCHERER – P. EKMAN (eds.), *Approaches to emotion*, New Jersey, 1984; E. HATFIELD – J. CACIOPPO – J. RAPSON, “Primitive emotional contagion”, en M. S. CLARK (ed.), *Emotion and social behaviour*, California, Newbury Park, 1992; C. IZARD, *Human emotions*, New York, 1977.

más bello, más amplio. Es verdad que una fuerza inconsciente es más intensa. Decía Freud que “la fuerza psíquica y física de un deseo es mucho mayor cuando se sumerge en el inconsciente”, porque “el deseo inconsciente no está sometido a ninguna influencia y las aspiraciones opuestas no hacen mella en él”.¹⁰ Pero en esa inconciencia domina a la persona y la limita, privándola de otros goces más dilatados, más ricos y variados. Por lo tanto, esa intensidad es relativa. Aunque una pasión reconocida, orientada y educada pueda perder *un modo* de intensidad, al mismo tiempo adquiere *otra forma de intensidad* más bella y agradable todavía. Porque de hecho, una persona que come precipitadamente, devorando como un animal, puede vivir con mucha intensidad el momento de la comida, pero en esa incapacidad de detenerse delicadamente en el acto de comer se priva de muchos otros placeres que podría brindarle ese mismo momento. Por eso una persona auténticamente sobria –no un insensible ni un amargado– no disfruta menos, sino que aprecia mucho mejor las delicadezas, los matices y los goces variados del acto de comer o de beber; su capacidad de gozar se dilata, se enriquece, se *amplifica*. Así, gracias a la educación de las pasiones, el animal que hay en nosotros “recibe una inyección de vitalidad y de nobleza”.¹¹ Esto responde al ideal sapiencial de la Escritura, que implica un aprendizaje para vivir bien y disfrutar mejor de la vida (Sir 14,11-14; Qoh 3,12-13.22; 1 Tim 6,17; Col 2,20-23).

La propuesta de Aparecida no implica entonces renunciar a educar las pasiones y los deseos, cosa tan necesaria hoy, pero siempre habrá que hacerlo de tal manera que se manifieste que esa educación está al servicio de una vida más digna y feliz. Así puede comprenderse en todo su sentido que “la vitalidad que Cristo ofrece nos invita a ampliar nuestros horizontes” (DA 357). Somos humanistas por ser auténticamente cristianos, y somos cristianos por ser auténticamente humanistas.

6. Estructura comunitaria de una vida digna y plena

Sin embargo, la propuesta de Aparecida no es simplemente un camino educativo para disfrutar mejor de la vida. Ante un sujeto que tiende a

10. S. FREUD, “Cinq leçons de psychanalyse”, en *Psychologie collective et analyse du moi*, Paris, 1950, 174-175.

11. A. PLÉ, *Vida afectiva y castidad*, Barcelona, 1966, 83.

clausurarse en sí mismo y en el cuidado de su mundo privado y del placer inmediato, Aparecida tampoco opta por criticar ácidamente al mundo de hoy con calificativos lacerantes, ni quiere insistir en la mortificación o el sacrificio como un valor en sí mismo. Sabemos que estas opciones pastorales hoy dan poco resultado y provocan un mayor rechazo de los interlocutores, que llegan a pensar que la propuesta de la Iglesia es enemiga de toda vida feliz. La estrategia de Aparecida ha sido más bien tomar un punto de partida positivo, reconociendo los legítimos anhelos de dignidad y de felicidad de nuestros pueblos, y mostrando cómo la misma Palabra de Dios invita a una vida digna y feliz.

¿Cómo se hace cargo entonces de la degradación del sujeto posmoderno? Lo hace intentando mostrar las verdaderas estructuras de esa vida digna y plena, que sólo se desarrolla cuando se dan determinadas condiciones. No se refiere simplemente al ideal humanista de la educación de los deseos, sino a dimensiones más determinantes todavía de una vida verdadera. Su opción es penetrar en el seno mismo de la vida digna y feliz para descubrir allí las leyes que estructuran esa vida y la hacen verdaderamente posible.

En primer lugar, el Documento muestra que la dimensión fraterna es inseparable de una vida digna y bien vivida, es una ley inserta en las mismas entrañas de la realidad y de la vida que Cristo propone y comunica:

“Descubrimos, así, una ley profunda de la realidad: la vida sólo se desarrolla plenamente en la comunión fraterna y justa. Porque «Dios en Cristo no redime solamente la persona individual, sino también las relaciones sociales entre los seres humanos»¹² [...] No podemos concebir una oferta de vida en Cristo sin un dinamismo de liberación integral, de humanización, de reconciliación y de inserción social” (DA 359).

Por eso mismo “Dios no quiso salvarnos aisladamente, sino formando un Pueblo.¹³ Éste es un aspecto que distingue la vivencia de la vocación cristiana de un simple sentimiento religioso individual” (DA 164). Como consecuencia, “la vida cristiana sólo se profundiza y se desarrolla en la comunión fraterna” (DA 110). Aparecida cita al Papa sosteniendo que “la fe nos libera del aislamiento del yo, porque nos lleva a la comunión” (DI 5), para luego indicar que “una dimensión constitutiva del

12. CDSI 52.

13. LG 9.

acontecimiento cristiano es la pertenencia a una comunidad concreta” (DA 156). Pero evita plantear esta dimensión comunitaria de la vida como un merecido encuentro entre personas amigas, como un trato amable y distendido en pequeños grupos de seres afines, o como la ordinaria convivencia familiar encerrada en sus pequeños límites. Se trata de una profunda sensibilidad social que incorpora dentro de las propias preocupaciones a los que no pueden vivir bien, porque la constatación de que hay vidas humanas que no responden al proyecto del Reino de vida se convierte en una permanente provocación que desafía y desinstala a quien ha recibido la vida de Cristo. El camino de la vida es comunión con quienes no logran vivir adecuadamente:

“Pero, las condiciones de vida de muchos abandonados, excluidos e ignorados en su miseria y su dolor, contradicen este proyecto del Padre e interpelan a los creyentes a un mayor compromiso a favor de la cultura de la vida. El Reino de vida que Cristo vino a traer es incompatible con esas situaciones inhumanas. Si pretendemos cerrar los ojos ante estas realidades no somos defensores de la vida del Reino y nos situamos en el camino de la muerte: «Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos. El que no ama permanece en la muerte» (1Jn 3,14)” (DA 358).

Así se entiende mejor por qué la opción por los pobres “debe atravesar todas nuestras estructuras y prioridades pastorales” (DA 396).

7. Estructura misionera de una vida digna y plena

A partir de esta invitación a reconocer la dimensión comunitaria de una vida digna, se explicita el llamado a la misión. De este modo se invita a reconocer que la realización de los propios deseos de felicidad supone asumir la propia existencia como una misión, como un envío de Dios para que comuniquemos vida a los demás:

“La vida se acrecienta dándola y se debilita en el aislamiento y la comodidad. De hecho, los que más disfrutan de la vida son los que dejan la seguridad de la orilla y se apasionan en la misión de comunicar vida a los demás. El Evangelio nos ayuda a descubrir que un cuidado enfermizo de la propia vida atenta contra la calidad humana y cristiana de esa misma vida. Se vive mucho mejor cuando tenemos libertad interior para darlo todo: «Quien aprecie su vida terrena, la perderá» (Jn 12, 25). Aquí descubrimos otra ley profunda de la realidad: que la vida se alcanza y madura a medida que se la entrega para dar vida a los otros. Eso es en definitiva la misión” (DA 360).

A partir de este planteo, la preocupación misionera puede concebirse como otra estructura interna que marca íntimamente la realidad humana y que condiciona el desarrollo de una vida en plenitud. Por eso “necesitamos desarrollar la dimensión misionera de la vida en Cristo” (DA 362). Esto permite comprender por qué “la misión es inseparable del discípulo, por lo cual no debe entenderse como una etapa posterior a la formación” (DA 278).

Esto que vale para la existencia personal de cada uno, se aplica igualmente para cualquier comunidad. Por eso, “necesitamos que cada comunidad cristiana se convierta en un poderoso centro de irradiación de la vida en Cristo” (DA 362). Ya que así como el dinamismo donativo y centrífugo responde a la naturaleza misma de cualquier comunidad sana, el dinamismo misionero responde a la naturaleza misma de una auténtica comunidad cristiana, donde la inclinación hacia los demás no responde a una estrategia de conquista sino a una fidelidad al dinamismo expansivo que viene de Jesucristo y que siempre tiende a prolongarse en la historia:

“No se trata sólo de estrategias para lograr éxitos pastorales, sino de la fidelidad en la imitación del Maestro, siempre cercano, accesible, disponible para todos, deseo de comunicar vida en cada rincón de la tierra” (DA 372).

8. El sello trinitario de la vida que se comparte y se difunde

En último término, ese dinamismo de vida que se traduce en comunión y en misión, tiene su raíz última en el origen perfecto de todo lo que existe: la Trinidad. La vida que Cristo quiere comunicar a través de su Iglesia es la vida trinitaria:

“La gran novedad que la Iglesia anuncia al mundo es que Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, la Palabra y la Vida, vino al mundo a hacernos «partícipes de la naturaleza divina» (2Pe 1,4), a participarnos de su propia vida. Es la vida trinitaria del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, la vida eterna. Su misión es manifestar el inmenso amor del Padre, que quiere que seamos hijos suyos. El anuncio del *kerigma* invita a tomar conciencia de ese amor vivificador de Dios que se nos ofrece en Cristo muerto y resucitado” (DA 348).

La Iglesia misma, como instrumento de comunión entre los pueblos, sólo se entiende como reflejo del Misterio trinitario:

“La dimensión comunitaria es intrínseca al misterio y a la realidad de la Iglesia que debe reflejar la Santísima Trinidad” (DA 304).

“Cuanto más la Iglesia refleja, vive y comunica ese don de inaudita unidad, que encuentra en la comunión trinitaria su fuente, modelo y destino, resulta más significativo e incisivo su operar como sujeto de reconciliación y comunión en la vida de nuestros pueblos” (DA 525).

Pero esto vale para toda comunidad, especialmente para la familia:

“Creemos que «la familia es imagen de Dios que, en su misterio más íntimo no es una soledad, sino una familia».¹⁴ En la comunión de amor de las tres Personas divinas, nuestras familias tienen su origen, su modelo perfecto, su motivación más bella y su último destino” (DA 435).

No se trata de una inclinación que se sobreañade dialécticamente por la acción sobrenatural de la gracia. La misma realidad creada ya está marcada por este dinamismo. Creado a imagen de la comunión trinitaria, en lo íntimo de cada ser humano habita el llamado a la comunión que estructura la vida digna:

“Reconocemos una profunda vocación a la unidad en el «corazón» de cada hombre, por tener todos el mismo origen y Padre, y por llevar en sí la imagen y semejanza del mismo Dios en su comunión trinitaria (cf. Gen 1, 26)” (DA 524).

Por ser imagen de la comunión trinitaria, la comunión fraterna supone siempre la aceptación del diferente: “El misterio de la Trinidad nos invita a vivir una comunidad de iguales *en la diferencia*” (DA 452). Además, “en el Dios Trinidad la *diversidad* de Personas no genera violencia y conflicto, sino que es la misma fuente de amor y *de la vida*” (DA 543).

Esta comunión es siempre comunicativa, misionera. Por eso mismo la misión de la Iglesia tiene en la Trinidad su raíz, y la misión de los discípulos brota de la fuente trinitaria:

“La Iglesia peregrinante es misionera por naturaleza, porque toma su origen de la misión del Hijo y del Espíritu Santo, según el designio del Padre”.¹⁵ Por eso, el impulso misionero es fruto necesario de la vida que la Trinidad comunica a los discípulos (DA 348).

Todo el capítulo V del Documento intenta presentar la vida cristiana en sus variadas realizaciones de comunión misionera.

14. DP 582.

15. AG 2.

9. La estructura discipular de la vida digna y plena

Pero este dinamismo comunitario y misionero de vida llega a cada uno “en Cristo”. El tema de la V Conferencia dice: para que “en él” tengan vida. Por eso el discipulado, como asociación a Jesucristo, tiene una relevancia peculiar:

Es verdad que también aparece la docilidad al Espíritu como condición de posibilidad de este dinamismo (cf. DA 23, 137, 149-153, 284, 362). También es cierto que abundan las referencias a la filiación, que se hace posible por nuestra asociación a Jesucristo (cf. DA 17, 101, 107, 132-133, 241, 480). Pero el “discipulado”, que aparece mencionado 265 veces, es un quicio que otorga a todo el Documento una matriz cristológica-trinitaria. Su valor en lo que respecta al tema de la vida es que, mientras la misión destaca su dimensión centrífuga-donativa, el discipulado permite percibir la dimensión extática-receptiva de la vida digna y plena. Por eso se dice que el “amor vivificador de Dios que se nos ofrece en Cristo muerto y resucitado” es “lo primero que necesitamos anunciar *y también escuchar*” (DA 348).

El Papa había subrayado esta dimensión al decir que la Iglesia es “misionera en cuanto discípula, es decir, capaz de *dejarse atraer* siempre, con renovado asombro, por Dios que nos amó y nos ama primero”.¹⁶

La bella alabanza a Dios por la vida (DA 106-113) expresa esta actitud receptiva, reconociendo todo como “don” de Dios que acogemos agradecidos. En estos pocos párrafos la expresión “don/es” aparece 7 veces.

Por supuesto, a partir de esta actitud receptiva ante el amor de Dios, se desencadena un nuevo dinamismo de cooperación en el cual el discipulado involucra todas las aptitudes y la creatividad activa del ser humano, pero también detrás de ese proceso hay que reconocer un don: “La propia vocación, la propia libertad y la propia originalidad son *dones* de Dios para la plenitud y el servicio del mundo” (DA 111). El origen y el núcleo permanente del discipulado es una serena y feliz receptividad ante el amor de Dios:

“Ésta es la causalidad del hombre en el orden de la gracia: dejarse amar por Dios o no dejarse amar por Él. El verbo en pasiva (dejarse amar) es mucho más adecuado que en activa, porque expresa mucho mejor que la libertad humana, en el orden

16. BENEDICTO XVI, Homilía en la Misa de Inauguración de la V Conferencia, 13/05/2007.

salvífico, es meramente receptiva: libertad para recibir o no recibir, no libertad para producir”.¹⁷

Esta experiencia receptiva, que se manifiesta tan hermosamente en San Francisco de Asís, en Santa Teresa de Lisieux y en todos los santos, es independiente de la sexualidad y del temperamento. Dios se vale de ese aspecto receptivo que hay en todo ser humano para regalarle la experiencia de su amor que da vida. Por eso, todo el que desee vivir una experiencia plenificante del amor de Dios, debería pedir la gracia de dejarse amar, de abandonar sus resistencias y su pretensión de autonomía. En la verdadera experiencia mística, Dios toca un centro amoroso donde la persona humana sólo puede depender, porque es una criatura y lo más íntimo de su realidad es la dependencia, es “recibir” el ser y la vida, es beber de Dios. En la aceptación sincera de esta dependencia –en el ser y en la gracia– se juega toda forma auténtica de discipulado.

El discípulo es ante todo el que escucha, el que acoge, el que se deja llevar, guiar, transfigurar según la imagen del Maestro. Es quien se reconoce necesitado y acepta serena y gozosamente recibir del Maestro. Esta actitud se expresa en la oración, en la lectura de la Palabra, en la docilidad para dejarse formar –por Dios, por los demás, por la vida–. Son los temas desarrollados sobre todo en el capítulo sexto del Documento.

Sin esta actitud básica de apertura discipular, no es posible ni la recepción, ni la maduración, ni la comunicación de la vida que Cristo ofrece. Por eso, estamos ante otra estructura básica de una vida digna y plena.

10. El cambio social y estructural como dimensión culminante de la vida en Cristo

El tema propuesto por el Papa y claramente asumido en la V Conferencia indica: “para que *nuestros pueblos*” tengan vida. No sólo somos misioneros para eso; también somos discípulos para esa finalidad. El sentido extático del planteo es notable. El mismo discipulado no se entiende como un camino de relación personal con Jesucristo que tenga sentido en sí mismo. El discipulado está orientado, más que a la vida del discípulo o a la vida de la Iglesia, o a la vida de algunos interlocutores particulares, a la vida de “nuestros pueblos” como sujetos colectivos.

17. J. A. SAYÉS, *La gracia de Cristo*, Madrid, 1993, 181.

Por eso, la misión tiene que llegar a impregnar con el Evangelio *las sociedades y las culturas* de nuestros países en toda América Latina y el Caribe. En el capítulo 10 se reflexiona sobre la “evangelización de la cultura”, para que se desarrolle una cultura cristiana que marque las costumbres, las instituciones, las sociedades en general. Allí también se habla de la integración entre nuestros pueblos latinoamericanos, para que formemos una Comunidad regional de Naciones.

El discipulado misionero que propone Aparecida, se orienta a comunicar vida a *la sociedad*. Dirigiéndose a nuestro Continente, decía Juan Pablo II que “conviene que las fuerzas que se gastan en nutrir el encuentro con Cristo, redunden en promover el bien común en una sociedad justa” (EiA 69). Pero esto implica *transformar las estructuras* injustas. Vale la pena reconocer que Benedicto XVI se refirió a esta cuestión en su Discurso Inaugural precisamente al desarrollar el tema “Para que en él tengan vida” (DI 4). En ese apartado cita la *Populorum Progressio* para invitar a un desarrollo integral “orientado a la promoción de todo el hombre y de todos los hombres”, y luego destaca que “en este contexto es inevitable hablar del problema de las estructuras, sobre todo de las que crean injusticia”, porque las estructuras justas son “una condición indispensable para una sociedad justa”. Vemos así que fue el mismo Papa quien dio lugar para que el tema de la vida que Cristo ofrece adquiriera un sentido profundamente integrador e incluyera también la transformación de las estructuras.

La acción de la gracia, si no es resistida, tiende a desarrollar “conversión social”, que se orienta a crear un nuevo “sistema de mecanismos” que permita modificar esos mecanismos del mal que el Documento de Medellín describía como “cristalizaciones del pecado en estructuras injustas”.¹⁸ La conversión social lleva en sí un llamado a la “conversión estructural”, que lleva a modificar también las estructuras de pecado, donde hay variadas responsabilidades “directas e indirectas” (RP 16). Aunque es verdad que “sin valores no hay futuro, y no habrá estructuras salvadoras” (DA 387), también es cierto que el dinamismo de la vida se orienta a una encarnación del Espíritu en estructuras sanas, por lo cual a ello se orienta también el crecimiento místico de los creyentes. Esto se vuelve evidente si no se olvida que la mayor expresión externa del amor interior a Dios es la misericordia (ST, II-II, 30, 4). Por eso el Catecismo

18. DOCUMENTO DE MEDELLÍN, *Just*, I, 2.

indica que es la misma conversión del corazón la que “impone la obligación” de modificar esas estructuras (CCE 1888). Vemos así que la liberación cristiana obrada por la gracia, si bien es en primer lugar liberación del pecado, “reclama la liberación de múltiples esclavitudes de orden cultural, económico, social y político que, en definitiva, derivan del pecado y son obstáculos que impiden a los hombres vivir según su dignidad” (LN, intr.). Por eso, parte de la misión de los cristianos es “la creación de estructuras justas según los criterios del Evangelio” (DA 210). El discípulo misionero para comunicar vida integra este realismo social:

“Ser discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos, en Él, tengan vida, nos lleva a asumir evangélicamente y desde la perspectiva del Reino las tareas prioritarias que contribuyen a la dignificación de todo ser humano, y a trabajar junto con los demás ciudadanos e instituciones en bien del ser humano. El amor de misericordia para con todos los que ven vulnerada su vida en cualquiera de sus dimensiones, como bien nos muestra el Señor en todos sus gestos de misericordia, requiere que socorramos las necesidades urgentes, al mismo tiempo que colaboremos con otros organismos o instituciones para organizar estructuras más justas en los ámbitos nacionales e internacionales. Urge crear estructuras que consoliden un orden social, económico y político en el que no haya inequidad y donde haya posibilidades para todos. Igualmente, se requieren nuevas estructuras que promuevan una auténtica convivencia humana, que impidan la prepotencia de algunos y faciliten el diálogo constructivo para los necesarios consensos sociales. La misericordia siempre será necesaria, pero no debe contribuir a crear círculos viciosos que sean funcionales a un sistema económico inicuo. Se requiere que las obras de misericordia estén acompañadas por la búsqueda de una verdadera justicia social, que vaya elevando el nivel de vida de los ciudadanos, promoviéndolos como sujetos de su propio desarrollo” (DA 384-385).

No se trata sólo de un imperativo voluntarista. La vida de la gracia tiene en su propio seno ese dinamismo que reclama enriquecer el bien común, y mueve a desarrollar una red, una estructura de bien que contrarreste el poder de las estructuras de pecado. Pero para que se produzca un cambio social significativo es necesario acoger una acción del Espíritu que trascienda las preocupaciones y las opciones de cada uno en su pequeño mundo, ya que además de ese pequeño mundo existe una realidad que resulta de la conexión de las múltiples opciones de las distintas personas y sociedades. Allí entramos en un ámbito donde un individuo aislado tiene muy poco poder de decisión y de influencia. Pero la gracia puede también actuar a un nivel interpersonal y suprapersonal, porque “el Espíritu Santo posee una inventiva infinita, propia de una mente divina,

que provee a desatar los nudos de los sucesos humanos, incluso los más complejos e impenetrables”.¹⁹ Esto exige que las personas estén dispuestas a una cooperación *comunitaria* con ese impulso de la gracia.

Advirtamos así cómo “tanto la preocupación por desarrollar estructuras más justas como por transmitir los valores sociales del Evangelio, se sitúan en el contexto del servicio fraterno a la vida digna” (358). La vida derramada por Cristo llega a su culminación histórica cuando logra crear estructuras sociales que favorezcan el bien integral de las personas. Así podrá manifestarse en nuestros pueblos que “ante las estructuras de muerte, Jesús hace presente la vida plena” (DA 112).

En este sentido, es importante advertir el valor integrador de la expresión “Reino”, muy presente en el Documento (58 veces), y particularmente “Reino de vida”, que aparece en cinco párrafos (DA 143, 353, 358, 361, 366), permitiendo superar perspectivas individualistas, subjetivistas o espiritualistas.

11. La liberación de la conciencia aislada

El Documento de Aparecida, en orden a liberar al sujeto posmoderno de su tendencia a la privatización egoísta, procura mostrar cómo el discipulado, la comunión fraterna y la misión responden a los dinamis-mos más profundos de la vida humana y hacen posible una auténtica realización vital. Así intenta contrarrestar la tendencia a desarrollar una *conciencia aislada*. A esta altura de nuestro desarrollo podemos detenernos brevemente a confirmar esta preocupación a través de dos párrafos que la explicitan.

Uno de ellos aporta motivaciones para salir de la conciencia aislada y lanzarse a la misión como instrumentos para comunicar la vida digna y plena que Cristo ofrece:

“Invocamos al Espíritu Santo para poder dar un testimonio de proximidad que entraña cercanía afectuosa, escucha, humildad, solidaridad, compasión, diálogo, reconciliación, compromiso con la justicia social y capacidad de compartir, como Jesús lo hizo. Él sigue convocando, sigue invitando, sigue ofreciendo incesantemente una vida digna y plena para todos. Nosotros somos ahora, en América Latina y El Caribe, sus discípulos y discípulas, llamados a navegar mar adentro para una

19. JUAN PABLO II, Catequesis del 24/04/1991.

pesca abundante. *Se trata de salir de nuestra conciencia aislada y de lanzarnos, con valentía y confianza (parresía), a la misión de toda la Iglesia*” (DA 363).

Otro párrafo recuerda la necesidad de una renovada apertura a Jesucristo, porque “sólo gracias a ese encuentro y seguimiento, que se convierte en familiaridad y comunión, por desborde de gratitud y alegría, *somos rescatados de nuestra conciencia aislada y salimos a comunicar a todos la vida verdadera, la felicidad y esperanza que nos ha sido dado experimentar y gozar*” (DA 549).

Advirtamos que la vida que libera de la conciencia aislada implica los dos movimientos básicos: uno receptivo (“somos rescatados”) y otro donativo (“salir/salimos”).

12. Vida en América Latina

Aparecida adopta cierta mirada latinoamericana al reconocer ese “vitalismo” que caracteriza a los pueblos del Continente y otorga una nota peculiar a sus búsquedas espirituales: “Nuestros pueblos no quieren andar por sombras de muerte; tienen sed de vida y felicidad en Cristo. Lo buscan *como fuente de vida*” (DA 351). Ésta es una característica que algunos autores, entre ellos el argentino Rafael Tello, han presentado como propia de los más pobres del Continente:

“Para la cultura de origen europeo, y español, el cristianismo era primordialmente salvacionista; para la cultura indoamericana la religión es inmediatamente estructurante *de la vida de los hombres* y sólo mediatamente toma un sesgo salvacionista, porque la vida de los hombres necesita ser salvada [...] Las virtudes teologales elevan hasta la vida divina pero sin destruir –al contrario, fortaleciendo– la *vitalidad* humana [...] Las virtudes teologales ejercitadas por una actividad humana que obra condicionada por la cultura popular, son directamente *impregnadas* por ésta, y así coloreadas miden, regulan e informan *todo* el organismo de las virtudes morales, es decir, de las fuerzas operativas morales del hombre, determinando –según el objeto propio de cada virtud– qué, cómo y en qué medida algo es bueno o malo, es decir, es un modo de actuar conveniente o inconveniente para *ese* hombre concreto...”²⁰

20. R. TELLO, *Nueva Evangelización. Anexo I*, inédito, en mi archivo personal, 52-54.

Esto se refleja también en el pensamiento de un gran escritor latinoamericano:

“Frente a la opresión, el saqueo y el abandono, nuestra respuesta es la vida. Ni los diluvios, ni las pestes, ni las hambrunas, ni los cataclismos, ni siquiera las guerras eternas a través de los siglos y los siglos han conseguido reducir la ventaja tenaz de la vida sobre la muerte. Una ventaja que aumenta y se acelera. Cada año hay setenta y cuatro millones más de nacimientos que de defunciones [...] La mayoría de ellos nacen en los países de menos recursos, y entre éstos, por supuesto, los de América Latina. En cambio, los países más prósperos han logrado acumular suficiente poder de destrucción como para aniquilar cien veces, no sólo a todos los seres humanos que han existido hasta hoy, sino a la totalidad de seres vivos [...] Nos sentimos con el derecho de creer que todavía no es tarde para emprender la creación de una utopía contraria. Una nueva y arrasadora utopía de la vida, donde nadie pueda decidir por otros hasta la forma de morir, donde de veras sea cierto el amor y sea posible la felicidad, y donde las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan por fin y para siempre una segunda oportunidad en esta tierra”.²¹

Una presentación inculturada del Evangelio debería prestar especial atención a esta peculiaridad de nuestro Continente,²² con lo cual se respondería también a algunas legítimas aspiraciones de los sujetos posmodernos. El acontecimiento de Aparecida, al menos, se ha situado en esa línea.

VÍCTOR MANUEL FERNÁNDEZ
30.09.07 / 15.10.07

21. G. GARCÍA MÁRQUEZ, *Discurso ante la Academia sueca*, al recibir el premio Nobel de literatura en 1982. Citado por V. CODINA en *Creo en el Espíritu Santo*, Santander, 1994, 181.

22. Me refiero al “vitalismo” latinoamericano en un sentido más positivo que el planteado por JUAN JOSÉ SAER en su obra: *El concepto de ficción*, Buenos Aires, 1997, 268.

**CRISTO Y LA VIDA PLENA.
APORTES A LA RECEPCIÓN DE APARECIDA**

RESUMEN

Ubicado en la perspectiva del momento receptivo del Documento de Aparecida, este artículo quiere proponer algunas claves de lectura de la relación entre Cristo y la Vida Plena en el texto de los Obispos de América Latina y el Caribe. Desde una valoración positiva del documento el autor sugiere algunas integraciones a tener en cuenta en la lectura de este texto del CELAM para lograr percibir toda su riqueza y profundidad.

Palabras clave: Cristo, vida, Espíritu, recepción.

ABSTRACT

From the point of view of the Aparecida Document and its reception, this article presents some reading keys. They focus on the connection of Full Life and Christ within the text of the Latin American and Caribbean Bishops. Based on a positive judgment, the Author hints some links in order to take into account its whole richness and depth.

Key Words: Christ, life, Spirit, reception.

1. El tiempo de la recepción

Una antigua lección de la vida de la Iglesia nos enseña que un texto del magisterio, que pretenda tener “largo aliento” no se concluye con el documento. En el siglo cuarto, luego de conocerse las actas del primer concilio de Nicea, se abrió un largo proceso receptivo que inauguró uno de los momentos más sorprendentes de la historia de la teología cristiana.

En efecto, uno de los aspectos más significativos en la vida de un documento es su recepción, y me animaría a decir, el defensorio. Si un texto no encuentra acogida en el destinatario para el que se pensó, puede caer fácilmente en letra muerta. El proceso receptivo no es ni la mera lectura en un sentido “literalista” del texto, ni una escucha pasiva de sus contenidos, ni la construcción de una opinión personal acerca del mismo. El proceso receptivo tiene que ver con el lento sedimento que en la vida de las comunidades se va instalando como efecto de la lectura solidaria, o de la experiencia común que resulta de un hecho eclesial. La recepción recoge, desde las diversidades y particularidades de las comunidades, un texto que posee una mayor o menor universalización; en esa lectura no es corregido pero se opera un proceso de enriquecimiento, ya que el texto no es capaz de retener a la vida, pero ésta contiene al texto. Vida y texto conviven en una significativa perijóresis no sólo en el proceso previo y el redaccional, sino –y muy especialmente– en el de recepción. Todo texto posee limitaciones, y es responsabilidad del proceso receptivo lograr superarlas instalándose en una lectura que logre recuperar el espíritu más profundo que el Documento propone. De allí, que advertir sobre las riquezas y las posibles limitaciones que posea, entiendo que es un aporte que la teología sistemática puede hacer de frente a este desafío. En este artículo intento proponer más que un análisis, una propuesta de “opinión” de algunas cuestiones del Documento de Aparecida,¹ intentando instalarme en el esfuerzo receptivo desde la teología sistemática. El Documento tiene un interés fuertemente pastoral y puede experimentarse forzado acceder desde perspectivas más sistemáticas de la teología para examinar algunos de sus aspectos; sin embargo así como el eco pastoral del esfuerzo sistemático es fundamental, para no reducir la teología a la mera articulación de ideas, entiendo también que se puede devolver una voz desde la teología más sistemática para aportar una mirada en el concierto de ex-

1. En lo sucesivo DA.

presiones que se van generando en el camino eclesial de la lectura del DA. Así como es posible, y hasta necesaria, una recepción pastoral de textos sistemáticos, es rica y apropiada, para el proceso de recepción de un texto pastoral, una mirada que evalúe aspectos que deben quizá fortalecerse en el movimiento de lectura comunitaria de este Documento. Documento que no pretende fijar algunas normas precisas sino, fundamentalmente, hilvanar la realidad del ser de la Iglesia con la posibilidad del tiempo actual. Ser y posibilidad que se activan en el testimonio. De allí que el texto quiera ser mediación de un acontecimiento. Es el testimonio como “texto” el sentido final de este documento; el testimonio como narración fundamental de la acción de Dios en la historia.

2. Algunas voces frente a Aparecida

El DA suscitó de modo inmediato reacciones y voces diversas. Quiero, antes de ingresar a las cuestiones que pretendo mostrar en torno a la cristología, proponer algunas voces teológicas que han expresado su opinión sobre nuestro Documento.

“El Documento de Aparecida es, a nuestro ver, el punto más alto del Magisterio de la iglesia latinoamericana y del Caribe. Es el mejor documento elaborado hasta hoy por nuestros obispos y quizás por cualquier otro episcopado regional. Recapitula lo mejor de los Celams anteriores, y está dentro de un cuadro teológico mucho más rico, más seguro y homogéneo. El documento es una sorpresa del Espíritu, pues nada dejaba prever un texto de esta calidad. Es también un milagro de la madre de Aparecida, a quién había confiado el Santo Padre la dirección de la asamblea. En mi opinión, el documento de la V Conferencia no sólo da un paso más al frente, sino que abre una «nueva fase» en la misión de la iglesia en el continente. La sensación que se tiene es que «ahora va». Es que el documento presenta una estructura teológica y pastoral armónica bien centrada.”²

La expresión está tomada de una reciente entrevista a Clodovis Boff y puede resultar entusiasta en exceso, pero revela, sin embargo, un aspecto significativo del Documento: su profunda organicidad en un cuadro teológico de calidad.

2. En Revista On Line del “Instituto Humanitas Unisinos”: <http://www.unisinos.br/ihuonline/index.php>.

La perspectiva profundamente existencial desde la que el texto de Aparecida contempla la fe es, para C. Boff, su gran acierto.

“El documento presenta la fe como un evento existencial, como una «experiencia de encuentro». Se trata de un encuentro vivo con la persona viva de Jesús Cristo. Entender así la fe constituye un redescubrimiento decisivo de la V Conferencia, pues supera una idea de fe entendida como simples acertaciones de doctrinas o como una opción ética, o aún como mera tradición cultural, como es en gran parte nuestro catolicismo. Haciendo esto, el episcopado latinoamericano se pone por completo en el campo de la espiritualidad, la parte más íntima y vital de la fe”.³

También Comblin valora notablemente el Documento, destacando la inversión absoluta de criterios que supondrá poner en práctica una perspectiva de la envergadura de Aparecida, y entiende que la novedad más radical del texto reside en la invitación a una renovación a fondo de las estructuras misioneras para que el evangelio llegue a todos. De allí que sostenga que

“Los mejores capítulos del Documento son los capítulos 7 y 8 sobre la Misión. Ahí se encuentran las afirmaciones fuertes: «La Iglesia necesita una fuerte conmoción que le impida instalarse en la comodidad, en el estancamiento y en la tibieza, marginando a los pobres del Continente» (362). «La conversión pastoral de nuestras comunidades exige que se pase de una pastoral de mera conservación a una pastoral decididamente misionera» (370). «La pastoral de la Iglesia no puede prescindir del contexto histórico» (367). Y sobre todo los 362-370. El cambio debe afectar a todas las instituciones de la Iglesia”.⁴

Pero observa que “la parte más débil del Documento es la cristología”, y fundamentalmente le llama la atención la comprensión frágil que tiene de la muerte de Jesús y sus implicancias existenciales en la vida eclesial y particularmente en el testimonio de los mártires. Falta entonces, en la perspectiva de Comblin, una cristología desde los pobres; y la ofrecida en el texto no logra interpretar e interpelar proféticamente la vida de los despojados de nuestros pueblos. Sin embargo, Comblin destaca que

“Aun así, la Conferencia de Aparecida constituye un acontecimiento imprevisto. Nació una nueva conciencia. Los obispos recogieron las aspiraciones de la minoría más sensible a los signos de los tiempos. El Documento final constituye un mo-

3. *Ibidem*.

4. J. COMBLIN, “El proyecto de Aparecida”, en *Éxodo* on line (2007) <http://www.exodo.org/spip.php?auteur16>.

tivo de renovada esperanza para los viejos, y ofrece algunas orientaciones bien definidas a los jóvenes”.⁵

3. La vida en clave cristológica

La noción de *vida* que atraviesa todo el Documento, encuentra en el calificativo teológico de *plena* un lugar cristológico trinitario central. Esta visión de vida plena, en un horizonte fuertemente teológico, evita contemplar nuestra realidad existencial de realización en una perspectiva meramente secular. En efecto, la inserción de la cristología en un punto de partida trinitario ubica los misterios de la vida de Cristo en una intensa meditación teológico-descendente.⁶ Que a su vez tiene como contrapeso, para evitar una mirada cristológica meramente actualista, una fuerte meditación acerca de los “*acta et passa*” y de los “*coassumpta*” de Cristo, como fuerza histórica que compromete la libertad del hombre en una teología del “*discipulado misionero*”.⁷ Por ello que liberación, compromiso, estructura,⁸ entre otros, sean términos que en el Documento adquieren una fuerza teológica indudable que, sin embargo, lejos de permanecer inactiva frente a los reclamos del mundo, desafía a las posiciones históricas de la vida cristiana. El sentido religioso otorgado a estas expresiones fundamenta el compromiso histórico que ellas tienen, de allí que fe y compromiso histórico no puedan ser comprendidas separadamente.

Por ello “*vida*” es una expresión fundamentalmente teológica que, sin embargo, implica las estructuras históricas. El concepto *vida* entonces es integral y adquiere, en este sentido, una fuerte recuperación de su horizonte bíblico. La *vida*, que es fundamentalmente comunión con Dios, no puede ser comprendida sino en vistas a las consecuencias históricas que esta comunión acarrea.

5. *Ibidem*.

6. Cf. DA 17, 19, 23, 155, 157 entre otros.

7. De allí que nos encontremos con frases de una elocuencia conmovedora como v. gr. “Cristo, el Dios de rostro humano, es nuestro verdadero y único Salvador” (DA 22).

8. Este término aparece en reiteradas oportunidades con significaciones variadas, aunque sobre todo en la perspectiva de fuerzas colectivas, históricas. “Estructuras de pecado” (DA 92), “estructuras de muerte” (DA 95). También en la línea de considerar los instrumentos pastorales (DA 168.197), haciendo alusión a la construcción que es desafío específico de la misión del laico habla de “estructuras justas” (DA 210). Mira a la Diócesis como una “estructura originaria” (DA 313). En todo caso, lo importante, es el carácter colectivo, comunitario, la dimensión de inherencia colectiva que expresa el término, fundamentalmente en lo que a gracia y pecado se refiere.

Esta noción de *vida plena* se inserta en una cristología descendente integral, esto significa que el momento de ascenso es divinizador y plenificante desde una auténtica “prioridad de la gracia” que, sin embargo destaca la humanidad de Cristo con un poderoso realismo. “Cristo, el hombre perfecto, es el fundamento, en quien todos los valores humanos encuentran su plena realización” (DA 335), de tal modo que es en todo semejante a sus hermanos y entonces lo vuelve al Hijo del Padre, hermano y amigo, maestro y pastor misericordioso. Así, esta cristología descendente puede ser comprendida adecuadamente, en el marco del Documento, en una cristología de corte sacerdotal, esto es, de la inclusión y mediación en donde la gloria del que vive en la comunión con el Padre entra en la kénosis humana, siendo así el fundamento de la comunión con los hombres, su causa de felicidad y plenitud.⁹ Esta perspectiva evita un monofisismo cristológico, que fundamentaría una espiritualidad de una única fase de corte jansenista y espiritualista; a la vez que una cristología adopcionista, que fundamentaría una antropología unidireccional de corte pelagiano. La integración cristológica de nuestro texto será el soporte de una antropología y una espiritualidad en donde la divinización es *vida plena* que, ya en la historia, mediante la conformación de estructuras más justas y solidarias, va haciendo presente el Reino que camina hacia su plenitud. Pero la antropología será el supuesto fundamental para evitar que la cristología se vuelva abstracta y evasiva, vuelta defensivamente sobre sí. Así entonces, el DA nos pone nuevamente frente a un desafío ya recorrido en el pensamiento latinoamericano, la propuesta de que la vida del hombre religioso se desarrolla desatando formas particulares de vivir, de celebrar, de encontrarse solidariamente con los otros, de construir la historia. De allí que en el DA las culturas de los pueblos de América Latina y el Caribe, encontradas en un sentido común,¹⁰ ocupen en la reflexión un lugar fundamental.

Creo que, en este sentido, deben entenderse frases como “El seguimiento es fruto de una fascinación que responde al deseo de realización humana, al deseo de vida plena. El discípulo es alguien apasionado por

9. La soteriología contemporánea quiere recuperar esta dimensión inclusiva. Cristo ocupa nuestro lugar, se hace solidario (Cf. B. SESBOUÉ, *Jesucristo el único mediado. Ensayo sobre la redención y la salvación*, t1, Salamanca, Secretariado Trinitario, 384-403), nos sustituye allí donde deberíamos estar pero seríamos ineficaces (Cf. H. U. VON BALTHASAR, *¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos?*, Barcelona, Herder, 1986).

10. Es, al respecto, el número 43 uno de los textos, a mi parecer, más logrados. Las historias diversas pueden volverse historia compartida. La solidaridad histórica de los pueblos y lo particular de los pueblos no tienen entonces por qué excluirse.

Cristo a quien reconoce como el maestro que lo conduce y acompaña” (DA 276). O sea, es el Cristo Pascual del que se afirma ese misterio, que lo constituye fuente y contenido mismo de la enseñanza, presencia y compañía. Es además del maestro y pedagogo, el “Dios y Señor” (DA 376).

Por eso, y en este contexto general, me animaría a decir que Aparecida desarrolla, aunque de modo un tanto disperso, una cristología integral que encuentra en la teología del pobre, como lugar cristológico privilegiado, el momento más maduro de su reflexión en nuestro tema. La cristología desarrollada en la meditación sobre el pobre se ubica en el contexto de lo que ya fue expuesto en LG 8, en donde los pobres son mirados no como destinatarios privilegiados de la evangelización sino como expresión del destino de la Iglesia en su condición de menesterosidad sacramental, o de gloria de Dios “sub contrario” para que se manifieste el poder de Dios y no la justicia de los hombres.

Ya Santo Tomás y Lutero poseyeron, en este punto, reflexiones coincidentes no suficientemente comprendidas posteriormente en sus posibilidades de encuentro y complementación.

El Documento vincula, de un modo entrañable, opción preferencial por los pobres y fe cristológica (DA 392) devolviendo rostro evangélico a los que sufren. En ellos se expresa el rostro de Jesús. El DA reitera ideas semejantes tres veces sucesivas, acentuando aspectos diversos, queriendo dejar en claro la calidad cristocéntrica de la opción por aquellos que están excluidos, que no poseen rostro, que, en el lenguaje de Gutiérrez, “son insignificantes”. “La opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica” (DA 392). Esta expresión general adquiere un sentido más preciso en el número siguiente: “Todo lo que tenga que ver con Cristo tiene que ver con los pobres y todo lo relacionado con los pobres reclama a Jesucristo” (DA 393). Para entonces pasar a una especie de síntesis entre ambas afirmaciones que encuentra en la noción de *solidaridad* la mediación existencial para comprender la consecuencia de la implicación entre Cristo y el hombre pobre: “De nuestra fe en Cristo, brota también la solidaridad como actitud permanente de encuentro, hermandad y servicio” (DA 394).

Ante el peligro de pensar en una estética burguesa de la opción por los pobres, en esta secuencia se nos propone un nivel de la opción que queda incluida en la dinámica de la fe, la adhesión a Jesucristo incluye a un tercero, el pobre. El pobre es el tercero,¹¹ el testigo de nuestra adhe-

11. Cf. J. L. MARION, *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*, Buenos Aires, Ediciones Literales, 2005, 211-246.

sión, el testigo ante Dios. Sin ese tercero “sacramental”, el proceso creyente permanece incompleto.

En aquel magnífico texto conciliar, que he evocado anteriormente, los pobres no son el destinatario principal de la vida de la Iglesia, sino más aún, modelo. Esto adquiere una peculiar fuerza cuando se tiene en cuenta que los párrafos anteriores de ese número quieren instalar nuestra mirada en la realidad sacramental de la Iglesia, en su condición visible como instrumento de un aspecto oculto y silencioso, místico, que en el testimonio de la comunidad eclesial se expresa a los hombres.¹² Ese testimonio, esa sacramentalidad tiene como modelo el rostro del pobre, o mejor aún, de Cristo presente en el pobre. ¡Y del pobre en Cristo! Es la invitación a la renuncia al triunfalismo y la imposición, y una propuesta de servicialidad de la verdad y del anuncio del Reino.

Sin embargo, en algunos aspectos, la noción de *vida plena* expuesta en el DA quizá no aglutine suficientemente aspectos de su condición “incompleta” aquí en la historia, adquiriendo a veces un matiz excesivamente optimista, en su desarrollo concreto, difícilmente aplicable a algunas condiciones límites de la existencia humana, como algunas formas insalvables de pobreza y limitación, por ejemplo la enfermedad sin salida o la determinación estructural de la pobreza.¹³

La idea de *vida plena* conectada en el texto con la *vida en Cristo* destaca, significativamente, lo expresado por ejemplo en el uso que el documento hace de la noción de *encuentro*, la perspectiva joánica de aquella vinculación. Pero llama la atención que en los números 355 y siguientes, donde se hace un desarrollo más específico de la *Vida en Cristo* se omitan textos paulinos significativos que darían a esta noción alcances no del todo presentes en la perspectiva de los textos de Juan.

Sin embargo, aquella noción de “encuentro” se desarrolla en una clave soteriológica de la inclusión, de la solidaridad y de la sustitución vicaria, que hace que la noción de *vida plena* encuentra arraigo, a pesar de los límites textuales, en el misterio de la encarnación, en el sentido más

12. No podemos dejar de recordar en este momento el célebre “subsistit in” de LG 8, propio de la ontología sacramental de la eclesiología conciliar.

13. En el número 358 habla de la lucha por desarrollar estructuras más justas y su vinculación con el Reino. Pero a su vez no podemos olvidar que, sin embargo, estructuras y Reino nunca coincidirán totalmente. La tentación de un optimismo histórico, que sigue a largos procesos de dolor y muerte, ha adoptado diversos rostros en la historia de la Iglesia.

amplio desarrollado por Ireneo de Lyon, que implica toda la historia de Cristo, desde su concepción hasta su consumación Pascual.

Esta cristología dispersa encuentra núcleos de concentración en tres momentos: al principio del documento en la inserción trinitaria, que reaparece frecuentemente en otros momentos del documento que ya he mencionado; en la particular forma de explicitar lo que en la línea de EN, DP, y LPNE 1 llamaríamos *Contenidos de la evangelización*, desarrollados en el capítulo 3 del Documento en la vinculación de discipulado misionero y el anuncio del evangelio de Jesucristo; y en el rico desarrollo de uno de esos núcleos del evangelio de Jesucristo, el capítulo 8, donde en el marco general del anuncio del reino de Dios y su conexión con la dignidad humana es explicitado el anuncio del Reino en uno de sus contenidos fundamentales que es la Bienaventuranza para los pobres como lugar cristológico fundamental.

Esta dinámica hace que la opción “cristológica” por los pobres y pecadores, en conexión con el sentido histórico de la teología de esta opción, deba exigir un sentido “secular” de esta opción, y conectada intrínsecamente con ella el supuesto fundamental de la lucha contra la injusticia y el pecado expresado por la noción de promoción humana. Que en el contexto del documento, lejos de atentar contra la lógica teológica del DA, la inserta en una perspectiva de la caridad como fundamento y perfección de la auténtica justicia.¹⁴ Ello hace de la promoción humana una noción no separable de la evangelización aunque subordinada a ella por un momento segundo y concomitante. La inserción en la vida de Cristo, que es la *Vida Plena*, conduce a la promoción, a la existencia en el amor y desde allí al reclamo por una justicia que, así mirada, brota del mandamiento evangélico del “amor a Dios y al prójimo”.

4. El interrogante pneumatológico

Desde este lugar teológico “cristológico”, la kénosis del pobre resplandece como espacio de la manifestación de Cristo a la vez que como reclamo de compromiso pastoral frente a la injusticia. Quizá, en este as-

14. Porque aún cuando la justicia colme sus anhelos, ya que la caridad no es sustituto a la justicia ausente, el amor sigue siendo indispensable para la plenitud del hombre que no se obtiene sólo de lo debido, sino fundamentalmente de lo *dado*, del *don*. Y esto no puede ser exigido.

pecto, el espacio a veces un tanto mezquino dado a la pneumatología en el marco de este Documento, hace que no se logre superar aquello que denuncia y es la tentación de una cristología secular o “sin Iglesia”, o una lectura de la pobreza en una mera perspectiva sociológica.¹⁵ Límites que el Documento denuncia aunque no siempre logra fundamentar suficientemente debido a un cierto límite, al menos a mi modesto entender, de la pneumatología. Teología del Espíritu Santo que, si bien encuentra algunas expresiones riquísimas, como por ejemplo la cuestión acerca de la memoria de Dios¹⁶ –en clave de Basilio de Cesarea, de claro horizonte joánico, que proyecta la pneumatología a la eclesiología y la pone como fundamento de la liturgia–, no queda tan lograda en su vinculación a los temas propuestos.¹⁷ De ningún modo quiero afirmar que hay una cristología sin Espíritu, sino sólo observar que hay un cierto déficit en este nivel de la tematización de las cuestiones. Me parece importante expresarlo para aportar en el proceso receptivo un aspecto que, olvidado, podría llevar a falsear la clara intención teológico-pastoral del texto. A este respecto es útil recordar algo que ha sido suficientemente dicho por quienes trabajaron en el Documento, y es el hecho de que no se trata de un *texto de autor*, por lo tanto no hay que pretender los horizontes sistemáticos y sintéticos que se logran cuando una sola cabeza trabaja en su redacción. A la vez que no es un texto con pretensión de teología de escuela, sino fundamentalmente pastoral. Por ello

“El Documento, con sus virtudes y defectos es otro *milagro* de Aparecida. En su cuarta redacción tiene 118 páginas y 573 numerales. Está escrito por muchas manos en pocos días, a partir de lo gestado en subcomisiones, sin un texto de trabajo previo ni un equipo teológico-pastoral de apoyo, con temas muy elaborados y otros muy esquemáticos, con muchos méritos y varias lagunas, deficiencias y repeticiones”.¹⁸

Este déficit que señalo entonces debe insertarse en esta dificultad expresada en el texto citado por uno de los Peritos argentinos presente en la asamblea.

Advertido el límite también hay que afirmar, sin embargo, que cuando el Documento habla de la Iglesia como “comunidad de amor” (DA

15. Cf. DA 100b.

16. Cf. DA 152.

17. Los nn. 149-153 encierran los núcleos pneumatológicos más intensos del Documento.

18. C. M. GALLI, “Aparecida ¿un nuevo Pentecostés en América Latina y el Caribe? Una primera lectura entre la pertenencia y el horizonte”, *Criterio* 2328 (2007) 366.

159) arraiga esta afirmación en una eclesiología de comunión. Ella encuentra su sustento en el misterio del Dios comunión/comunicación, Trinidad, que es la “fuente, el modelo y la meta de la Iglesia, un pueblo reunido por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” (DA 155). Aunque en el desarrollo de este misterio del pueblo comunión en los números siguientes (DA 156-163) y del amor que lo fundamenta, la dinámica entre el Padre y el Hijo queda clara, la presencia del Espíritu en ella está un tanto ausente. No se logra explotar suficientemente la analogía trinitaria del amor que tiene al Espíritu precisamente, en la formulación agustiniana y de Juan Pablo II en *Dominum et Vivificantem*, como el amor personal, o como el nosotros de Dios; o el condilecto que en todo amor se implica según la célebre formulación de Ricardo de San Víctor, o el tercero de la fenomenología de Jean Luc Marion ya evocada anteriormente en este artículo. Este déficit, sin embargo, no menoscaba la claridad de una cristología que, aunque dispersa, se inserta en una clara dinámica trinitaria en donde el lugar de la “historia de la trinidad” es de una intensa profundidad. Dicho esto, no puede dejar de advertirse que el documento da un lugar sumamente importante a la cuestión de la historia, la cultura, la *preparatio evangelica* en las culturas, la riqueza –y los desafíos– de los procesos históricos, todos aspectos de una clara resonancia pneumatológica, porque las semillas del Verbo, la presencia de Cristo en las culturas no pueden comprenderse teológicamente sino desde la acción agente del Espíritu Santo. En fin, límites a la vez que equilibrio de esos límites desde las riquezas que el Documento posee. Podríamos decir que la mediación entre la cristología y la pneumatología es la teología de la historia y de la cultura que el documento desarrolla, la reflexión en torno a la diversidad y el sentido hacia la unidad. La cristología de Aparecida ha superado una perspectiva que algunos achacaban al Documento de Participación: el eclipse del Reino de Dios, citado sólo dos veces en ese texto, con una visión parcial de la eclesiología.¹⁹ En el Documento final, Cristo, Salvación y Reino aparecen en una reciprocidad sumamente intensa, Cristo es y anuncia el Reino, él es la salvación y la trae. Esta reciprocidad evita que se desliguen a su vez Reino e Iglesia, cuidando sin embargo de identificarlos sin más.²⁰ Estas vinculaciones encuentran un soorte signifi-

19. Respecto de algunas expectativas referentes a Aparecida puede ser de interés leer J. SOBRINO, “Aparecida: a la espera de una asamblea y un documento *con Espíritu*. Carta a Ignacio Ellacuría”, en <http://www.sicsal.net/reflexiones/SobrinoAparecida.html>.

20. Cf. DA 349. 353 y ss.

cativo en la perspectiva trinitaria de la eclesiología de Efesios,²¹ en donde Cristo en la Trinidad y la Iglesia dialogan en un delicado equilibrio. La *crístología* cósmica de Ef 1, abre a una *eclesiología* cósmica que permite al texto de Aparecida acceder a una mirada social y estructural bastante integral. En el número 126, en donde se tocan la *crístología* con la *cosmología*, la noción paulina de Cristo recapitulador es la que aparece como mediación para la comprensión teológica de la cuestión. La responsabilidad y solidaridad en los dones de la tierra están entonces, íntimamente ligados al carácter creado de las cosas y a su destinación escatológica. Desde este vínculo entre creación, redención, consumación puede comprenderse la preocupación ecológica. Así como también debe, en este marco, entenderse la advertencia del número 90, acerca de la amenaza que sufren los pueblos indígenas invadidos y despojados de su tierra “que sufren ataques a su identidad y supervivencia, pues la globalización económica y cultural pone en peligro su propia existencia como pueblos diferentes”.

5. A modo de conclusión

Luego de estas sugerencias para la lectura de Aparecida como texto escrito, ya que es un acontecimiento que en el texto quiere mediar a la comprensión nueva de una Iglesia más testimonial, sólo deseo referir a una expresión de Galli en el artículo ya citado

“En Aparecida *reaparecen los lenguajes* del don, la belleza, la bendición, la esperanza y la alegría (...) la pastoral misionera debe mostrar la belleza de la comunión con la Trinidad y la alegría de la vida teológica. Compartir el evangelio como un feliz sí de Dios al hombre para que tenga vida...”²²

Porque en definitiva sólo la experiencia del *don* es capaz de acreditar el anuncio, desactivando la sospecha de *forma previa*. No amo sino para amar, y precisamente cuando algo previo al amor lo justifica es donde se desbarata en sus entrañas.

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO
20.09.07 / 12.10.07

21. Cf. DA 348. 349.

22. GALLI, “Aparecida ¿un nuevo Pentecostés...?”, 370.

MUJER, DISCIPULADO Y MISIÓN Una reflexión a propósito de la V Conferencia de Aparecida

RESUMEN

Este artículo pretende recoger algunas de las líneas fundamentales trazadas por la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe sobre la mujer y su protagonismo social y eclesial. Se sitúa en la metodología del “Documento conclusivo”: ver-juzgar-actuar. Parte de “ver” la realidad actual de la mujer tal como la describe el documento completándola con otros aspectos que el mismo documento señala aunque no se refieran explícitamente a ella. Retoma el “juzgar” desde la profundización en el discipulado misionero y el despliegue de la vida laical, hilo conductor de todo el documento. Señala un “actuar” eclesial que haga posible la participación más efectiva de la mujer en su mismo seno y en la sociedad. A modo de conclusión el artículo finaliza invitando a la responsabilidad de todos y todas en la Iglesia para hacer posible un nuevo momento en esta hora de América Latina y el Caribe.

Palabras clave: mujer, Iglesia, protagonismo, corresponsabilidad.

ABSTRACT

This article intends to offer some fundamental lines about the woman and her social and ecclesial protagonism, as were drawn up in the Fifth General Conference of the Latin America and Caribbean Bishops. Using the “see-judge-act” methodology of the Conclusive Document, it begins “seeing” nowadays women reality adding other aspects of the Document that do not have to do directly with women situation. Then

the article “judges” women reality deepening missionary discipleship and lay life topics. These two subjects are the main statements of the whole document. After that, the article points out an ecclesial “acting” that makes possible a more effective and active participation of the woman in the society. Finally, the article ends calling out for responsibility of each member of the Church in order to make a new possible age, in this important moment of Latin America and the Caribbean region.

Key Words: woman, Church, protagonism, co-responsibility.

Estamos en un nuevo momento eclesial. La Iglesia de América Latina y el Caribe se preguntó por su misión en el Continente y los desafíos que tiene en esta hora presente. El proceso comenzó en el 2001 con la iniciativa del CELAM de pedirle al Papa Juan Pablo II que convocara una nueva Conferencia en el Continente. Él la aprobó pero a raíz de su muerte, fue Benedicto XVI quien, a los pocos meses de su pontificado, anunció el lema y propuso celebrarla en el Santuario Mariano de Aparecida (Brasil).

Los preparativos comenzaron con el “Documento de Participación” elaborado y publicado por el CELAM en el 2005. Muchas iglesias locales y diversos grupos estudiaron con interés este documento y mandaron sus aportes al CELAM. También se realizaron diversos eventos promovidos por iglesias particulares, organismos internacionales y por el CELAM. Con todos estos aportes un equipo de expertos convocados por el CELAM, elaboraron el “Documento de Síntesis” en enero de 2007.¹ Éste sirvió de insumo a la V Conferencia, junto con el Discurso Inaugural de Benedicto XVI y las intervenciones de los presidentes de las Conferencias Episcopales. La V Conferencia se celebró del 13 al 31 de Mayo de 2007 en Aparecida. El Documento Conclusivo fue autorizado para su publicación el 29 de julio de 2007.

¿Qué frutos podemos recoger del camino recorrido? ¿Cómo implementar y poner en marcha el deseo de la V Conferencia de “seguir impulsando la acción evangelizadora de la Iglesia, llamada a hacer de todos sus miembros discípulos y misioneros de Cristo, Camino, Verdad y Vida, para que nuestros pueblos tengan vida en El” (1)?²

1. A este equipo de expertos fui convocada junto con dos obispos, tres sacerdotes y una religiosa.

2. Los números entre paréntesis corresponden a los del “Documento Conclusivo de la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe”. Editado y publicado por el Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM, Centro de Publicaciones del CELAM, Bogotá, julio de 2007.

Hacernos estas preguntas y buscar posibles caminos de respuesta es la tarea que tenemos todos y todas en la Iglesia. La V Conferencia fue una reunión de Obispos y sus conclusiones se consignaron en un Documento. Pero ella es mucho más que eso. Es un “acontecimiento” que nos involucra a todos en la Iglesia y ante el cual debemos contribuir con las respuestas que surgen desde nuestros propios contextos.

Muchas son las temáticas que podríamos abordar pero, en este texto, enfocamos la realidad de la mujer. ¿Qué significa este acontecimiento para las mujeres? ¿Qué mensaje nos deja? ¿Cómo acompaña la Iglesia este nuevo momento que las mujeres vivimos en la sociedad y en el seno eclesial? Aproximarnos a algunas respuestas es lo que pretendemos en esta reflexión.

Introducimos este trabajo con una breve presentación del Documento para situarnos en él y enmarcar en éste nuestra reflexión. Posteriormente seguimos el método seguido por el documento –ver, juzgar, actuar– recogiendo lo que el documento nos aporta sobre el tema en cada una de esas partes, pero también enriqueciéndolo con nuestra propia realidad. Al final nos gustaría seguir impulsando el discipulado misionero vivido por mujeres tal y como lo quiso Jesús al compartir con ellas su suerte y su destino: lo acompañaron en su vida histórica (Lc 8,1-3), permanecieron de pie junto a la cruz (Jn 19,25) y fueron las primeras testigas de la resurrección (Jn 20,1-18).

1. Documento Conclusivo de la V Conferencia

El documento de la V Conferencia fue elaborado por los Obispos reunidos en Aparecida del 13 al 31 de Mayo. En un primer momento se detuvieron en el “ver” la realidad, señalando los desafíos que este momento actual plantea. Posteriormente, se aprobó el primer esquema del documento con base en el cual se hicieron las comisiones de trabajo. A partir del trabajo de éstas, se fue elaborando el documento que tuvo cuatro versiones que fueron votadas en el plenario.

El No.19 señala la metodología que asumió la V Conferencia y su justificación:

“En continuidad con las anteriores Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, este documento hace uso del método ver, juzgar y actuar [...]. Mu-

chas voces, venidas de todo el Continente, ofrecieron aportes y sugerencias en tal sentido, afirmando que este método ha colaborado a vivir más intensamente nuestra vocación y misión en la Iglesia, ha enriquecido el trabajo teológico y pastoral y, en general, ha motivado a asumir nuestras responsabilidades ante las situaciones concretas de nuestro continente. Este método nos permite articular, de modo sistemático, la perspectiva creyente de ver la realidad; la asunción de criterios que provienen de la fe y de la razón para su discernimiento y valoración con sentido crítico; y, en consecuencia, la proyección del actuar como discípulos misioneros de Jesucristo. La adhesión creyente, gozosa y confiada en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo y la inserción eclesial, son presupuestos indispensables que garantizan la eficacia de este método”.

El documento se estructura en tres grandes partes, en correspondencia con los tres momentos del método señalados. La primera parte consta de dos capítulos, la segunda de cuatro y la tercera de cuatro. El documento va precedido de una Introducción y finaliza con una conclusión.

Se parte de ver la realidad y se quiere llegar a ella para transformarla no de cualquier manera, sino desde la vida que ofrece Jesucristo. El hilo conductor es el discipulado misionero. De alguna manera esto nos indica que en el momento actual, la Iglesia orienta todos sus esfuerzos hacia los “sujetos” –hombres y mujeres– y desde ellos/as quiere llevar adelante sus programas y proyectos evangelizadores:

“La Iglesia está llamada a repensar profundamente y relanzar con fidelidad y audacia su misión en las nuevas circunstancias latinoamericanas y mundiales [...] Ello no depende tanto de grandes programas y estructuras, sino de hombres y mujeres nuevos que encarnen dicha tradición y novedad, como discípulos de Jesucristo y misioneros de su Reino, protagonistas de vida nueva para una América Latina que quiere reconocerse con la luz y la fuerza del Espíritu” (11).

De ahí que todo el documento implica a “las mujeres” en igualdad de condiciones que a los varones.³

Desde este horizonte nos disponemos a dar algunas pistas de acción sobre lo que la V Conferencia dice a las mujeres. No es todo lo que se pueda decir pero sí es un intento de comenzar el camino.

3. En el documento se usa 59 veces la palabra mujer/es. Este dato nos permite reconocer el esfuerzo hecho por emplear un lenguaje inclusivo. De todas maneras, el mismo documento deja ver que no siempre se usa el lenguaje inclusivo y muchas veces también emplea la palabra “hombre” al referirse a mujeres y varones.

2. La realidad de la mujer hoy en América Latina y el Caribe a la luz de Aparecida

Al describir la realidad en la primera parte, el documento de Aparecida señala la situación sociocultural, económica y sociopolítica que vivimos. También se refiere a la biodiversidad, ecología, Amazonía y Antártica, explícita la realidad de los pueblos indígenas y afroamericanos en la Iglesia y termina refiriéndose a la situación de nuestra Iglesia en esta hora histórica de desafíos.

Podemos decir que en todos estos aspectos aunque las alusiones a las mujeres son pocas, ellas están involucradas en todos ellos porque la globalización, la cultura del consumo, del pragmatismo, relativismo y subjetivismo afecta a hombres y mujeres.

De las pocas referencias explícitas a la realidad de la mujer podemos señalar algunas.⁴ En primer lugar, la dignidad de la mujer se ve afectada ya que “desde niñas y adolescentes, son sometidas a múltiples formas de violencia dentro y fuera de la casa: tráfico, violación, servidumbre y acoso sexual; desigualdades en la esfera del trabajo, de la política y de la economía; explotación publicitaria por parte de muchos medios de comunicación social, que las tratan como objeto de lucro” (48).

En segundo lugar, al contemplar los rostros de los que sufren, especialmente por la situación económica, se afirma que las mujeres son excluidas en razón de su sexo, raza o situación socioeconómica (65), son maltratadas, víctimas de la exclusión y del tráfico para la explotación sexual (402) y forman parte de los sectores de la población tradicionalmente marginados (406b). El documento no detalla más la situación de la mujer pero estos mismos numerales que describen otros rostros de la pobreza, pueden leerse desde la mujer permitiéndonos ver que en razón de su sexo, la exclusión se hace más fuerte en aspectos tales como la falta de acceso a la educación y su baja calidad, el desempleo, el desplazamiento forzado, las prisiones, el VHS-SIDA, por señalar algunos. De igual manera en razón de la raza o etnia, las mujeres indígenas y afroamericanas sufren más las consecuencias provenientes de la exclusión, el racismo y la poca valoración de las tradiciones culturales y religiosas de que todavía hoy

4. Como Aparecida se coloca en continuidad con las Conferencias anteriores podríamos retomar aquí lo que describen Puebla y Santo Domingo con respecto a la situación de las mujeres (Puebla 834-849 y Santo Domingo 104-110).

son objeto estos pueblos. Más adelante el documento insiste en que esta realidad de la mujer es un clamor, tantas veces silenciado, que urge escucharlo (454). Es bueno recordar también que Benedicto XVI en su discurso inaugural al referirse a las familias denuncia el machismo que sigue atacando a la sociedad y que afecta directamente a la mujer.

En el número 453 la Iglesia lamenta que

“innumerables mujeres de toda condición no sean valoradas en su dignidad, quedan con frecuencia solas y abandonadas, no se les reconozca suficientemente su abnegado sacrificio e incluso heroica generosidad en el cuidado y educación de los hijos, ni en la transmisión de la fe en la familia. Tampoco se valora ni promueve adecuadamente su indispensable y peculiar participación en la construcción de una vida social más humana y en la edificación de la Iglesia. A la vez, su urgente dignificación y participación pretende ser distorsionada por corrientes ideológicas, marcadas por la impronta cultural de las sociedades del consumo y el espectáculo, que son capaces de someter a las mujeres a nuevas esclavitudes. Es necesario en América Latina y El Caribe superar una mentalidad machista que ignora la novedad del cristianismo, donde se reconoce y proclama la igual dignidad y responsabilidad de la mujer respecto al hombre”.

Entre los aspectos positivos, el documento destaca el protagonismo que van adquiriendo sectores que han sido desplazados y entre ellos se señala a las mujeres (128). Además se reconoce que ese protagonismo es capaz de generar cambios importantes en la sociedad (75) y destaca que las mujeres y varones negros son sujetos constructores de su historia que están posibilitando una nueva realidad basada en las relaciones interculturales que excluyen toda jerarquía de poder de unos sobre otros (97).

El numeral 49 merece una especial reflexión: “Los cambios culturales han modificado los roles tradicionales de varones y mujeres, quienes buscan desarrollar nuevas actitudes y estilos de sus respectivas identidades, potenciando todas sus dimensiones humanas en la convivencia cotidiana, en la familia y en la sociedad, a veces por vías equivocadas”. Queriendo entender este texto podemos inferir una constatación de una realidad actual. Los roles tradicionales atribuidos a las mujeres y a los varones han cambiado “potenciando todas las dimensiones humanas” de los varones y las mujeres, como lo dice el numeral. El varón es más que razón. Es también afecto, intuición, ternura, por señalar algunos aspectos. La mujer, por su parte, no es sólo corazón y maternidad. Es también inteligencia, racionalidad y capacidad de acceder a los lugares reservados antes exclusivamente a los varones.

Pero el párrafo advierte un peligro: “por vías equivocadas”. En este aspecto hay que tener una actitud muy abierta para saber “discernir” lo que realmente contribuye a la mayor humanización de los dos sexos pero con la suficiente libertad y amplitud de mente para no poner freno a lo que es una cuestión de igualdad ética y evangélica por mucho que suponga un cambio radical en la sociedad tal y como la hemos vivido durante siglos.

Además, el documento habla de la “ideología de género” (40) entendiéndola como la supresión de las identidades sexuales. No podemos olvidar que existe una corriente dentro de la iglesia que sólo entiende el “género” desde este significado y que lo combate enérgicamente. Sin embargo, en el mundo académico de las ciencias sociales y humanas “género” es una categoría de análisis que ha ayudado a develar los condicionamientos culturales que han oprimido a los sexos y a propiciar nuevas relaciones genéricas más justas y equitativas entre ellos. En el plenario de Aparecida se votó por borrar esa expresión “ideología de género” pero no alcanzó a pasar, aunque por una diferencia pequeña.⁵ Esto muestra que hay intentos por cambiar las mentalidades sólo que van consiguiéndose muy lentamente.

Otro aspecto que es importante invocar aquí es el de la realidad de la mujer en el contexto laical. En nuestra iglesia las exclusiones vividas por las mujeres no sólo corresponden a su ser mujer sino también a su condición laical. No podemos olvidar que tradicionalmente “los/as laicos/as” han sido considerados miembros de segunda categoría, más receptores que protagonistas, acostumbrados a escuchar y sin saber hablar, obligados a obedecer sin poder opinar, constituyendo la mayoría de la iglesia y, sin embargo, sin ejercer protagonismo, ni responsabilidad eclesial. En este sentido, la Conferencia de Aparecida puede ser punto de partida de un “real” despertar laical. Subrayamos “real” porque la toma de conciencia del laicado viene desde hace bastantes décadas y no acaba de desplegarse con todas sus consecuencias. Este despertar puede brotar de la centralidad de la experiencia cristiana que recoge la Conferencia de Aparecida: por el bautismo, todos y todas llamados/as a ser discípulos misioneros. De esto nos ocuparemos a continuación.

5. En el plenario se propuso borrar “ideología de género”. Hubo 58 votos por el “sí” y 66 por el “no”. Para que pasara se necesitaban las 2/3 partes de los votos.

3. El discipulado misionero: vocación esencial de todos y todas en la Iglesia

Benedicto XVI en su discurso inaugural afirmó:

“La Iglesia tiene la gran tarea de custodiar y alimentar la fe del pueblo de Dios y recordar también a los fieles de este continente que, en virtud de su bautismo, están llamados a ser discípulos y misioneros de Jesucristo. Esto conlleva seguirlo, vivir en intimidad con Él, imitar su ejemplo y dar testimonio. Todo bautizado recibe de Cristo, como los apóstoles, el mandato de la misión: «Id por todo el mundo y proclamad la buena nueva de la creación»”.

Estas palabras en consonancia con el lema de la V Conferencia nos sitúan en lo fundamental del encuentro con Jesucristo: “Los llamó para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar” (Mc 3,14). En eso consiste el discipulado misionero. Jesucristo nos llama a todos y todas y nos hace partícipes de su vida y su misión.

Discípulo es el que se siente llamado. El que descubre un amor que se le ofrece gratuitamente. Esto es la vocación: una llamada gratuita a vivir una experiencia de encuentro, de amistad, de amor.

Discípulo es el que responde a ese llamado. El que se siente atraído, poseído, apasionado y responde con todo su ser. El que decide seguir a quien lo llama. El que responde afirmativamente. El que establece una relación personal con Aquel que le llama.

Discípulo es el que entra en la dinámica del “nosotros” que se engendra del llamado-respuesta. Esa comunión de vida se concreta en la “tarea”, en la “misión” que conjuntamente van a realizar.

Este es el fundamento de la vida cristiana. No radica, por lo tanto, en una doctrina –tentación que siempre nos acecha en cualquier experiencia religiosa– sino en una experiencia, en un acontecimiento, en una realidad vital: “no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva”.⁶ Ahora bien, no es una experiencia individual sino personal en el seno de la comunidad, porque el llamado del Señor está prefigurado en el Pueblo de Israel y concretado históricamente en la Iglesia convocada en

su nombre. Un Dios comprometido con su pueblo, de manera personal y comunitaria, en el seno del cual se vive el encuentro, el diálogo, la comunión de vida.

El discipulado es entonces encuentro, vida compartida y corresponsabilidad en la tarea emprendida. En este contexto se entienden las palabras de Pablo sobre la manera como entiende la misión: “¡Pobre de mí si no anuncio el evangelio! Si lo hiciera por iniciativa propia, podría esperar recompensa. Pero, si me lo impusieron, no hago más que cumplir con mi oficio” (1 Cor 9, 16-17). Es una imposición que surge del encuentro y el reconocimiento de la gratuidad de la llamada.

Esta dinámica del discipulado es la que algunos biblistas reconocen como “modelo” de discipulado en el “camino de Jesús a Jerusalén” narrado por Lucas. En este evangelio este camino no es una referencia geográfica sino un paradigma de vida cristiana y de misión apostólica. Jesús sube a Jerusalén porque sigue la voluntad de su Padre, recorre su camino, cumple su misión. Discípulo es quien se dispone a caminar con Él, asumiendo su modo de vida. En el libro de los Hechos designan “el camino” (Hch 22,4) a la nueva vida generada por la adhesión a Jesús. Es en este camino en el que Lucas concentra las enseñanzas de Jesús a sus discípulos: el amor al prójimo (Lc 10,25-37); la conversión radical (13,1-9), la oración (11,1-13; 18,1-14), el seguimiento (14,25-33) y la renuncia a causa de Jesús (9,57-62), el desprendimiento de los bienes materiales y la confianza en Dios (12,13-34), la fidelidad (12,35-48) y el testimonio (11,33-36).

La segunda y tercera parte del documento de Aparecida se dedican a esta realidad. La segunda se centra en la realidad del discípulo y la tercera en el despliegue misionero. Lo que interesa es apropiarse de lo allí planteado desde la condición de laicas y mujeres. Una única realidad –laica y mujer– pero que necesita ser explicitada por los condicionamientos históricos a los que se ha visto sometida la mujer.

En consonancia con la realidad que la mujer vive de maltrato a su dignidad fundamental, el documento de Aparecida afirma, como ya lo hicieron las Conferencias anteriores, la dignidad fundamental de la mujer desde la creación.

“La antropología cristiana resalta la igual dignidad entre varón y mujer en razón de ser creados a imagen y semejanza de Dios. El misterio de la Trinidad nos invita a vivir una comunidad de iguales en la diferencia. En una época de marcado machismo, la práctica de Jesús fue decisiva para significar la dignidad de la mujer y su valor indiscutible: habló con ellas (cf. Jn 4, 27), tuvo singular misericordia con las

6. BENEDICTO XVI, *Deus Caritas est*, 2005, 1.

pecadoras (cf. Lc 7,36-50; Jn 8,11), las curó (cf. Mc 5, 25-34), las reivindicó en su dignidad (cf. Jn 8, 1-11), las eligió como primeras testigos de su resurrección (cf. Mt 28, 9-10), e incorporó mujeres al grupo de personas que le eran más cercanas (cf. Lc 8, 1-3)" (451).

Posiblemente ya nadie afirme una lectura literal de los textos de creación del Génesis. Sin embargo, como ya lo dijimos, las mentalidades cambian más lentamente que las afirmaciones del magisterio y/o teológicas y la subordinación de la mujer se sustentó en el imaginario colectivo, durante mucho tiempo, en esos textos bíblicos.

También el mismo documento de Aparecida refuerza el rescate de una visión positiva de la mujer en las referencias que hace a María como primera discípula y misionera. "La figura de María, discípula por excelencia entre discípulos, es fundamental en la recuperación de la identidad de la mujer y de su valor en la Iglesia. El canto del Magnificat muestra a María como mujer capaz de comprometerse con su realidad y de tener una voz profética ante ella" (451). También se refiere a María como mujer libre y fuerte (cf. 266). En este aspecto, una evangelización que nos "devuelva" una figura de María que contribuya a la dignificación de la mujer, es indispensable. Decimos "devuelva" porque alguna espiritualidad mariana también ha contribuido al sometimiento, subordinación y exclusión de la mujer.

Hay que vivir la alegría de la vocación al discipulado y convertirse en anunciadores de la Buena Nueva que el evangelio implica. La buena nueva de la dignidad humana, de la vida, de la familia, de la actividad humana, del trabajo, de la ciencia y la tecnología, del destino universal de los bienes y la ecología. Si el anuncio ha de hacerse desde el testimonio, una recuperación de la dignidad de la mujer y una expresión de vivencia del cristianismo como vocación pueden convocar y atraer.

En este contexto actual en que la ciudadanía ha ganado en presencia y realización social, queda bien hablar de la urgencia de que los/as laicos/as asuman su "ciudadanía eclesial" con todas las consecuencias. Son sujetos de derechos y deberes. Con una vocación que les es propia y una tarea evangelizadora que depende de ellos. Todo esto vivido en el seno eclesial donde los diferentes ministerios contribuyen a la vitalidad de la iglesia, se fecundan mutuamente y garantizan la fidelidad al evangelio y a la vocación recibida.

La vocación al discipulado misionero no puede hacerse sin una formación acorde con la tarea que se ha de realizar. Por eso todo el capítulo

6 del documento se dedica al itinerario formativo de los discípulos misioneros. En el mismo sentido que antes nos referíamos a la "ciudadanía eclesial", todos los miembros de la iglesia tienen el "derecho y el deber" de formarse adecuadamente. ¡Qué nadie se sienta exento de esta responsabilidad! En un mundo donde el acceso a la educación y a la cultura es un derecho de todos –aunque aún no sea realidad en tantas latitudes–, el acceso a una formación humana, bíblica, teológica, pastoral y espiritual es un derecho de la vocación laical. El documento de Aparecida describe el itinerario formativo que ha de seguirse y la importancia de que abarque todas las dimensiones de la persona (cf. 280). Especialmente, es muy importante garantizar una formación bíblico-teológica en todos los miembros de la iglesia, para que puedan dar a sus contemporáneos "razón de la fe" (1 Pe 3,15) que profesan, no sólo desde el testimonio y el compromiso solidario sino también desde la comprensión teórica adecuada de su vivencia creyente.

4. Hacia una Iglesia donde sea efectiva la participación activa de la mujer

En este momento histórico muy pocos se atreverían a negar la necesaria inclusión de la mujer en la Iglesia. Pero el problema radica en el "cómo". Es necesario modificar actitudes y estructuras. Realizar conversiones y actuar con libertad de espíritu. Transformar mentalidades. En otras palabras "echar el vino nuevo en vasijas nuevas" (Lc 5,38).

Podemos señalar dos campos de acción y dos sujetos de este cambio. Los campos de acción están en la creación de espacios y estructuras que posibiliten la inclusión de la mujer en la sociedad y en la iglesia pero también en la realización de la vida cristiana por parte de las mujeres, asumiendo como laicas y mujeres el llamado de Jesucristo y la misión que él les confía. En palabras actuales "empoderarse" como cristiana y vivir en coherencia con ello.

Los sujetos que han de realizar este cambio son dos. Las mismas mujeres a las que la mentalidad machista ha permeado con igual o mayor fuerza que al varón, y a éste en cuanto toda modificación en uno de los sexos influye decisivamente en el otro, máxime cuando efectivamente Dios nos creó "mujer y varón" y estamos llamados a construir juntos esta creación que Dios ha puesto en nuestras manos. Por eso esta temática

no es exclusiva de mujeres. La llamada teología feminista no es, exclusivamente, para teólogas. Hombres y mujeres estamos implicados en esta tarea profundamente evangélica de hacer posible que “no haya diferencia entre quien es judío y quien es griego, quien es esclavo y quien es libre, quien es hombre y quien es mujer” (Gál 3,28). De hecho el documento de Aparecida dedica varios números al varón porque se percibe la preocupación de esta nueva configuración en los roles genéricos que estamos viviendo.

Con estos presupuestos podemos afirmar que el mensaje que la V Conferencia nos deja a las mujeres es, en primer lugar, la responsabilidad de vivir nuestro discipulado misionero. Pero esto es más que ser las que “tradicionalmente” prestan el servicio en todas las pastorales eclesiales. Supone una conversión al llamado y un despliegue de la actitud misionera. Ésta no consiste en el “proselitismo” para engrosar las filas de la iglesia o “recuperar” a los que se han ido de ella, sino el gozo de una vivencia que se comunica y que se ofrece gratuitamente. El objetivo no es conquistar sino compartir. No es convencer sino mostrar. No es triunfar sino contribuir. Posiblemente el tiempo presente nos invite a ser fermento en la masa, colaborando con otros en la construcción de un mundo en justicia y paz.

Pero junto a esto hemos de seguir trabajando por la dignidad de la mujer, su promoción y su inclusión plena en todos los ámbitos sociales y eclesiales. El Mensaje final de los Obispos reunidos en Aparecida señala como líneas de trabajo en este sentido dos acciones:

- Promover un laicado maduro, corresponsable con la misión de anunciar y hacer visible el Reino de Dios
- Impulsar la participación activa de la mujer en la sociedad y en la iglesia

Y el documento coloca con carácter “urgente” el que las mujeres “puedan participar plenamente en la vida eclesial, familiar, cultural, social y económica, creando espacios y estructuras que favorezcan una mayor inclusión” (454).

Concretamente pide a los pastores que “deben atenderlas, valorarlas y respetarlas” (455) y, en el ámbito laical que también compete a las mujeres, también pide a los pastores tomar conciencia de que los/as laicos/as

“han de ser parte activa y creativa en la elaboración y ejecución de proyectos pastorales a favor de la comunidad. Esto exige, de parte de los pastores, una mayor

apertura de mentalidad para que entiendan y acojan el “ser” y el “hacer” del laico/a en la Iglesia, quien por su bautismo y su confirmación, es discípulo y misionero de Jesucristo. En otras palabras, es necesario que el laico/a sea tenido muy en cuenta con un espíritu de comunión y participación” (213).

El documento también recomienda no dejar de valorar la maternidad pero que

“no se oponga a su desarrollo profesional y al ejercicio de todas sus dimensiones, lo cual permite ser fieles al plan originario de Dios que da a la pareja humana, de forma conjunta, la misión de mejorar la tierra. La mujer es insustituible en el hogar, la educación de los hijos y la transmisión de la fe. Pero esto no excluye la necesidad de su participación activa en la construcción de la sociedad. Para ello se requiere propiciar una formación integral de manera que las mujeres puedan cumplir su misión en la familia y en la sociedad” (456).

En el número 458 propone cuatro acciones pastorales, a saber:

- a) Impulsar la organización de la pastoral de manera que ayude a descubrir y desarrollar en cada mujer y en ámbitos eclesiales y sociales el “genio femenino” y promueva el más amplio protagonismo de las mujeres.
- b) Garantizar la efectiva presencia de la mujer en los ministerios que en la Iglesia son confiados a los laicos, así como también en las instancias de planificación y decisión pastorales, valorando su aporte.
- c) Acompañar a asociaciones femeninas que luchan por superar situaciones difíciles, de vulnerabilidad o de exclusión.
- d) Promover el diálogo con autoridades para la elaboración de programas, leyes y políticas públicas que permitan armonizar la vida laboral de la mujer con sus deberes de madre de familia”.

Finalmente, el numeral 6 del capítulo 9, “la responsabilidad del varón y del padre de familia” (459-463), está dedicado al varón y hace énfasis en la necesidad de que él tome conciencia de su ausencia en la paternidad y en la responsabilidad eclesial. Propone entonces una pastoral familiar que lo involucre efectivamente.

5. A modo de conclusión

Comenzábamos preguntándonos ¿qué significa este acontecimiento para las mujeres? A lo largo de este escrito, hemos desarrollado diversos aspectos que, como ya dijimos, no pretenden abarcar todo lo que supon-

dría decir al respecto. Solamente quieren ser punto de partida de un camino que debemos seguir recorriendo.

Aparecida es punto de llegada y punto de partida. El protagonismo de la mujer en la sociedad y en la Iglesia no pudo estar ajeno en ese acontecimiento porque ya es un “hecho” este nuevo momento. Tanto en los encuentros de preparación como en la misma Conferencia hubo mujeres invitadas⁷ porque las instancias de decisión eclesial saben que no pueden retrasar más esa realidad de justicia. En ese sentido, es punto de llegada. Pero también es punto de partida. El documento plasmó “la tensión dialéctica” en la que se mueve este cambio, los deseos de avanzar pero también los temores. De todas maneras, lo que sí podemos afirmar es que en la recuperación de nuestra dignidad fundamental y en nuestra participación eclesial se juega la credibilidad del mensaje evangélico. No somos las únicas responsables pero si tenemos que seguir dando pasos.

El campo sigue abierto para empujar nuevos cambios y más posibilidades para las mujeres. No podemos dejar de “ver” o “leer” la realidad desde la perspectiva de la mujer. Explicitar cómo afecta cada acontecimiento a la mujer y al varón es posibilitar soluciones más reales que efectivamente produzcan cambios en las realidades consideradas.

Al mismo tiempo la vivencia misionera discipular a la que la V Conferencia nos invita pasa por la condición genérica de la que cada sexo goza y esto no puede pasarse por alto. Estamos en tiempos de favorecer un laicado maduro, corresponsable y protagonista. La mujer juega un papel determinante en ello porque sin desconocer su participación afectiva y efectiva en las instancias eclesiales ha de ser capaz de salir a la luz con sus potencialidades e iniciativas y ha de ser valorada efectivamente por la jerarquía y por todo el Pueblo de Dios. Superar miedos, sospechas, recelos, exclusiones introyectadas por siglos de una configuración eclesial desigual, no se logra rápidamente. Se necesita paciencia pero empuje. Tolerancia pero denuncia. Prudencia pero audacia.

Llevar a cabo las líneas pastorales que la V Conferencia es una oportunidad histórica de cambiar la realidad de la mujer en el seno de la sociedad y la iglesia. Podemos ver que las dos primeras acciones se refieren más al ámbito intraeclesial. Protagonismo de la mujer, participación acti-

va, vivencia de los ministerios laicales, aporte decisivo del ser mujer en el seno eclesial. Pero las otras dos acciones abren el horizonte de acción a la realidad social. Colaborar con otras instancias civiles para apoyar la promoción de la mujer y trabajar por políticas públicas que le permitan su mayor desarrollo y plenitud. No son tareas fáciles pero son urgentes y profundamente evangélicas.

El documento de Aparecida termina con las palabras de Benedicto XVI al final de su discurso inaugural. En ellas, retomando el texto de Lucas 24 pide al Señor que se “quede con nosotros” en estos momentos de dificultad, de desafío pastoral y con los más vulnerables de la sociedad. En este último punto no se menciona a las mujeres. Pero ahora podemos hacerlo:

Quédate Señor con todas las mujeres para que las dificultades de ser incluidas efectivamente en la sociedad y en la Iglesia no nos desanimen, ni confundan. Mantén el ardor en nuestro corazón para no admitir ninguna clase de exclusión en razón del sexo, la raza o condición socioeconómica. Que nuestro compromiso con la misión evangelizadora de la Iglesia sea una respuesta efectiva a este momento crucial de la Iglesia de América Latina y el Caribe.

OLGA CONSUELO VÉLEZ CARO

23.09.07 / 30.09.07

7. En total 24 mujeres de los 266 participantes: 11 religiosas, 7 laicas, 1 de Institutos seculares, 1 de movimientos eclesiales, 1 observadora de otra confesión cristiana y 3 peritas.

DISCÍPULOS PARA LA MISIÓN EN EL NUEVO TESTAMENTO

RESUMEN

El tema de este artículo es el discipulado para la misión en el Nuevo Testamento. Primero, se expone la temática en los Evangelios, puntualizándose las características del llamado al discipulado y a la misión. Segundo, se analiza el aporte decisivo del Evangelio de Marcos en relación con los anuncios de la Pasión y las exigencias del discipulado. Tercero, se estudian algunos aspectos particulares del Evangelio de Mateo. En lo que sigue, se considera el tema en el Evangelio de Lucas y de Juan, en los escritos de Pablo. Se trata de un panorama completo y detallado sobre el discipulado cristiano.

Palabras clave: discípulos, misión, Jesús, Nuevo Testamento.

ABSTRACT

Discipleship for the mission in New Testament is the theme considered in this article. First, the Author presents the notes of the call to discipleship and to mission in the Gospels. Second, he analyses the contribution of Marc's Gospel concerning the Passion's announces and the exigencies of discipleship. Third, he offers a study of some particular aspects of Matthew's Gospel. In the next parts it is considered the theme of discipleship in the Gospel of Luke and John, in Saint Paul's Letters. The article gives a whole and analytical panoramic on the subject of Christian discipleship.

Key Words: discipleship, mission, Jesus, New Testament.

1. En los Evangelios

1.1. Características del llamado al discipulado y a la misión¹

El término “discípulo” se deriva del verbo latino “*disco*”, que traducido al castellano tiene el sentido de “aprender”. El “*discipulus*” es entonces “el que aprende”. Lo mismo se podría decir del término “*talmid*” en hebreo y “*mathetés*” en griego.

Una característica del movimiento de Jesús es que siempre aparece rodeado de personas que llevan el nombre de “discípulos”, y que se diferencian de la gente en general. En otros tiempos se ha explicado esta situación mostrando las semejanzas con los filósofos griegos y sus discípulos. Salvo alguna excepción, esta comparación ha sido dejada de lado porque esas escuelas filosóficas pertenecían a otro ambiente cultural, muy distante de aquel en el que se movían Jesús y sus discípulos.

Por esa razón, a muchos les ha parecido que se debe explicar como algo análogo a la relación maestro-discípulo como era practicada por los escribas y las posteriores escuelas rabínicas. Efectivamente, a primera vista, hay aparentes grandes semejanzas, pero también hay considerables diferencias, que se refieren tanto a la enseñanza como a la persona. Se pueden señalar algunas de estas diferencias: los estudiantes rabínicos, mediante la enseñanza de su maestro, se ligaban con la Ley. Los discípulos, en cambio, se adherían a la persona de Jesús.

La relación del aprendizaje rabínico estaba limitada a un período de tiempo. Esta relación dependía del tiempo que se requería para aprender el método para interpretar la Ley. Los estudiantes rabínicos intentaban llegar a ser maestros, y cuando llegaban a ser capaces de interpretar la Ley, se consideraban ‘maestros’ y se independizaban del que los instruía. Pero en el discipulado de Jesús no hay signos de limitación temporal: siempre se sigue siendo discípulo, porque la relación con el Maestro no se establece sobre la base del aprendizaje de una disciplina o una ciencia, sino con el mismo Jesús. Además, los discípulos de Jesús se caracterizan por una diferencia cualitativa insuperable con su Maestro. Ellos nunca dejan de ser discípulos ni alcanzan el mismo nivel de Jesús como “Maestro”.

¹ H. WEDER, “Disciple, Discipleship”, en: D. N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 2, New York, Doubleday, 1992, 207-210.

El maestro de las escuelas rabínicas, el *Rabbi*, era elegido por sus estudiantes. Cada estudiante podía elegir a su maestro y hacía alarde de haberse inscrito en la escuela del maestro más riguroso o más fiel en la interpretación de la Ley. Los discípulos de Jesús, en cambio, llegan a ser tales como resultado del llamado de Jesús. Es característico el “Sígueme” de Jesús (Mt 4, 19 y par.; Mt 9, 9 y par.; Jn 21, 19), y en los evangelios no se registran casos de personas que hayan “seguido” a Jesús por propia iniciativa. Los evangelios recogen el caso de alguien que se ofreció como discípulo, pero Jesús le respondió con palabras más bien disuasivas: “¡Maestro, te seguiré a donde vayas!» Y Jesús le respondió: «Los zorros tienen sus cuevas...»” (Mt 8, 19-20; Lc 9, 57-58). El evangelio de Juan lo resume con la frase “No son ustedes los que me eligieron a mí, sino yo el que los elegí a ustedes” (Jn 15, 16).

En vista de estas diferencias que son fundamentales y no sólo de detalles, se piensa que se debe buscar el punto de comparación en otra clase de relaciones. La analogía más cercana al discipulado de Jesús es la vocación profética: El profeta no elige ser profeta, sino que es llamado por Dios, y a veces hasta contra la voluntad del mismo profeta. El que llama es Dios, y el profeta nunca se independiza para transmitir un mensaje propio, sino que siempre sigue dependiendo de Dios. Jesús está en el lugar de Dios, y su llamado es el llamado de Dios. De aquí la naturaleza incuestionable e incondicional del discipulado.

1.2. Jesús elige (Mc 1, 17; 2, 14; Jn 15, 16)...

Se es discípulo cuando se es llamado por el mismo Jesús (Mc 1, 17; 2, 14). Jesús solo tiene la iniciativa; fuera de este llamado no hay motivos visibles para que alguien se convierta en discípulo de Jesús. No se dice que alguno de los discípulos haya sido llamado por sus especiales cualidades personales. Más bien, viendo la actuación de los discípulos en los evangelios, habría que decir que no venían recomendados por ningún mérito personal.

La conciencia de Jesús que vio en su persona la irrupción de algo totalmente nuevo (el Reino de Dios; cf. Lc 11, 20; 17, 21) se refleja en el llamado con el que crea el discipulado. El llamado es el indicio de la cercanía de Dios, que se anticipa a la búsqueda humana. Él entra inesperadamente en la vida humana y sin ser invitado.

1.3. Para ser “pescadores de hombres” (Mt 4, 19; Mc 1, 17; Lc 5, 10)

Los maestros rabinos instruían a sus discípulos con la finalidad de que estos también llegaran a ser maestros; Jesús, en cambio, los llama para enviarlos a una misión: deben ir a proclamar el Reino de Dios (Mt 10, 7). Tendrán que reunir personas, así como un pescador recoge los peces en una red (Mc 1, 17).

Para poder llevar a cabo esta misión, Jesús les da el poder de exorcizar y curar las enfermedades de la gente (Mt 10, 1.8). Los discípulos no se deben limitar a proclamar de palabra la llegada del Reino de Dios, sino que deben actuar para hacer retroceder el reino del mal (exorcismos) y procurar el bienestar de la gente –curar, resucitar, purificar...–.

Por este poder que reciben los discípulos, ellos quedan unidos de una manera muy estrecha con el Maestro que elige y envía: el poder no depende de ellos sino de Jesucristo que los capacita (Mc 6, 7). Por esa razón los discípulos deben ir a la misión llevando sólo lo indispensable, porque la fuerza con que actúan no es de ellos, sino de Jesús, y ellos no pueden reemplazar a Jesús: “No lleven oro ni plata, ni monedas, ni provisiones... ni dos túnicas, ni calzado, ni bastón...” (Mt 10, 9s; Mc 6, 8s). Su carencia de auxilios terrenales debe ser un signo de la misma Buena Noticia que anuncian: la gracia de Dios que irrumpe en este mundo, independientemente de lo que pueden hacer los hombres. Sería contradictorio que el discípulo estuviera dependiendo de los bienes materiales.

Los maestros judíos ponían especial cuidado en no mezclarse con pecadores y en no ser vistos en compañía de personas de moral dudosa. Algunos llegaban a evitar el trato con ignorantes. Jesús, en cambio, elige y envía a sus discípulos para que vayan a “las ovejas perdidas de Israel” (Mt 10, 6). Se entiende que son aquellos miembros del pueblo a los que la comunidad religiosa de Israel ha colocado fuera, porque los considera impuros o ignorantes de la Ley. Jesús tenía una particular simpatía por los pecadores y los excluidos, comía con los pecadores y no se dejaba intimidar por las críticas de los fariseos (Mt 9, 11; Lc 7, 39; 15, 2). Los discípulos, que son enviados a estas “ovejas perdidas”, son portadores de esa simpatía y deben anunciar a todos la misericordia de Dios.

1.4. Ruptura con todo lo demás (Mt 10, 37; 19, 29; Mc 8, 34s; Lc 14, 26)

Cuando Jesús llama a algunos para que sean sus discípulos, les exige una ruptura total con todo, incluyendo la familia y la forma de vivir

que tienen hasta ese momento. Los evangelistas señalan que los que son llamados “dejan todo” para seguir a Jesús (Mc 1, 16-20; 2, 14; etc.).

La ruptura con el pasado se expresa con la fórmula: “que renuncie de sí mismo” (cf. Mc 8, 34s). Se “renuncia” a algo cuando se rompen los vínculos y ya no se tiene ninguna relación con esa realidad. “Renunciar a sí mismo” implica entonces que en adelante el discípulo no deberá tenerse en cuenta en las decisiones que tome, sino que solamente deberá tener en cuenta a Jesús que lo envía. Así desaparecen las más sagradas obligaciones del pasado (Lc 9, 57-60), queda radicalmente cortado todo lo que se consideraba como un valor (Mc 10, 41-45).

La nueva condición del discípulo exige esta ruptura, que sólo es posible por la fuerza implícita en el envío de Jesús. Pero el discipulado no es sólo renuncia. El llamado de Jesús exige esta ruptura y la hace posible en vista de un nuevo futuro que se le abre al discípulo: el Reino. Se renuncia para poder ingresar en esta nueva realidad que introduce Jesús en el mundo.

1.5. El discipulado significa entrar en una relación vital con Jesús (Mc 3, 14)

Jesús eligió a sus discípulos “para que estén con Él y para enviarlos...” (Mc 3, 14). En primer lugar “para que estén con Él”. Los que son llamados deberán participar de la precariedad e incertidumbres de la vida que Jesús lleva como predicador itinerante, y también de sus sufrimientos y camino a la muerte (cf. Mc 10, 39).

De una manera diferente de los discípulos de los maestros rabínicos, que sólo seguían a sus maestros en el aprendizaje de la Ley, los discípulos de Jesús deben participar en toda la vida de Jesús y sin reservas. Ser discípulo de Jesús significa establecer una relación fundamental con su persona –y no sólo con su enseñanza–. Para poder realizar aquello para lo cual ha sido llamado, el discípulo debe vivir de lo que Jesús distribuye. Debe incorporar en su persona todo lo que le aporta Jesús, no solamente sus enseñanzas.

Además de estos rasgos generales del discipulado de Jesús que se encuentran en los evangelios sinópticos, cada uno de los cuatro evangelistas –y san Pablo– ha indicado algunas características particulares del discipulado, de acuerdo con su propia teología y con las circunstancias particulares en las que escribió su obra. Cada uno de ellos ha diseñado una imagen del “discípulo” que conviene observar en particular, con detenimiento

to, para poder captar las riquezas que estos escritores sagrados han volcado en este concepto.

2. Marcos

Debido al momento especial de la historia de la Iglesia en la que el evangelista Marcos redactó su evangelio, él ha marcado de una manera muy personal las condiciones del discipulado:

2.1. La relación con los anuncios de la Pasión

Según la opinión mayormente aceptada, Marcos escribió su evangelio en una época marcada por el comienzo de las persecuciones a los cristianos. Habría sido escrito en Roma en torno al año 70, cuando estaban padeciendo o acababan de padecer la persecución de Nerón. Por esta circunstancia se explica que en su evangelio se vuelva tantas veces sobre la idea de la cruz.

El evangelio de Mc está ordenado de la siguiente manera: la primera parte (1, 1 - 8, 30) llega hasta la confesión de Pedro: “Tú eres el Mesías”.

En la segunda parte –comenzando en 8, 31– Jesús invita a todos a que lo “sigan” por un camino que lleva hasta la gloria (Mc 8, 38), pero por misteriosas razones, este camino debe ser “con la cruz”. El discípulo debe compartir la suerte del Maestro. Para mantener la mirada del lector en la perspectiva de la pasión, Marcos repite tres veces el anuncio de la pasión –como un tema que reaparece en una sinfonía–: 8, 31-33; 9, 30-32; 10, 32-34.

Inmediatamente después de cada uno de los anuncios coloca una “reacción” de los discípulos, destacando las actitudes negativas que los discípulos deben rechazar.

2.1.1. Actitudes negativas: rechazo de la Cruz (Mc 8, 34ss)

El primer anuncio de la pasión tiene lugar cuando Pedro confiesa que Jesús “es el Mesías” (Mc 8, 29). Al decirlo de esta manera, sin otra aclaración, está indicando que él piensa en un rey temporal, que vendrá a restablecer el reino de Israel, en competencia con los reyes de otras naciones. Por eso Jesús le ordena guardar silencio (Mc 8, 30) y comienza a proponer una nueva enseñanza: el Mesías tendrá que sufrir, morir y resucitar (Mc 8, 31). Ante esto, Pedro reacciona porque no admite la perspectiva

del sufrimiento. Al oír el anuncio de que Jesús deberá padecer y morir, Pedro se olvida que es discípulo y se atreve a “reprender a Jesús” (Mc 8, 32). Jesús entonces lo reprende en presencia de todos los demás discípulos y le ordena: “Colócate detrás de mí” (Mc 8, 33). Ir detrás es la posición del discípulo con respecto al maestro; lo propio del discípulo es “seguir” al Maestro. Pedro no puede pretender ser “maestro” de Jesús, enseñándole un mesianismo “sin cruz”. El Maestro es Cristo, y los discípulos deben aprender esta enseñanza.

A continuación, Jesús se vuelve a toda la gente y a los discípulos para dar una enseñanza que se refiere a todos: “Si alguno quiere seguirme, que renuncie a sí mismo, que tome su cruz y me siga...” (Mc 8, 34).

El rechazo de la cruz coloca a los hombres fuera del ámbito de los discípulos de Jesús. Los verdaderos discípulos saben que no hay otro camino para seguir a Jesús y llegar hasta la gloria si no es el camino por el que Él va: el camino de la cruz. Esta enseñanza tenía un valor especial para aquellos cristianos que oían por primera vez el evangelio de Marcos, en una Roma en la que Nerón perseguía a los cristianos.

Pero la comunidad no estaba padeciendo sólo a los perseguidores. Había también situaciones internas que apenaban a los cristianos. Los historiadores de la época dicen que durante la persecución de Nerón hubo cristianos que por temor al martirio delataban a sus hermanos cristianos: “... una multitud infinita... fueron, pues, castigados al principio los que profesaban públicamente esta religión, y después por delaciones de aquellos mismos...”² Por esa razón, Marcos insiste en presentar la figura de Judas, el que entregó al Señor, diciendo en cada uno de los casos: “Judas, uno de los doce...” (Mc 14, 10.20.43). Los lectores deben recordar que los que se llaman discípulos, en cualquier momento, por temor a la cruz, pueden llegar a ser traidores.

2.1.2. Querer ser el mayor (Mc 9, 33ss)

Después del segundo texto sobre la pasión (Mc 9, 31), Jesús interrogó a sus discípulos sobre una discusión que ellos habían sostenido por el camino. Esta discusión se refería a quién era el mayor entre ellos (Mc 9, 33-34).

2. TÁCITO, *Anales* XV 44.

Esto da la ocasión para que Jesús enseñe que cada uno de los discípulos debe buscar ser el “último” y el “servidor” de los demás, porque el que tenga esos títulos será “el mayor” entre ellos. En el contexto social, el término “servidor” (*doulos, diákonos*) no era un título que se podía utilizar como fórmula de cortesía, como es en la actualidad (“soy su servidor”...), sino que indicaba una persona menospreciada o más bien despreciada. Las leyes del Antiguo Testamento otorgaban a los esclavos menos derechos que a los demás.³ Y en la época del Nuevo Testamento se sabía que los filósofos griegos despreciaban a los esclavos.⁴ En los escritos rabínicos, por otra parte, se admite que “el que lesiona a un esclavo no-hebreo de su propiedad no tiene que pagar ninguna indemnización”,⁵ y se castiga con una multa al que llama “esclavo” a otra persona.

En el “orden jerárquico” establecido por Jesús, no se siguen esos criterios. Rompiendo con lo que se decía en su tiempo y con la forma de pensar dominante en el mundo, Jesús enseña que el lugar más alto le corresponde al que sirve a los demás, al que es “servidor”.

2.1.3. Buscar las precedencias (Mc 10, 35ss)

Cuando se hizo el tercer “anuncio” de la pasión, “los que lo seguían tenían miedo” ante la perspectiva de los sufrimientos futuros (Mc 10, 32-34). En ese contexto se produjo el pedido de los hijos de Zebedeo: en el Reino, ellos querían estar a su derecha y a su izquierda, es decir, tener los lugares más importantes, por encima de los demás (Mc 10, 35-37).

Jesús enseña que la forma de estar más cerca de Él es “bebiendo la copa que Él debe beber y recibiendo bautismo que Él va a recibir”, es decir, compartiendo su pasión (Mc 10, 38).

Las palabras de Jesús comienzan estableciendo una diferencia entre el comportamiento de los paganos y el que deben observar los discípulos: “Aquellos a quienes se considera gobernantes, dominan a las naciones como si fueran sus dueños, y los poderosos les hacen sentir su autoridad” (Mc 10, 42). Queda claro que el “dominio” (representado aquí por los tronos) es algo propio de las naciones. Pero “entre ustedes no es así” (Mc 10, 43). A los discípulos Jesús les propone otra manera de “ser los prime-

ros” o “los grandes” dentro de la comunidad: el ejercicio del servicio. En una época en la que el ser “servidor” era mirado con desprecio,⁶ Jesús proclama como los mayores y más grandes a quienes se dedican a servir humildemente a los demás. Se rubrica lo dicho con el *logion* con el que se pone el ejemplo del servicio: “El mismo Hijo del hombre no vino a ser servido sino a servir y a dar la vida en rescate por una multitud” (Mc 10, 45). La entrega de la propia vida a favor de los demás es propuesta como el supremo ejemplo de servicio.

2.2. Los tres textos sobre las exigencias del discipulado

En la segunda parte del evangelio, Marcos ha introducido lo que se puede llamar “un pequeño catecismo sobre el discipulado”.⁷ Son tres textos redactados de la misma manera y que tienen como objetivo ilustrar la actitud del discípulo frente a tres cuestiones de importancia en la vida.

2.2.1. El matrimonio (Mc 10, 2-12)

Jesús enseña qué actitud debe asumir el discípulo ante la libertad con la que los romanos –hombres y mujeres– recurrían al divorcio. Los fariseos preguntaron a Jesús “si el marido puede repudiar a su mujer” (Mc 10, 2).

En su respuesta, Jesús remite a los textos del Antiguo Testamento. El criterio con el que los discípulos deben encarar el problema del divorcio no es lo que sucede en la sociedad, sino la voluntad de Dios en la creación. La Biblia dice que el hombre y la mujer “se unirán y ya no serán dos sino una sola carne” (Gen 2, 24). Jesús entonces concluye: “Que el hombre no separe lo que Dios ha unido” (Mt 10, 9). El discípulo no debe tomar el mundo como modelo, sino buscar cumplir siempre la voluntad de Dios.

2.2.2. Las riquezas (Mc 10, 17-30)

Un rico pregunta qué debe hacer para heredar la vida eterna (Mc 10, 17). Jesús le dice en primer lugar que debe cumplir los mandamientos (Mc 10, 18). Cuando el interlocutor dice que ya los cumple, Jesús le corrige:

6. “En el mundo griego y en el helenismo, por causa de la alta estima de la libertad individual, el grupo de palabras (siervo, servidor, servicio, servir... etc.) tenía un sentido casi exclusivamente despreciativo y desdeñoso” (A. WEISER, *douleuo*, en: H. BALZ AND G. SCHNEIDER (eds.), *Exegetical Dictionary of the New Testament, Volume I*, Grand Rapids, Mi., Eerdmans, 1990, 350).

7. R. PESCH, *Il Vangelo di Marco, parte seconda*, Brescia, Paideia, 1982, 200-203.

3. I. MENDELSON, “Slavery in the OT”, en: G. A. BUTTRICK (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville, Abingdon Press, 1996, 383-391. Ver por ejemplo: Ex 21, 20-21; 28-32; etc.

4. Ver por ejemplo: PLATÓN, *Gorg.* 491-492; ARISTÓTELES, *Eth. Nic.* VIII, 13; etc.

5. *Mishna Baba Qamá*, VIII, 2.

todavía le falta algo, porque para cumplir todos los mandamientos debe vender todo lo que tiene y dar el dinero a los pobres. Una vez que haya hecho esto, entonces deberá seguir a Jesús (Mc 10, 21).

La renuncia a los bienes no es un precepto en sí mismo, sino una condición previa al “discipulado”: “...después ven, y sígueme”. El que quiere ser discípulo debe estar dispuesto a renunciar a todo lo que se tiene. Si era necesario renunciar a todo lo del pasado para llegar a ser discípulo, el discípulo no puede continuar adherido a los bienes. El Reino crea una situación totalmente nueva, y el que quiera participar de él debe estar completamente disponible. Los que estén adheridos a algo del pasado, a las riquezas por ejemplo, no podrán participar del Reino. Aquí se introduce el conocido proverbio: “Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja, que un rico entre en el Reino de Dios” (Mc 10, 25). Esto es ciertamente imposible; sólo Dios podrá cambiar el corazón de alguien apegado a las riquezas para que se disponga a aceptar la novedad del Reino con todas sus exigencias (Mc 10, 27).

2.2.3. Las precedencias (Mc 10, 35-45)

El tercer texto es el que Mc colocó a continuación del tercer anuncio de la pasión, y que ya ha sido presentado más arriba. Condición de los discípulos es la de ser servidor de los demás.

2.3. *El modelo es el mismo Jesucristo (Mc 10, 45)*

Se concluye la enseñanza sobre el discipulado en Mc poniendo el ejemplo del verdadero discípulo: “Así como el Hijo del hombre, que no vino a ser servido sino a servir y a dar su vida como rescate por la multitud” (Mc 10, 45). El modelo que cada discípulo tiene ante los ojos es el mismo Maestro. Él se hizo “servidor” de los demás entregando su misma vida como rescate por la multitud.

Las renunciaciones y la forma de vida que exige el discipulado pueden parecer inaceptables. El ser humano, en su debilidad, no puede comprometerse a tanto. Por eso Marcos, antes de pasar al relato de la llegada de Jesús a Jerusalén, pone como punto final de su “catequesis sobre el discipulado” el relato de la curación del ciego (Mc 10, 46-52). La “catequesis” había comenzado con el llamado de Jesús: “Si alguno quiere seguirme...” (Mc 8, 34), y termina con el ciego curado que “lo seguía por el camino” (10, 52).

El relato de la curación del ciego tiene aspecto de “alegoría”: el ciego está inmóvil, “sentado al borde del camino” (Mc 10, 46), mientras los discípulos avanzan, van con Jesús por el camino. Jesús lo llamó, el ciego, para ir a Jesús, dejó el manto, y Jesús le otorgó la vista. Entonces el ciego comenzó a caminar, y “lo siguió por el camino” (Mc 10, 52). Para poder seguir al Señor es necesario que Él intervenga y capacite para el “seguimiento”. Jesús interviene llamando y curando. Sin esa intervención se está como al borde del camino, sintiendo cómo pasan los demás.

Las circunstancias en las que escribió Marcos explican que se haya ocupado más del tema del discipulado, dejando en la penumbra el tema de la misión. Los discípulos han sido elegidos y enviados para ser “pescadores de hombres” (1, 18), para que vayan a predicar (3, 14), pero Marcos ha desarrollado más el tema de las condiciones del discípulo, destacando fuertemente todo lo que se refiere a las renunciaciones y al seguimiento con la cruz.

3. Mateo

El evangelio de Mateo tuvo como una de sus fuentes al evangelio de Marcos y fue escrito para una comunidad cristiana de origen judío. Polemiza constantemente con los escribas y fariseos, pero sin embargo no rompe totalmente con sus enseñanzas: “Ustedes hagan y cumplan todo lo que ellos les digan, pero no se guíen por sus obras...” (Mt 23, 3); Jesús enseña a prestar atención a algunas virtudes que los fariseos descuidan, pero “hay que practicar esto, sin descuidar aquello” (Mt 23, 23).

Además de lo que ya se ha visto en Marcos, Mateo ha introducido a lo largo de su anuncio de la “Buena Noticia del Reino de los cielos”, varios textos que se refieren a la condición del discipulado.

Mateo presta una especial atención a los discípulos, y al final del evangelio, los mismos discípulos son enviados para que “hagan discípulos a todas las naciones... enseñándoles a guardar todo lo que yo les he mandado” (Mt 28, 19). Lo que en el evangelio se dice sobre los discípulos, después se deberá enseñar a otros.

3.1. *Los candidatos al discipulado: las bienaventuranzas (Mt 5, 1-12)*

Al comenzar su predicación, Jesús anuncia la felicidad de los que serán sus discípulos. No se trata de una felicidad o una dicha común, sino

la referente a la escatología: la dicha o la felicidad sin límites.⁸ “Es la felicidad religiosa que proviene al hombre por su participación en la salvación del Reino de Dios”.⁹ En las bienaventuranzas del evangelio de Mateo la alegría escatológica es anunciada a los que tienen las condiciones que se reconocen en los piadosos y justos del Antiguo Testamento. En los Salmos y en los profetas se habla de los que son pobres en su corazón, se alaba a los que son “mansos” porque no confían en la fuerza física sino sólo en Dios, el profeta Ezequiel se refiere a los que hacen duelo por los pecados del pueblo, Jesús felicita a los que “tienen hambre y sed de ser justos”, aunque por la debilidad humana no logran cumplir perfectamente todos los mandamientos, a los que practican la misericordia como lo recomiendan los libros sapienciales, y a los que llevan en el interior su corazón la pureza que los libros de la Ley exigen tener en lo exterior. Finalmente felicita a los que son perseguidos y acusados por falsos testigos, como Jesús.

Los que reúnen estas condiciones son los que pueden aspirar a ser discípulos de Jesús para llegar a participar de la alegría escatológica.

3.1.1. Ser sal de la tierra y luz del mundo (Mt 5, 13-16)

Pero los discípulos no lo son para sí mismos. La primera condición que Mateo propone para los discípulos, es que ellos deben irradiar todo lo que reciben de Jesús. La condición de discípulo los convierte en luz y sal, dos elementos que sólo tienen sentido si irradian algo: la luz es para iluminar, y la sal para dar sabor. Los que “son discípulos para sí mismos” y no irradian son tan despreciables como la sal que pierde su sabor: debe ser arrojada a la calle para que la pisoteen (v. 13).

La condición misionera es tan inherente al cristiano como lo es el sabor a la sal y la luminosidad a la luz.

3.1.2. Justicia mayor que la de los escribas y fariseos (Mt 5, 20)

Los escribas eran aquellos judíos que se dedicaban al estudio e interpretación de las Sagradas Escrituras, y los fariseos constituían un partido político-religioso que ponía especial empeño en el cumplimiento de la

Ley y en conservar las tradiciones de Israel en una época en la que los invasores extranjeros trataban de destruir los valores judíos para imponer sus propias maneras de pensar y vivir. Tanto los escribas como los fariseos eran famosos por su meticulosidad en la interpretación de la Ley. Ellos buscaban todas las implicancias posibles en cada precepto para poder cumplir a la perfección la voluntad de Dios y dar ejemplo a los demás, en un momento en que muchos se sentían atraídos por ideas novedosas. De esta manera se esforzaban por cumplir la “justicia”, que según el Antiguo Testamento, consiste en “poner en práctica todos los mandamientos” (Dt 6, 25).

Los alumnos de los rabinos trataban de aprender la interpretación de la Ley que daban sus maestros. Jesús, como Maestro, propone una interpretación de la Ley que es normativa y obligatoria para sus discípulos. El que no se adhiere a ella sufrirá la ruina, como el necio que edifica sobre arena (Mt 7, 26): para poder seguirlo a Él se exige a los discípulos que tengan una “justicia mayor” que la de los escribas y fariseos (Mt 5, 20). Si estos buscaban hasta la última implicancia de cada mandamiento, los discípulos de Jesús deben ir hasta el fondo de los mandamientos, buscando la voluntad de Dios, más allá de la letra y de todas las mezquindades de la casuística –qué es lo que Dios quiere, y no lo mínimo obligatorio o lo que se puede hacer sin pecar–.

Para ilustrarlo, Mateo propone una nueva lectura de los mandamientos (5, 21-48). Así, si la Ley dice que no hay que matar (Ex 20, 13; Dt 5, 17) y que no hay que cometer adulterio (Ex 20, 14; Dt 5, 18), el verdadero cumplimiento de estos preceptos consiste en arrancar del corazón los malos sentimientos que están en el origen de estas acciones. La Ley manda que se entregue un certificado a la mujer repudiada (Dt 24, 1), pero lo que se debe hacer es no divorciarse ni tener relaciones con personas divorciadas. Si el Antiguo Testamento prohíbe jurar en falso y ordena cumplir los votos y promesas hechas con juramento (Lv 19, 12; Dt 5, Num 30, 3; Dt 23, 22), el verdadero sentido de estos textos es que siempre se debe hablar con verdad, de modo que nunca haya que recurrir a juramentos. La venganza y el odio a los enemigos no tienen cabida en el corazón de los discípulos, porque estos deben buscar siempre la reconciliación con el adversario, hasta llegar a amar a los enemigos, mostrándose como hijo de Dios, que trata de la misma manera a los buenos y a los malos.

Esta “justicia” es la que deben buscar siempre los discípulos de Jesús: “Busquen primero el Reino de Dios y su justicia...” (Mt 6, 33). El

8. F. HAUCK-G. BERTRAM, *makários, etc.*, en TWNT, IV, 362-370. G. STRECKER, *makários*, en: H. BALZ AND G. SCHNEIDER (eds.), *Exegetical Dictionary of the New Testament, Volume II*, Grand Rapids, Mi., Eerdmans, 1990, 376-379.

9. F. HAUCK, o.c., 367.

sentido es: “Busquen primero el Reino de Dios y la justicia de Dios”. Lo primero que se debe buscar es el Reino, y esta búsqueda del Reino se entiende como búsqueda de la justicia de Dios. Se trata de “perseguir la justicia” como en Dt 16, 20,¹⁰ en una actividad tendiente a cumplir cada día la voluntad de Dios así como se expresa en la Ley explicada por Jesucristo, un cumplimiento cada vez más perfecto del doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo.

3.1.3. Obediencia a la voluntad de Dios así como es interpretada por Jesús

Los discípulos de los rabinos se ejercitaban para poder llegar a interpretar la Ley así como lo hacían sus maestros. De esta manera formaban una “escuela”. También Jesús ha dado una interpretación de la Ley, y los discípulos quedan comprometidos a seguir esa interpretación.

Los maestros rabínicos trataban de ordenar los mandamientos de tal modo que todos quedaran involucrados en unos pocos que fueran los más importantes y al mismo tiempo fáciles de recordar. Cuando Jesús fue interrogado acerca de este problema, resumió toda la Ley en los dos grandes mandamientos, el del amor a Dios del Deuteronomio 6, 5, y el del amor al prójimo de Levítico 19, 18 (Mt 22, 34-40).

Jesús dice: “De esos mandamientos depende toda la Ley y los profetas”. La expresión “Depende de...” es una fórmula rabínica para decir que un texto se debe interpretar a la luz de otro previo. En este caso, el criterio hermenéutico que propone Jesús es que toda la Biblia –la Ley y los Profetas– se entiende desde los dos mandamientos del amor. Todo texto de la Escritura, incluyendo las leyes, se entiende como traducción de los mandamientos del amor a Dios y al prójimo. Esto es lo esencial de la “escuela” de Jesús en la interpretación de la Ley.

Los discípulos se deben ejercitar en el amor al prójimo sobre todo con los pobres y necesitados. Por esa razón, cuando resume en un grandioso cuadro la escena del juicio, propone la atención a los hambrientos, a los que no tienen techo, a los que no tienen ropa, a los enfermos y a los presos, como único punto sobre el que los hombres son juzgados (Mt 25, 31-46).

10. “Justicia, justicia perseguirás, para que tengas vida y poseas la tierra que el Señor, tu Dios, te da” (Dt 16, 20).

Los maestros judíos repetían una y otra vez que no bastaba con escuchar la Ley y sus interpretaciones, sino que era necesario poner en práctica.¹¹ Esta preocupación la tiene también Mateo: no basta con decir “¡Señor! ¡Señor!” sino que hay que cumplir la voluntad del Padre; los discípulos que oyen y no cumplen se parecen al hombre necio que edifica su casa sobre arena y no sobre la roca (Mt 7, 21-27).

3.1.4. Ser perfectos como el Padre celestial (Mt 5, 48)

Los discípulos de los rabinos se esforzaban por parecerse a sus maestros, porque veían en ellos el ideal del cumplimiento de la Ley. En el evangelio de Mateo, el modelo que se propone para los discípulos de Jesús es el mismo Padre Celestial: “Sean perfectos, como el Padre celestial es perfecto” (Mt 5, 48). No se trata de imitar a Dios en sus perfecciones de nivel metafísico. Se deberá entender como referido al modo de obrar de Dios, más que a su naturaleza.¹² El discípulo tiene que ser como el Padre, que ama a todos sin distinción (Mt 5, 43-47):¹³ “Amen a sus enemigos, rueguen por los que los persiguen, para que sean hijos del Padre celestial...” (Mt 5, 44). De este modo, el modelo siempre seguirá siendo inalcanzable, y ningún discípulo podrá decir que ya ha llegado a la perfección.

3.2. Formar una comunidad: la Iglesia

Cuando Jesús llama a los discípulos, lo hace con la idea de que ellos formen un pueblo. En la obra de Jesús hay algo totalmente novedoso –la irrupción del Reino de Dios–, pero al mismo tiempo una continuidad con el pueblo de Israel. Jesús no rompe con el antiguo pueblo de Israel, sino que forma un pueblo que es continuación de Israel, aunque con una total novedad. Mateo expresada esta continuidad designando el pueblo formado por Jesús con el mismo nombre con que en el Antiguo Testamento se

11. “Simeón, el hijo de Gamaliel, decía: ...Lo importante no es estudiar, sino hacer” (*Pirke Abboth*, I, 17); “Hanina ben Dosa decía: ... es perdurable la ciencia del que tiene más obras que ciencia” (*Ibid.*, III, 9); “No basta con leer la Ley; ante todo es necesario cumplirla” (FLAVIO JOSEFO, *Ant.*, XX, II, 4); “Si cumples los mandamientos de Dios... no solamente escuchándolos, sino cumpliéndolos con los actos de tu vida, tendrás el premio...” (FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Praem. et Poen.*, XIV, 79).

12. “The emphasis is upon God’s deeds, not his nature”: W. D. DAVIES AND D. C. ALLISON, *The Gospel according to Saint Matthew*, ICC, Edinburgh, Clark, 1988, I, 563.

13. “Tú amas todo lo que existe y no aborreces nada de lo que has hecho, porque si hubieras odiado algo, no lo habrías creado” (Sab 11, 24).

designa al pueblo de Israel cuando es convocado por Dios y se reúne como asamblea: en hebreo *qahal*, en griego *ekklesía* (Dt 9, 10; 18, 16; 31, 30; etc.). Él es el único entre los cuatro evangelistas que utiliza el término “Iglesia”: “... sobre esta piedra edificaré mi Iglesia...” (Mt 16,18).

Así como el pueblo de Israel se formó a partir de los hijos de Jacob, los doce Patriarcas, Jesús comenzó a formar la “Iglesia” designando a doce discípulos (Mt 10, 1-4), que serían los encargados de ir a todo el mundo para reunir el nuevo pueblo de Dios venido de todas las naciones (Mt 28, 20). Entre estos doce, se destaca siempre la figura de Pedro, que es “el primero” (Mt 10, 2). El nombre de “Pedro (piedra, roca)” (*Qepha*, en arameo), le fue dado por el mismo Jesús, porque fue puesto como “roca” sobre la que se debían asentar los cimientos de la “Iglesia” que Jesús iba a construir (Mt 16, 18). En esta “Iglesia” representada como un edificio, Pedro tiene las llaves y los doce tienen la facultad de atar y desatar, es decir, de permitir y prohibir (Mt 18, 18).

El evangelio de Mateo se refiere reiteradamente al papel que tienen los “pequeños” en la comunidad de los discípulos. De manera contraria al proceder de los maestros judíos, que valoraban a las personas por su conocimiento y práctica de la Ley, en la comunidad de los que siguen a Jesús se tiene en especial consideración a los que son insignificantes ante los ojos de los demás y son comparados con los niños. “Son los indigentes y pobres... las personas socialmente insignificantes y las que están espiritualmente expuestas a causa de su inseguridad social”.¹⁴ Se debe proteger de una manera especial a estos “pequeños” para que no sufran el “escándalo” (18, 6); y se debe buscar al “pequeño” que se pierde, aun cuando para eso sea necesario dejar de atender a todo el resto de la comunidad (18, 12-14).

3.2.1. Vicisitudes del “seguimiento” (Mt 8, 18-27)

El “seguimiento” de Jesucristo tiene como perspectiva final poder reinar con Él en el Reino celestial: “Cuando el Hijo del hombre se siente en su trono glorioso, ustedes, los que me han seguido, se sentarán también en doce tronos...” (Mt 19, 28). Pero antes de llegar a la gloria, el camino del seguimiento tiene exigencias.

Los discípulos de Jesús son enviados como ovejas en medio de lobos. Por eso sufrirán persecuciones, y hasta podrán perder la vida (Mt 10, 16-39).

14. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, Brescia, Paideia, 1990, I, 587.

Mateo ha reunido en un mismo texto varios dichos de Jesús que se refieren al “seguimiento” para exponer las condiciones que rigen para los que son “llamados”. A los que se deciden a seguirlo, Jesús no les promete una vida placentera. El seguimiento de Jesús, el “discipulado” implica renunciar a las seguridades y seguir a Jesús por el camino de la cruz.

Una persona quiere seguirlo irreflexivamente y le dice: “Te seguiré a donde quiera que vayas” (Mt 8, 19). Jesús le recuerda que “seguirlo” significa renunciar a todas las seguridades, porque aunque las zorras y los pájaros, los animales más inútiles y perjudiciales tienen su morada segura, Él no tiene una piedra para reclinar la cabeza.

Otro quiere una postergación: hasta que muera su padre (Mt 8, 21). Jesús no permite tales postergaciones: el llamado es urgente y en el momento de ser llamado hay que renunciar a todo. El llamado es lo absoluto, todo lo demás es relativo.

Finalmente, “los que lo siguieron” entraron en la barca pero se produjo un cataclismo. Mateo no habla de una tempestad como Mc 4, 37, sino de un “sismo”, una especie de maremoto, de modo que las olas tapan la barca (Mt 8, 24). A los discípulos que se asustan y claman ante el Señor que duerme, Jesús los reprende por su poca fe (Mt 8, 26). En la Iglesia –representada por la barca– los discípulos no deben temer aunque las amenazas sean “apocalípticas”. Sentir temor es “tener poca fe”, porque Jesús está siempre presente aunque parezca que duerme.

3.2.2. Defectos que los discípulos deben evitar

Al mismo tiempo que establece una comunidad con maestros autorizados, que enseñan y deciden en nombre de Cristo, San Mateo se preocupa por cerrar la entrada a toda forma de ostentación por parte de los que han venido a llenar el vacío dejado por los escribas y los fariseos. No deben imitar los malos ejemplos de éstos. Ni la ambición de poder, ni los títulos honoríficos ni los gestos rebuscados (23, 1-12). La comunidad se caracteriza porque “no tienen más que un Maestro y todos ustedes son hermanos” y “un solo Padre, que es el Celestial” (23, 8-9). El más grande en la comunidad será el servidor de todos (23, 11).

Entre los discípulos se deben conservar las prácticas de piedad del judaísmo –mise-ricordia, oración, ayuno–, pero todos deben practicarlas en secreto, teniendo como testigo solamente a Dios. En esto también deben evitar el hacer estas cosas “para ser vistos por la gente” (Mt 6, 1-18).

3.2.3. Ir por todo el mundo para hacer “discípulos” (Mt 28, 19-20)

Los discípulos son llamados para participar en una misión. El llamado tenía una finalidad: para ser pescadores de hombres (Mt 4, 19), ser sal de la tierra y luz del mundo (Mt 5, 13-14). Esta tarea es excesivamente grande para la debilidad de los doce. El evangelio de Mateo lo representa gráficamente en la escena de la multiplicación de los panes: Es necesario dar de comer a una gran multitud. Los discípulos le piden a Jesús que despidiera a toda esa gente porque ellos no tienen medios para alimentar a tantos. Sólo cuentan con cinco panes y dos peces, una cantidad irrisoria porque las personas allí presentes son más de cinco mil. Jesús les ordena hacer algo que parece irrealizable: “¡Denles ustedes de comer!” (Mt 14, 16). Los discípulos llevan entonces los panes y los peces a Jesús, y luego ellos mismos son los encargados de repartirlos a la gente: el alimento alcanza para todos y todavía sobran doce canastos (Mt 14, 20-21).

La tarea encomendada a los discípulos es tan grande que parece imposible de realizar. Si los discípulos quisieran alimentar a todo el mundo con lo que ellos naturalmente tienen, no podrían hacerlo. Pero en la escena de la multiplicación de los panes se ha adelantado que los discípulos pueden alimentar a esa inmensa multitud si reciben de las manos de Jesús lo que ellos deben dar a la gente.

Con los primeros doce discípulos, Jesús formó la primera “Iglesia”; ahora se les encarga a ellos la misión de ir a todo el mundo y hacer que hombres y mujeres de todas las naciones lleguen a ser también “discípulos”, deben “enseñarles a cumplir todo lo que yo les he mandado”, y durante todo el tiempo que dure esta tarea, Jesús se compromete a estar siempre con ellos (Mt 28, 20).

En el evangelio de Mateo se enseña que los discípulos forman un nuevo pueblo, en el que alcanza su plenitud todo lo que se había comenzado con el pueblo de Israel. En este pueblo, que ahora incluye a personas que vienen de todas las naciones, Pedro cumple un papel principal. Este pueblo se ejercita en cumplir radicalmente la voluntad de Dios, teniendo como único Maestro a Jesucristo, que ha resumido toda la Ley en el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo. Los discípulos están destinados a realizar la obra misionera de ir por todas las naciones para hacer que todos lleguen a ser discípulos de Jesucristo.

4. Lucas

La obra de Lucas se compone de dos partes: lo que se llama el “Evangelio” y el “Libro de los Hechos de los Apóstoles”. Para una recta comprensión del mensaje del evangelista es necesario tener presente que estas dos obras componen una unidad. Son un solo libro en dos tomos.

Esta obra fue escrita para una comunidad de la diáspora, en una época en la que la Iglesia ya se iba conformando con los paganos que se convertían al cristianismo. Muchos discípulos de origen judío no veían con buenos ojos que los paganos entraran a formar parte de la Iglesia sin haberse integrado previamente en la colectividad judía.

Lucas se encuentra ante un doble desafío: el primero es el de predicar el Evangelio a personas que vienen del paganismo, con otras ideas y otras costumbres, y que no tienen –como tenían los lectores del evangelio de Mateo– el trasfondo y la preparación del Antiguo Testamento. El segundo desafío es explicar cómo la apertura a los paganos no es un capricho de san Pablo, sino que es obra del mismo Dios, y no se opone a la rigidez con que el Antiguo Testamento exigía que Israel se mantuviera separado de las demás naciones.

4.1. Exigencias para el seguimiento

En una escena del evangelio de Lucas se muestra a una multitud que camina junto a Jesús, y el Señor se dirige a todos para exponer las condiciones que se requieren para “seguirlo”, es decir, para ser sus discípulos. La primera de ellas es: “Cualquiera que venga a mí y no me ame más que a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, a sus hermanos y hermanas, y hasta su propia vida, no puede ser mi discípulo” (14, 26). Si se lee este en griego, la lengua original, dice textualmente: “Si alguno no odia a su padre y a su madre...”. Las palabras parecen elegidas a propósito para causar impacto en los oyentes. Pero en las lenguas semíticas se puede decir “odiar” para indicar que “se ama menos que a otros”. Así lo entiende y lo escribe san Mateo cuando reproduce esta frase. La primera condición que Jesús impone para llegar a ser su discípulo, es la de postergar todos los amores, incluyendo aquellos que parecen ser los más impostergables: padre, madre, esposa, hijos..., y en ese menosprecio se incluye la propia vida. Así como exige Dios en el Antiguo Testamento: “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas” (Dt 6, 5).

La segunda exigencia para el seguimiento es: “El que no carga con su cruz y me sigue, no puede ser mi discípulo” (14, 27). En ese tiempo, la cruz era un instrumento de tortura, el más terrible que habían inventado los hombres. La cruz era utilizada por los romanos para los más despreciables, y era tan terrible que se consideraba indigna de un ciudadano romano. Al utilizar estos términos, Jesús exige de sus seguidores que estén dispuestos a ser menospreciados hasta lo último. La exigencia anterior terminaba con la postergación de la propia vida, esta nueva exigencia ilustra de manera más dramática lo que aquello podía significar.

La tercera condición es: “El que no renuncie a todo lo que posee, no puede ser mi discípulo” (14, 33). Los cristianos de las comunidades para las que se escribió el evangelio de Lucas eran en su mayoría venidos del paganismo. Ellos debían renunciar a muchas más cosas que los venidos del judaísmo. Los paganos debían abandonar también su religión, su manera de pensar, sus costumbres... y muchas veces también la familia que no aceptaba el cristianismo en esos momentos en que comenzaban las persecuciones. Esto explica que el Evangelio de Lucas se caracterice por la rigurosidad de sus exigencias como condiciones para el seguimiento del Señor, y puntualice que los discípulos, para seguir a Jesús, “dejaron todo” (5, 11. 28). En las listas de lo que se debe abandonar para seguir al Señor, en el evangelio de Lucas se incluye la esposa (Lc 18, 29).

Los primeros discípulos debían seguir a Cristo, que continuamente iba de camino, trasladándose de un lugar a otro. Era imposible seguirlo si no se abandonaba todo lo se tenía. Así hicieron los doce y todos los demás discípulos. Cuando pasó la Pascua, y la Iglesia comenzó a existir como comunidad, la forma de renunciar a todos los bienes se verificó de otra manera: la comunidad compuesta por personas que no tenían nada como propio, sino que todo lo compartían con los demás.

Cuando la comunidad de los discípulos se dispersó por el imperio, se encontró con el fenómeno de los graves problemas sociales provocados por la desmesurada riqueza de algunos y la extrema pobreza de otros. Para poder sobrevivir, muchos debían pedir prestado, y después no podían pagar. De esta manera era muy grande la multitud de los que estaban endeudados. Lucas reúne varias frases de Jesús para indicar cuál debe ser el comportamiento de los discípulos ante los que viven en esta condición de miseria: “Dale a todo el que te pida, y al que tome lo tuyo no se lo reclames” (6, 30); “Hagan el bien y presten sin esperar nada en cambio...” (6, 35); “Si prestan a aquellos de quienes esperan recibir, ¿qué mérito tie-

nen? También los pecadores prestan a los pecadores para recibir de ellos lo mismo” (6, 34). Lucas atiende el caso de los pobres que piden prestado y después no pueden devolver. Supone una comunidad cristiana en la que hay pobres que necesitan que les presten, y ricos que pueden prestar. A estos se les ordena que presten sin esperar nada.¹⁵ La recompensa no vendrá de parte de los que fueron beneficiados por los actos de total desprendimiento, sino de parte del mismo Dios.

Finalmente, en el imperio los discípulos se encontraban en una situación difícil, porque se iba gestando el clima que culminó en las persecuciones. Con frecuencia los discípulos eran agredidos, y en algunas oportunidades se les arrebataban los bienes. Lucas presenta dos frases de Jesús que sirven como normas para observar en esas circunstancias: “Al que te pegue en una mejilla, preséntale también la otra; al que te quite el manto, no le niegues la túnica” (6, 29). A los discípulos que reciben agresiones, en el evangelio de Lucas se les indica que no deben defenderse ni devolver el golpe, sino por el contrario, deben exhibir la otra mejilla (6, 29), y los que en un arrebato callejero son despojados de la vestimenta exterior, deben dar como donación también aquello que no le arrebataron. En una palabra, los discípulos deben renunciar a toda violencia. Pero no basta con haber mantenido una actitud pacífica ante los que agreden y arrebatan. El discípulo tampoco debe juzgar y condenar: “No juzguen, y no serán juzgados; no condenen, y no serán condenados; perdonen y serán perdonados” (6, 37). Ante las agresiones los discípulos deben regirse por la “Regla de oro”: “Hagan por los demás lo que quieren que los hombres hagan por ustedes” (6, 31).¹⁶ La forma en que la “Regla” está redactada en Lucas, indica que se adopta el comportamiento pacífico con la intención puesta en la reciprocidad: “Lo que quieren que los hombres hagan por ustedes...”. La respuesta pacífica a la agresión es una estrategia para lograr que el agresor renuncie a su actitud violenta.

Mateo, para hablar de la perfección a la que deben aspirar los discípulos, presentó el ideal de la perfección divina: “Sean perfectos como el Padre...” (Mt 5, 48), Lucas, en cambio, propone la misericordia, y dice

15. G. THEISSEN, “La renuncia a la violencia y el amor a los enemigos”, en: *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca, Sígueme, 1985, 128-131.

16. D. M. BECK, Golden Rule, en: G. A. BUTTRICK (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Abingdon, Nashville, 211996, II, 438. R. F. COLLINS, Golden Rule, en: N. D. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, New York, Doubleday, 1992, II, 1070-1071. C. SPICQ, *Agape en el Nuevo Testamento*, Madrid, Cares, 1977, 141.

que los discípulos deben ser misericordiosos, así como el Padre es Misericordioso. Se pone de relieve la misericordia de Dios para con los pecadores, ejemplificado de muchas formas pero especialmente en la parábola del hijo pródigo (Lc 15, 11-32). Jesús es el modelo que mejor reproduce esa imagen misericordiosa, porque se reúne a comer con los pecadores (Lc 5, 29-30; 15, 1-2), se aloja en casa de un pecador (19, 7) y trata con bondad a la mujer pecadora (Lc 7, 36-50). Cuando es crucificado, reza por sus verdugos (Lc 23, 34). Este modelo es el que deben reproducir los lectores, porque cuando se resume en pocas palabras cuál debe ser la condición del discípulo, se dice: “Sean misericordiosos como el Padre celestial es misericordioso” (Lc 6, 36).

4.2. Discípulos y “discípulas” (Lc 8, 1; 10, 38ss.; Hech 9, 36)

Los rabinos no aceptaban “discípulas” de ninguna manera. Jesús rompe con esta tradición. El evangelio de Lucas observa que junto con los doce “lo seguían algunas mujeres...” (Lc 8, 2), que lo siguieron hasta Jerusalén, fueron testigos de la crucifixión (Lc 23, 49) y en la mañana de Pascua fueron al sepulcro con los aromas (Lc 23, 56; 24, 1). Las mujeres fueron las primeras que anunciaron la resurrección, pero fueron despreciadas por los demás discípulos (Lc 24, 11). Lucas es el único en toda la Biblia que utiliza el término “discípula”. Se dice de Tabita que era “discípula” (Hech 9, 36).

En la escena de Marta y María se ejemplifica esta nueva situación. Cuando Jesús va a Betania y se aloja en casa de Marta, su hermana María adopta la actitud de los discípulos y “se sienta a los pies del Señor para escuchar su palabra” (Lc 10, 39). Marta, como representante de la tradición, pide a Jesús que le diga a María que abandone esa posición y vaya a la cocina, que es el lugar que le corresponde. Pero Jesús defiende a María: ella ha elegido la mejor parte, que nunca le será quitada (Lc 10, 42).

En el libro de los Hechos se mencionan varias mujeres que no sólo son discípulas sino que también intervienen junto con los apóstoles en la obra evangelizadora: Tabita, Lidia, Priscila...

4.3. La vida de la comunidad (Hch 2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-16)

La comunidad de discípulos que describe Lucas es la comunidad en la que además de las mujeres están los que han venido del paganismo. El

Espíritu Santo descende tanto sobre los discípulos de origen judío como sobre los de origen pagano, y todos proclaman las grandezas de Dios (Hch 10, 44-46).

En esta comunidad, los pobres son valorados de una manera especial (Lc 14, 13) porque la obra de la salvación está dirigida especialmente a ellos (Lc 2, 52-53; 4, 18; 7, 22).

“Es cierto que la palabra «pobre» no designa en lenguaje semita únicamente a aquellos que carecen de dinero, sino en un sentido más amplio, a los oprimidos, miserables, sojuzgados y humillados; pero en ningún caso *únicamente* una pobreza interior, desligada de las circunstancias externas”.¹⁷

La atención a los pobres es un tema recurrente en la obra de Lucas, y en vista de la pobreza que reinaba en el ambiente en el que se escribió el evangelio, se exige a los discípulos que “hagan el bien a todos y presen sin esperar nada en cambio” (Lc 6, 35).

El evangelio de Lucas dirige el mensaje de las Bienaventuranzas a todos los que se encuentran en situaciones sociales difíciles: los pobres, los que padecen hambre, los que sufren, los que son perseguidos y discriminados. A todos ellos se les anuncia el cambio de situación que se da en la felicidad del Reino, que ya comienza a perfilarse en la pequeña comunidad cristiana, en la que no hay pobres, y todos comen con alegría porque todos comparten lo que poseen (cf. Hech 2, 46; 4, 34).

El texto principal de Lucas sobre la vida de los discípulos es quizá la descripción de la comunidad, distribuida en tres lugares de la primera parte del libro de los Hechos (Hch 2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-16). El primero de los textos lo resume diciendo que los discípulos, reunidos en torno a la predicación de los apóstoles, perseveraban en la Eucaristía, en las oraciones y en la vida en común (Hch 2, 42).

Ante el pueblo, los Apóstoles predicaban “dando testimonio de la resurrección del Señor Jesús” (Hech 4, 33), y a los que ya habían aceptado la fe cristiana los instruían en todo lo que les había enseñado Jesús. Esta enseñanza se traducían necesariamente en una nueva forma de vida, por la que los cristianos se distinguían de los demás.

El grupo de los cristianos es presentado como una comunidad de hermanos en la que todo se tiene en común: “La multitud de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma. Nadie consideraba sus bienes

17. U. Luz, *El Evangelio según San Mateo*, Salamanca, Sígueme, 1993, I, 286.

como propios, sino que todo era común entre ellos” (Hech 5, 32). El autor del libro, en este texto, designa a los discípulos con el título de ‘creyentes’. Con esto da a entender que el fundamento de esta vida en común “está en la fe que los une en su común adhesión a Cristo”.¹⁸ Los verdaderos discípulos “vendían sus campos y ponían el dinero a disposición de los Apóstoles para que lo distribuyeran a cada uno según su necesidad” (Hch 4, 34; 2, 45). Para mostrar la importancia de esta renuncia a los bienes, en la parábola de los invitados al banquete introduce el dato de que algunos no asistieron al banquete porque habían comprado campo o bueyes (Lc 14, 18-19). La figura opuesta a la del “discípulo” es Judas, que no se suicidó como en el evangelio de Mateo, sino que con el dinero de su traición “compró un campo” (Hch 1, 18).

La comunión de bienes se pone de manifiesto de una manera especial cuando se reúnen para “partir en pan”, entendiendo por esto la cena en común, dentro de la cual tenía su lugar especial la memoria de la “cena del Señor”. Es el momento en que se renueva la alianza y se hace presente el Cristo Resucitado. No se entiende una comunidad cristiana que no se manifieste como tal en el momento de la celebración eucarística.

Un tema importante en la instrucción dada a los discípulos es la necesidad de orar siempre. Lucas propone enseñanzas sobre la perseverancia en la oración (Lc 11, 1-13); dice que debe ser la ocupación de los cristianos hasta que llegue el día final de la historia (Lc 21, 36); pero también presenta hermosos ejemplos de personas en oración. Lo muestra a Jesús rezando en su Bautismo (Lc 3, 21), antes de elegir a los doce Apóstoles (Lc 6, 12) y en la escena previa a la confesión de Pedro (Lc 9, 18); en la Transfiguración (Lc 9, 28-29); en la cena, por la fidelidad de Pedro (Lc 22, 32); en la cruz, por sus verdugos (Lc 23, 34) y al entregar su espíritu al Padre (Lc 23, 46). Como Marcos, también recuerda que se retiraba al desierto a orar (Lc 5, 16 = Mc 1, 35). Como los otros sinópticos, refiere la acción de gracias en la cena (Lc 22, 17.19) y la oración en el huerto de Gethsemaní (Lc 22, 41-44).

Junto a esta imagen reiterada, se encuentra una variada galería de otras imágenes orantes: el sacerdote Zacarías, cuya oración fue escuchada (Lc 1, 13); María, la madre del Señor, que entona un cántico de acción de gracias (Lc 1, 46-55) y medita todo lo que Dios realiza (Lc 2, 19. 51); los

18. J. DUPONT, “La communauté des biens aux premiers jours de l’Église”, en *Études sur les Actes des Apôtres*, Paris, Du Cerf, 1967, 519.

ángeles, que cantan alabanzas a Dios (Lc 2, 13-14) junto con los pastores (Lc 2, 20); Ana, la anciana que rezaba en el Templo día y noche (Lc 2, 37); Pedro y sus familiares rogando por la suegra enferma (Lc 4, 38) o el leproso pidiendo ser curado (Lc 5, 12); la multitud que alaba a Dios por haber sido testigo de un milagro (Lc 5, 26)...

En la segunda parte de su obra –Hechos de los Apóstoles–, Lucas continúa su galería: los Apóstoles perseveran en la oración junto con María, la madre del Señor (Hch 1, 14), y rezan antes de elegir al sucesor de Judas (Hch 1, 24); toda la comunidad persevera en la oración (Hch 2, 42); Pedro y Juan participan de la oración en el Templo (Hch 3, 1); la comunidad reza en tiempos de persecución (Hch 4, 24); los Apóstoles eligen a otros siete para poder dedicarse a la oración (Hch 6, 4); Pedro reza antes de resucitar a Tabita (Hch 9, 40); Cornelio reza y sus oraciones son oídas por Dios (Hch 10, 2. 4); la Iglesia ruega por Pedro encarcelado (Hch 12, 5); Pablo reza en el templo (Hch 22, 17)...

En la comunidad se respira un clima de alegría, como queda consignado en varios momentos del relato. La multitud se alegra por las obras de Jesús (Lc 13, 17; 19, 37); los discípulos “comían juntos con alegría...” (Hch 2,46), y se alegran aún en medio del sufrimiento por Cristo (Hch 5, 41); Bernabé se alegra al ver cómo actúa la gracia de Dios en la comunidad (Hch 11,23); los gentiles se alegran porque oyen que también a ellos se les anuncia el Evangelio (Hch 13, 48); el carcelero celebra su conversión con alegría (Hch 16, 34)...

4.4. Es necesario “ser testigos” (Lc 24,48; Hch 1,8)

En un momento en que gran parte de los miembros de la Iglesia naciente, aquellos provenientes del judaísmo, pretendían que el Evangelio debía quedar como propiedad exclusiva de Israel, y que la Iglesia debía mantenerse separada del mundo pagano así como había estado el pueblo del Antiguo Testamento, Lucas destaca de una manera especial que la predicación a todas las naciones es parte integrante de la obra mesiánica (Lc 24, 46-47). Por esa razón reitera que los discípulos son enviados a predicar a todas las naciones (Lc 24, 47; Hch 1, 8), y relata la misión a los samaritanos y el bautismo del etíope (Hch 8); le dedica gran espacio a la conversión y bautismo del centurión Cornerlio (Hch 10), y se detiene a narrar pormenorizadamente los viajes apostólicos de Pablo. En todos estos acontecimientos intervino de una manera especial el Espíritu Santo.

Jesús envió a los doce (Lc 9, 2), y luego añadió la elección y envió de otros setenta y dos discípulos (Lc 10, 1-12). El Espíritu Santo seguirá eligiendo y enviando discípulos para la misión a todas las naciones, como hizo con Felipe, para que bautizara al etíope (Hch 8, 29) y con Pablo y Bernabé, enviándolos a los paganos (Hch 13, 2. 4). Así como en el evangelio de Lucas Jesús tiene el lugar central en la formación del grupo de los discípulos, en el libro de los Hechos de los Apóstoles el Espíritu Santo domina la escena orientando la misión a los paganos.

El núcleo central de la predicación de los discípulos es concentrado por Lucas en la fórmula “la conversión para perdón de los pecados” (Lc 24, 47). Este fue el mensaje de Juan Bautista (Lc 1, 77; 3, 3) y de los apóstoles (Hch 2, 38; 5, 31; 10, 43; 13, 38; 26, 18).

Los discípulos son enviados como “testigos” (Lc 24, 47-48), porque deben predicar a todas las naciones todo lo que vieron y oyeron. Con esta consigna es enviado también san Pablo (Hch 22, 15; 26, 16). Para eso cuentan con la asistencia del Espíritu Santo. Después que el Espíritu descendió sobre los discípulos, ellos comenzaron a predicar y decían “No podemos callar lo que hemos visto y oído” (Hch 4,20; 5,32; etc.). Alguno podría preguntar cómo puede ser “testigo” una persona que no conoció a Jesús durante su vida terrenal, o que vive en otra época y en otro continente. Lucas responde con el relato de los discípulos que iban a Emaús: después de la Pascua todos pueden ser testigos de Jesús porque se pueden encontrar personalmente con Él en la lectura de las Escrituras y en la Eucaristía (Lc 24, 32-35).

En tiempo de persecución, los discípulos presentan su testimonio ante los tribunales, y en ese momento son instruidos por el Espíritu Santo sobre lo que tienen que decir (Lc 12, 11-12). El que se resiste ante el testimonio de los discípulos, está resistiendo al Espíritu Santo (Lc 12, 10; Hch 7, 51).

En la obra de Lucas (Evangelio y Hechos de los Apóstoles) se muestra a los discípulos como personas que abandonan todo para aceptar la Buena Noticia del Reino, y llenas del Espíritu Santo, salen por todo el mundo para llevar el Evangelio a todos los “pobres”. Reproduciendo la imagen de Dios Misericordioso, así como lo hizo Jesús, se acercan a los pecadores y marginados y les llevan la Buena Noticia del perdón de los pecados. Las comunidades fundadas por los discípulos muestran los rasgos del Reino de Dios que comienza a hacerse presente en este mundo.

5. Juan

5.1. *Es necesario “ser llamado”*

En el evangelio de Juan, como en los sinópticos, se dice que el seguimiento de Jesús culmina en la gloria, a la que se entra a través de la pasión. No se puede entrar allí si no se ha recibido el llamado del Señor.

Cuando Jesús anunció su futura partida hacia la gloria del Padre, dijo que los discípulos “no pueden seguirlo ahora, lo seguirán después” (Jn 13, 36). Pedro insistió en que quería seguirlo en ese momento, porque estaba dispuesto a dar la vida. Pero Jesús le replicó que no lo seguiría, sino que en pocas horas más lo negaría tres veces (Jn 13, 37-38). Efectivamente, a pesar de la negativa de Jesús, Pedro “lo siguió” cuando fue llevado a casa del Sumo Sacerdote, (Jn 18, 15). Pero en vez de dar la vida, negó por tres veces cuando le preguntaron si era “discípulo de Jesús” (Jn 18, 17. 25. 27). Después de su glorificación, Jesús le anunció el martirio a Pedro, “y después de hablar así le dijo: «Sígueme»” (Jn 21, 19. 22).

5.2. *“Permanecer en la Palabra” (Jn 8, 31-32)*

Juan destaca en varios lugares las características de los “discípulos”. La nota distintiva del “verdadero” discípulo es “la permanencia en la Palabra de Jesús”: “Si ustedes permanecen en mi palabra, serán verdaderamente mis discípulos” (Jn 8, 31). “Permanecer” en Juan es más que estar detenido en un lugar. Es estar en una recíproca dependencia. Así como dice que el Padre permanece en Él (Jn 14, 10) y Él permanece en el amor del Padre (Jn 15, 10), de la misma manera los discípulos deben “permanecer en Jesús” (Jn 6, 56; 15, 4-10).

La estrecha relación de los discípulos con Jesús es representada mediante la alegoría de la vid y los sarmientos, que siendo dos, forman una sola realidad y los discípulos viven porque están unidos a la vid (Jn 15, 4-10). Por esa intimidad, Jesús los trata como “amigos”, ya que con ellos no tiene secretos y les comunica todo lo que ha visto junto al Padre (15, 15).

5.3. *Es necesario “dar fruto” (Jn 15, 8)*

En un segundo texto sobre el “discipulado”, Juan dice que los discípulos deben dar fruto: “La gloria de mi Padre consiste en que ustedes den fruto abundante, y así sean mis discípulos” (Jn 15, 8). El tema de “dar fruto”

aparece en boca de Jesucristo cuando anuncia que “ha llegado la hora” de ser glorificado junto al Padre pasando a través de la pasión. Al hacer este anuncio, Jesús se compara con un grano de trigo, que para poder fructificar es necesario que caiga en tierra y muera (Jn 12, 24). Se entiende entonces que el fruto es la obra salvífica que produce Jesucristo por medio de su muerte y resurrección. El discípulo, unido a Cristo como la rama al árbol –la vid y los sarmientos–, debe entregar su vida y de esta manera dar fruto para los demás. El modelo es Jesucristo, que murió para “dar mucho fruto”.

La abundancia de frutos de los discípulos es “gloria del Padre” (Jn 15, 8). La gloria es aquello que manifiesta visiblemente la presencia de Dios en un lugar –así como la nube, el fuego, el sonido estridente... en el Antiguo Testamento: Ex 24, 16-17; etc.–.¹⁹ Jesucristo, con sus obras y sus palabras, revela la gloria del Padre porque con su actuación manifiesta visiblemente que el Padre está en Él. De la misma manera, los frutos que producen los discípulos en su obra misionera manifiestan que el Padre y Jesucristo están actuando en ellos (Jn 17,20).

5.4. *Distinguirse por el amor (Jn 13, 34-35)*

Discípulos de distintos maestros y miembro de grupos religiosos tenían sus características externas que los diferenciaban –ropaje, signos, modos de hablar...–. Los discípulos de Jesús se deben distinguir externamente por el amor: “En esto todos reconocerán que ustedes son mis discípulos, en el amor que se tengan los unos a los otros” (Jn 13, 35). Lo “visible” de la Iglesia debe ser el amor demostrado por los cristianos.

Si el evangelio de Juan dice que la fe en Cristo es la condición para tener la vida eterna (Jn 3, 36; 6, 47; etc.), en la Primera carta se explica que el amor entre los discípulos es característica de los que han pasado de la muerte a la vida eterna (1Jn 2, 11; 1Jn 3, 14). Ese amor no se reduce a simples palabras, sino que se debe expresar por obras efectivas: “Si alguien vive en la abundancia, y viendo a su hermano en la necesidad, le cierra su corazón ¿cómo permanecerá en él el amor de Dios” (1Jn 3, 17).

El amor que manifiestan los discípulos tiene como modelo y causa el amor de Jesucristo por la humanidad: “... así como yo los he amado” (13, 34; 15, 12). Jesús ha mostrado que tiene el mayor amor, como lo reconocían todos en ese tiempo: “Nadie tiene mayor amor que el que da la

19. Ver: G. VON RAD, ‘kabod’ in the OT., en: *TWNT*, II, 238.

vida...” (Jn 15, 13).²⁰ Por eso en la Primera carta se ejemplifica: “Él entregó su vida por nosotros, por eso también nosotros debemos dar la vida por nuestros hermanos” (1Jn 3, 16).

5.5. *“Que sean uno para que el mundo crea” (Jn 17, 21)*

Es voluntad de Cristo que sus discípulos permanezcan unidos en una Iglesia unida (“un solo rebaño y un solo pastor”, Jn 10, 16). Los discípulos deben ser uno “como tú... en mí y yo en ti, que también ellos estén en nosotros”. La unidad del Padre y del Hijo es el modelo y causa de la unidad de los discípulos.

La unidad de los discípulos es un signo visible que se presenta ante el mundo para que este crea que Jesucristo es el Enviado de Dios. El Padre glorifica a su Hijo Jesucristo dándole el poder de dar la vida eterna a todos los mortales (Jn 17, 1-2), y Jesucristo glorifica al Padre llevando a cabo la obra salvífica (Jn 17, 6). Ahora Jesús, “para que el mundo crea”, les da a sus discípulos la gloria que recibió del Padre, asociándolos de esta manera a su misión: “Yo les he dado la gloria que Tú me diste...” (Jn 17, 22). La gloria del Padre también se revela en la comunidad cristiana que, unida al Padre y al Hijo, se entrega para la salvación del mundo.

Así como el Padre se revela en el Hijo, la unidad del Padre y del Hijo se revela en la comunidad cristiana, y en ambos casos la revelación tiene como destinatario al mundo, con la finalidad de que este crea y obtenga la vida eterna.

5.6. *El modelo es el “discípulo amado”*

Un personaje anónimo, posiblemente un discípulo de Jesús que no pertenecía al grupo de los Doce, es diseñado literariamente por el evangelista para que sirva de modelo a todos los lectores. Es el “discípulo ideal”. Por eso no lo llama por su nombre, sino como “el discípulo amado de Jesús”.

En la Cena está junto al Señor y recibe sus confidencias –con la figura de “estar recostado sobre el pecho” Jn 13, 23–.²¹

20. Textos semejantes se encuentran en Platón (*Symp.* 179B), Aristóteles (*Eth. Nic.* IX, 8), Séneca (*Ep.* 1, 9, 10), Filóstrato (*Vit. Apol.* VII, 11 y 14), etc. (Ver: G. STÄHLIN, “Friendship in Antiquity”, en: *TWNT*, IX, 153-154).

21. Con la expresión “en el seno” se indica la intimidad que existe entre dos personas: entre el hijo y su madre (Rt 4, 16; 1Re 3, 20), la mujer y su esposo (Gen 16, 5; Dt 13, 7; 28, 54-56).

Sigue al Señor hasta la cruz –mientras todos huyen– y recibe a la Madre de Jesús como madre propia, convirtiéndose así en hermano de Jesús (Jn 19, 26-27).

Corre al sepulcro del Señor junto con Pedro, y le basta con ver los signos de las vendas en el suelo y el sudario doblado para “creer” que Jesús ha resucitado. No es como Tomás, que para creer exige ver y tocar (Jn 20, 8).

En el “apéndice” del Evangelio (cap 21), el “discípulo amado” reconoce la presencia del Señor resucitado en la oscuridad de la noche, mientras los demás no lo han reconocido (Jn 21, 7).

Mientras Pedro es llamado a ser pastor de las ovejas y mártir, el “discípulo amado” debe “permanecer hasta que el Señor vuelva” (Jn 21, 22).

Finalmente, el “discípulo amado” “da testimonio” de todo lo que ha visto y oído, y lo hace para que los demás crean y tengan vida eterna (Jn 21, 24).

En el Evangelio y Primera carta de Juan los discípulos son los que se unen místicamente con Cristo hasta formar una sola realidad con Él. De esta forma reciben la vida que viene de Dios y les permite vivir como vive Dios. Como Dios es amor (1Jn 4, 8, 16), la vida de los discípulos se caracteriza por el amor. Jesucristo, que recibe en plenitud el amor del Padre, ha entregado su vida por amor a la humanidad; los discípulos que viven la vida de Cristo también deben estar dispuestos a dar la vida por la salvación del mundo.

6. Pablo

6.1. “Ser de Cristo”, “estar en Cristo”

San Pablo no utiliza nunca los términos “discípulo” y “seguir – seguimiento”. Pero en su teología, el equivalente de ellos es la fórmula “ser de Cristo” o “estar en Cristo”. El acto por el que los creyentes se adhieren a Jesucristo se explica como una “inmersión” dentro de Cristo. El término “bautismo” se deriva de un verbo griego que significa “sumergirse”: los “bautizados en Cristo” son los que se “han sumergido en Cristo”.

Cuando el creyente se “sumerge” o se “injerta” en Cristo (Rom 6, 3-5), toda su existencia queda totalmente envuelta en la de Cristo y pasa a formar una sola realidad con Él, a la que san Pablo denomina “el cuer-

po de Cristo”: “Ustedes son el cuerpo de Cristo, y cada uno en particular, miembros de ese Cuerpo” (1Cor 12, 27); “¿No saben acaso que sus cuerpos son miembros de Cristo?” (1Cor 6, 15).

Por esta unión tan estrecha entre Cristo y el creyente, la vida de Cristo es ahora la vida del cristiano: “Yo estoy con-crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí: la vida que sigo viviendo en la carne, la vivo en la fe en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí” (Gal 2, 19-20).

Los fieles que están “en Cristo” tienen como suyos los “sentimientos” de Jesús. Deben llevarlos a la práctica, y de esa manera: permanecen siempre unidos... teniendo un mismo amor, un mismo corazón, un mismo pensamiento, no haciendo nada por espíritu de discordia o de vanidad... la humildad los lleva a estimar a los demás como superiores... nadie busca su propio interés, sino el de los demás... (cf. Fil 2, 1-5).

6.2. La obra misionera

Por esa nueva vida en Cristo que tiene el creyente, tiene también como suyo el impulso de amor que llevó a Jesús a entregar su vida por la salvación del mundo. San Pablo tiene una “imperiosa necesidad” de predicar el Evangelio (“¡Ay de mí si no predicara el Evangelio!” 1Cor 9, 16), y padece toda clase de adversidades por llevar la Buena Noticia por todo el mundo (2Cor 11, 23-29). Con la mirada puesta en la salvación de todos, Pablo hace toda clase de renunciaciones y trata de adaptarse a todos los auditorios (“...me he hecho esclavo de todos... con los judíos me he hecho judío... con los que están bajo la Ley, como quien está bajo la Ley... con los que están sin Ley, como quien está sin Ley... me he hecho débil con los débiles... me he hecho todo a todos para salvar por lo menos a algunos, a cualquier precio” 1Cor 9, 19-23); “...de buena gana entregaré lo que tengo y hasta me entregaré a mí mismo, para el bien de ustedes...” (2Cor 12, 15).

San Pablo sabe que por la misión que le fue encomendada tiene autoridad sobre las comunidades. Sin embargo, en el ejercicio de esa autoridad no se coloca por encima de los fieles sino que se reconoce “servidor de ellos”: “¿Qué es Apolo? ¿Qué es Pablo? ¿Son servidores por medio de los cuales ustedes llegaron a la fe!” (1Cor 3, 5); “No nos predicamos a nosotros mismos, sino a Jesucristo como Señor, y a nosotros mismos como servidores de ustedes por causa de Jesús” (2Cor 4, 5).

6.3. El modelo es Cristo

Si la vida del cristiano es la vida de Cristo, es suficientemente claro que el modelo hacia el que deben aspirar los creyentes es el mismo Cristo. Pablo los exhorta a no tomar el mundo como modelo: “No se conformen (*no tomen la misma forma*) con el mundo...” (Rom 12, 2). Pero refiriéndose a problemas particulares, con gran audacia les dice a los fieles de distintas comunidades que traten de imitarlo a él mismo: “...les ruego que sean mis imitadores” (1Cor 4, 16; Gal 4, 12; Fil 3, 17). Sin embargo, después aclara: “Sean imitadores míos, como yo lo soy de Cristo” (1Cor 11, 1). La “imitación” de la que habla Pablo no es sólo de gestos o rasgos exteriores. Para referirse al “modelo” de esta imitación, él utiliza un término que expresa más bien la imagen del objeto rígido que deja su impronta sobre una materia más blanda, el modelo que le da forma a otro objeto. Por eso puede decir: “Ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí” (Gal 2, 20). Sabiendo que Cristo ha obrado de esa forma en él, con toda libertad puede decir a los fieles que se dejen modelar por él, porque así adquirirán la forma de Cristo.

En esta rápida recorrida por los textos paulinos se ha visto que san Pablo, como Juan, mira al discípulo desde una óptica mística. Para san Pablo, el discípulo es el que se ha “sumergido” en Cristo de tal manera que su vida ha quedado totalmente transfigurada. El discípulo recibe la vida de Cristo y se distingue por tener los mismos sentimientos y actitudes del Señor.

Por eso mismo, como Cristo se entregó por la salvación de todos, el discípulo está impulsado a dar la vida comprometiéndose en la obra misionera, aun al precio de grandes renunciaciones, por la salvación del mundo.

7. Conclusión

Jesús se rodeó de discípulos, pero no sólo les propuso una doctrina que debía ser aceptada por ellos, como hacían los filósofos griegos y los rabinos judíos, sino que exigió una adhesión total a su persona, solamente comparable con la que Dios impuso a Israel en el Antiguo Testamento: “...con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas” (Dt 6, 5).

Los discípulos se unen a la persona de Jesucristo, y participan de su misma vida y recorren con Él el camino hacia la cruz, para poder llegar

también junto con Él a la gloria. En tiempos en que la Iglesia sufre la persecución, san Marcos ha desalentado a los que pretenden ser discípulos porque se sienten atraídos por los milagros o por la esperanza de la gloria terrenal, y ha destacado en cambio la solidaridad con el Cristo sufriente. Este es el único camino para poder reinar con Cristo en la gloria.

San Mateo, con el modelo que le ofrecían las escuelas rabínicas de su tiempo, ha mostrado a un Jesucristo que se comporta como Maestro y enseña a sus discípulos una nueva interpretación de la Ley que es obligatoria para todos ellos: la Ley se resume en el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo, y toda interpretación del Antiguo Testamento se debe hacer a la luz de estos mismos mandamientos.

San Lucas se preocupa por el mundo pagano que no conoce al verdadero Dios y que carece de las promesas de salvación. Jesús envió a sus discípulos para que con su comportamiento y con sus instituciones muestren al mundo el rostro del Dios Misericordioso que se compadece de los pobres y marginados.

San Pablo y san Juan ubican el discipulado en el ámbito de la mística: los discípulos son aquellos que en este mundo comienzan a participar de la vida divina de Jesucristo. Los discípulos, en su comportamiento, muestran los rasgos de Cristo.

La obra misionera no es un añadido a la condición de discípulo. Todos los autores del Nuevo Testamento coinciden en que el discípulo es alguien que ha sido llamado para ser enviado a una misión: Mateo, Marcos y Lucas lo dicen con la metáfora de “ser pescadores de hombres”; Mateo añade que ‘irradiar’ es propio de la condición del discípulo, como la luz y la sal. Lucas presenta a Jesucristo y al discípulo impulsados por la fuerza del Espíritu para llevar el Evangelio hasta los confines de la tierra. Pablo y Juan dicen que el discípulo, totalmente inmerso en Cristo, vive la vida de Cristo y por esa razón participa del impulso con el que Cristo se entrega por la salvación del mundo (Pablo), y muere para dar el fruto de salvación para toda la humanidad (Juan).

Cristo ha modelado una comunidad de discípulos para que el mundo pueda ver en ella los rasgos del Dios misericordioso que quiere salvar al mundo. La comunidad es enviada al mundo para llevar esa salvación.

LUIS HERIBERTO RIVAS

25.09.07 / 30.09.07

EL CANTO DEL PUEBLO ENTRE RELIGIÓN Y TEOLOGÍA

RESUMEN

El artículo se propone una aproximación al canto religioso a partir de los aportes de Bernard Lonergan. Luego de introducirnos a la significación de canto como arte y como símbolo religioso, el autor se concentra en el significado y las funciones del canto religioso, el canto como expresión del sentido común y de la religión, para finalizar con una presentación del canto como una expresión de la teología y la espiritualidad. La conclusión afirma que el canto católico es una fuente profunda de verdadera cultura y expresa la necesidad de creadores que conozcan bien la tradición católica y el mundo de la liturgia para colaborar a mantenerlas llenas de vida.

Palabras clave: canto, espiritualidad, liturgia, religión.

ABSTRACT

The article proposes an approach to religious song according to Bernard Lonergan's contribution. After introducing to the significance of song as art and religious symbol, the Author pays attention to the significance and the functions of the religious song, the song as common sense and religion expression and finally song as an expression of theology and spirituality. In the conclusion he affirms that the catholic song is a deep source of culture and needs creators which have good knowledge of tradition and liturgy in order to keep them full of life.

Key Words: sing, spirituality, liturgy, religion.

1. Significación del canto en cuanto es arte¹

En la partitura de una pieza de música hay un esquema “abstracto”, lo mismo que lo hay en los surcos de un disco. Por el contrario, en el tono, el ritmo, la dicción, el fraseado y el alma de quien canta hay un esquema “concreto”. El esquema concreto no se preocupa de las notas en sí mismas, sino de las relaciones internas entre las notas, su emisión vocal, su timbre, su volumen y la comprensión de las palabras cantadas.² Por eso, un esquema “concreto” es al mismo tiempo un “esquema de la experiencia” que percibe los sonidos, los selecciona, los organiza y los recuerda. Pese a cualquier complejidad de un canto, dado que los sonidos percibidos se graban en la inteligencia en forma de “esquema”, podemos repetir una tonada o una melodía con relativa facilidad. Sin embargo, no podemos repetir los ruidos de la calle, porque no se ajustan un “esquema”.³

Un “esquema de experiencia” exige que sea “puro”, es decir, libre de cualquier otro esquema extraño que quiera instrumentalizar la experiencia. Y también debe ser “experimental”, es decir, –en el caso del canto y la música– percibido por los oídos –no por la vista– en sus tonos, intensidades, armónicos, disonancias, acordes. El conjunto de *los sonidos* provoca en nosotros una cantidad de asociaciones sentimentales, de afectos religiosos, de emociones humanas y de tendencias espirituales. Por eso, se dice que se canta con el alma y no con la voz. El famoso trompetista Louis Armstrong (1901-1971) tenía una voz ronca, pero su éxito fue cantar con el corazón. Además, *la persona* que percibe el esquema experimental de los sonidos, también interviene poniendo a disposición sus capacidades interiores: la admiración, la elevación, la memoria, la bondad, la fascinación ante lo majestuoso. Por eso, se cuenta que cuando se ejecutó en Dublín el 13 de abril de 1742, por primera vez, el *Mesías* de G. F. Haendel

1. He tratado de aplicar los conceptos de B. LONERGAN en su *Método en Teología* (Salamanca, Sígueme, 1988) al tema del canto religioso, en general y litúrgico en particular. Considero que su aporte es relevante para superar la discusión sobre cantos “con contenido” y “sin contenido”. El lector juzgará del resultado que aquí encontrará.

2. Desde el principio, los cristianos dieron más importancia a la Palabra de Dios y a su entonación (cantilena, canturreo), que a todo lo demás. De hecho, los “lectores” forman un “orden” en la Iglesia hasta ahora, aunque ahora sin el contenido (cualquiera lee aunque lo haga mal) de los primeros siglos.

3. Para todo esto puede consultarse la obra de S. LANGER, *Feeling and Form*. New York, Scribner's, 1953. B. Lonergan la cita en su obra ya mencionada, 65 y ss.

(1685-1759), todos se habrían puesto de pie al oír las primeras notas del *Aleluya*.

La experiencia se une, pues, a *los sentimientos*. Cuando cantamos se da entonces la “significación” del arte. Consiste en pasar del tiempo ordinario en el cual vivimos, a otro tiempo, el de la música, con su movimiento y al tiempo de la palabra, con su hechizo. Ese movimiento y ese hechizo justamente moldean nuestra consciencia y la desarrollan. Mediante el canto llegamos a ser personas libres y creativas, y no meros engranajes de un mundo rutinario.

La primera significación del canto –y de la música– coincide con la experiencia sonora. Pero cuando nos expresamos mediante el canto marchamos hacia lo más esencial, porque *el arte* es más verdadero que la experiencia sensible. En el canto no hacemos nuestra autobiografía, ni contamos nuestra vida al psicoanalista. Cuando cantamos llegamos a un momento capital de la existencia humana que rechaza las “interferencias” de las heridas, traumas y fracasos recibidos a lo largo de nuestra vida. El arte nos permite “olvidar” todo, para “recordar” lo más importante de nuestro ser: que Dios nos ama y que somos capaces de amar. Mediante el arte del canto podemos apartarnos de la vida monótona y entrar en una existencia de mayor plenitud y riqueza del alma.

2. Significación del canto en cuanto es símbolo religioso⁴

Para que sea símbolo religioso, el canto debe ser una imagen de Dios que provoca un sentimiento o que es evocada por un sentimiento. En cada uno de nosotros, Dios no provoca los mismos sentimientos. Tampoco iguales sentimientos producen la imagen de Dios. Eso significa que la respuesta afectiva depende de la edad, el sexo, la educación, el temperamento, los intereses y la ubicación social. Eso significa también que nuestro desarrollo afectivo puede sufrir aberraciones y perturbaciones. El proceso afectivo culmina en algunas capacidades interiores que captan otras

4. Pueden verse los cuatro volúmenes de E. CASSIRER (1874-1945), *The Philosophy of Symbolic Forms*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1953, 55, 57 y 1996 (póstuma). Es la traducción del original alemán *Philosophie der Symbolischen Formen*. (Cassirer murió en los Estados Unidos, por eso se lo conoció mucho). La obra de Cassirer también ha influido en el pensamiento de B. LONERGAN, op. cit., 89, sobre todo para comprender las patologías de la consciencia simbólica.

realidades. Por eso, hay símbolos que despiertan afectos, y hay afectos que evocan símbolos.

Existe, además, una diferencia entre lo “estético” y lo “simbólico”. Lo “estético” obedece a las leyes del arte. Pero lo “simbólico sigue a las normas de las imágenes y sentimientos. Por eso, los símbolos son movibles y cambiantes, y se desarrollan en múltiples niveles. Ese proceso sucede en los sueños en donde aparecen los símbolos entrecruzados: el amor y el odio, el coraje y el miedo, el agua limpia y el fango. En los símbolos se da lo que la inteligencia lógica detesta: la expresión de tensiones, conflictos y oposiciones. De allí que, mediante los símbolos se comunican el alma y el cuerpo, y viceversa.

El canto religioso realiza algo especial en la persona que entona. Cuando canto abandono mi entonación subjetiva, propia, la de mi voz hablada, para entrar en una entonación objetiva que puede unirse *en una sola voz (una voce)* con los demás. Eso es imposible de lograr cuando se habla. Entrar en el mundo del canto es entrar en algo que no es habitual. Es un mundo íntimo que sólo puede compararse con la experiencia de la comunión con el Cuerpo y la Sangre de Cristo en la Eucaristía. Cuando entono, el canto me acerca a los demás, me invita a actuar en comunidad, incluso me hace superar mis defectos físicos; pero exige de mí la atención y la concentración. No es lo mismo cantar que escuchar. Quien escucha tiene una actitud distante. Quien canta tiene una actitud cercana.⁵

Lo típico que realiza el canto en mí, consiste en una toma de posición frente al amor y al dolor, a la vida y a la muerte, frente a la naturaleza con sus ciclos, frente al prójimo con su lealtad e infidelidad, y sobre todo, ante Dios amoroso que me habla interiormente mientras canto. Esa actividad provoca en mí y en cada uno un crecimiento y un desarrollo que superan cualquier interpretación racional de lo que sucede al cantar o en experiencias semejantes. En vez de buscar un interpretación de los fenómenos y tendencias que aparecen en quienes cantamos –como harían los partidarios del psicoanálisis tipo Freud, Jung o Adler–, es preciso dejarnos llevar por el canto hasta el auto-descubrimiento de nosotros mismos, y por consiguiente, al descubrimiento del auténtico llamado de Dios.

5. Ver H. HUCKE, *Le "munus ministerale" de la musique dans le culte chrétien*, en *Le chant liturgique après Vatican II*, Paris, Fleurus, 1965, 33ss. Son las ponencias de la Semana de estudios internacionales en Friburgo de Suiza (1965) organizada por la *Association Saint Ambrose*, dirigida por el P. Joseph Gélinau S.I.

El canto de las alabanzas de Dios y de su misterio es mucho más que las palabras de los textos. Al cantar no se trata de entonar textos literarios, capaces de ser interpretados exhaustivamente por el pensamiento. Al cantar evocamos imágenes y sentimientos, y al cantar a Dios despertamos la fe que yacía quizá dormida en el fondo del alma. Por ese motivo, es más importante la poesía que la prosa, porque la poesía tiene sonido, ritmo, movimiento... El poema expresa símbolos que nunca podrán ser “explicados” adecuadamente, porque tocan los niveles más profundos de la afectividad humana. Así el poema de Alfonsina Storni, esculpido en un monumento junto a la costa atlántica, recién cobra vida cuando nos animamos a expresarlo con nuestra propia voz: “Quisiera esta tarde serena de octubre / pasear por la orilla serena del mar”.⁶

O aquella otra oración de Baldomero Fernández Moreno que se grabó en la infancia de los de mi generación:

“Setenta balcones hay en esta casa:
setenta balcones y ninguna flor.
¿A sus habitantes, Señor, qué les pasa?
¿Oodian el perfume? ¿Oodian el color?”⁷

A mayor razón, entonces, se despierta la fe nuevamente cuando se oye cantar:

“Ave, ave, ave María”, o
“Salva al pueblo argentino, escucha su clamor.
Salva al pueblo argentino, Sagrado Corazón”.

Esos sentimientos se agigantan cuando no es el poeta quien habla sino Cristo mismo, como en el último cántico del Apocalipsis (22,16), al que Roberto Caamaño (1923-1993) acompañó con una melodía feliz: “Yo soy el retoño y el descendiente de David, el lucero radiante del alba”.⁸

3. Significado y funciones del canto religioso

Hemos hablado de la “significación” del canto religioso, sin entrar en mayores precisiones. Se trata sólo de una aproximación elemental. El

6. A. STORNI (1892-1938), *Dolor*.

7. B. FERNÁNDEZ MORENO (1886-1950), *Setenta balcones*.

8. CANTAR Y ORAR, n. 186.

acto de “sentir” tiene una significación básica cuando cantamos sin recibir las impresiones o interpretaciones de ningún crítico (arte), y cuando cantamos sin necesitar la ayuda de un psicoterapeuta (símbolos). Hasta aquí el canto, cualquier canto, es la experiencia *sensible y sentida* de vibraciones sonoras (físicas) que el oído humano transforma en *sonidos musicales*.

Es menester comprender que la “significación” *básica* consiste en los sentimientos e imágenes que brotan en nosotros frente a las realidades, en nuestro caso el canto. Cuando hablamos de “significación” nos referimos a sentimientos. Por eso, hay que tener sumo cuidado frente a la gente cuando expresa sus sentimientos, porque está dándonos sus significaciones de las cosas. Conviene saber que hay otra significación superior, cuando a la experiencia de los sentimientos se le añaden los actos de la inteligencia: prestar atención, preguntar, sopesar, pensar, entender, definir, juzgar, explicar, decidir y actuar. Apenas entra a funcionar la inteligencia ya no estamos frente a la significación, sino frente al “significado”. Ya no tratamos de la significación del canto religioso, sino de su “significado”. Hay “significado” cuando pensamos lo que hacemos, preguntamos, formulamos conclusiones. Sobre todo, el significado lo encontramos cuando hacemos un *juicio de valor* sobre el canto, cuando tomamos la decisión de cantar y cuando emitimos la voz con el corazón. Eso es lo que hacemos cuando analizamos cada canto y superamos el gusto/disgusto. Por supuesto, aquí pueden entrar las oposiciones a nuestros significados, por otras explicaciones y otros juicios. Lo que importa no es eso, sino que al pensar lo que oímos y al llegar a un juicio sobre ello, nos trascendemos a nosotros mismos y nos elevamos para conocer a Dios.

3.1. Primera función: El canto es de orden cognoscitivo

Esto significa que el canto nos saca del mundo de lo inmediato –propio de los niños: ver, tocar, sentir, gustar, oler, moverse– y nos coloca en el mundo de los adultos –que está “intermediado” por la significación de la imaginación, el lenguaje y los símbolos, es decir, el eco y la resonancia que tal imaginación, lenguaje y símbolos provocan en nosotros–. Los adultos obramos “inmediatamente” con respecto a los sentimientos, textos, y símbolos del canto religioso –poseen una “significación” para nosotros–, y “mediatamente” con respecto a Dios y los otros misterios de la fe representados en cada canto –poseen un “significado” para nosotros, porque hemos aplicado inteligencia para comprender aquellos sentimientos–.

Por eso, porque hemos hecho un juicio sobre lo que cantamos, podemos también imaginarnos lo que nos falta, a quienes partieron, lo que sucederá, y los ideales que tenemos. Además, dado que el canto religioso usa el lenguaje humano, por ese mismo motivo entramos en contacto con la historia humana. Uno de los principales teólogos actuales afirma:

“El lenguaje no es un instrumento que yo pueda utilizar o abandonar a voluntad; está siempre ahí, rodeando e invadiendo todo aquello que yo experimento, comprendo, juzgo, decido y sobre lo que actúo. Pertenezco a mi lenguaje mucho más de lo que él me pertenece a mí y a través de ese lenguaje me encuentro a mí mismo participando en esta historia y en esta sociedad concretas”.⁹

Al cantar, incluso, nos ponemos en contacto con lo que pensaron e hicieron los *primeros cristianos*, y con la preservación de las acciones de Cristo que conservaron en su memoria las primeras generaciones de la fe. También captamos el sentido común de la primitiva comunidad y nos relacionamos con los textos y cantos guardados por la comunidad que usaron los evangelistas para componer sus obras. También sentimos las experiencias de los mártires y demás santos, oímos resonar las reflexiones de los teólogos antiguos y las decisiones de los Concilios.

El mundo amplio del que hablamos no se encuentra en la experiencia de un solo hombre. La significación es un acto que va más allá de la experiencia sentimental de uno solo. Así podemos comprender que hay significaciones comunitarias: peregrinaciones, procesiones, encendido de cirios, silencios. Y lo “significado” se determina no sólo por la experiencia de sentimientos e imágenes, sino por las preguntas, el entendimiento y el juicio. Vivimos en ese amplio mundo que es inseguro, porque en la significación –porque depende de los sentimientos que son pasajeros– puede haber errores y verdades, bien y mal, dureza y blandura, ficción y autenticidad.

3.2. Segunda función: El canto es un elemento de efectividad

Eso significa que el canto tiene su finalidad. La totalidad del mundo litúrgico católico es el producto acumulativo de actos de significación. En la Iglesia existe una masa enorme de cantos, himnos, responsorios,

9. D. W. TRACY, *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*, Madrid, Trotta, 1987, 80. En esto Tracy sigue a M. HEIDEGGER en *Ser y tiempo*.

aclamaciones que son el producto del trabajo de los creyentes durante veinte siglos. Ese trabajo –incluso el que no ha dejado rastros, como en el caso de la Argentina donde la cultura es “oral” y al perderse no deja huellas visibles– nunca se pierde del todo: queda en la memoria histórica del Pueblo de Dios. Por ese motivo, aunque no vivamos más en la época del canto gregoriano, ese tipo de canto puede mover a millones de personas.¹⁰

3.3. Tercera función: El canto es un elemento constitutivo de la cultura religiosa

Así como el lenguaje se compone de sonidos articulados y de significaciones, del mismo modo el canto religioso tiene significación como componente intrínseco de la cultura religiosa, o sea, de la cultura con Dios. Por eso, los cantos pueden cambiar –aunque se mantengan inmóviles los textos de la misa– y de hecho, ha sido así. Se pueden dar nuevas ideas. Pueden darse cambios en la historia. Pueden cambiarse las interpretaciones de los textos bíblicos. Pueden acentuarse elementos de la espiritualidad cristiana que estaban olvidados. Por consiguiente, los cambios de los cantos pueden ayudar a cambiar las mentalidades y los corazones de los miembros de una comunidad, pueden provocar nueva fuerza en la fe y demás virtudes, pueden hacer descubrir el amor de Dios y la valía personal de cada uno.

3.4. Cuarta función: El canto es también un elemento comunicativo de la fe

Cuando cantamos a Dios transmitimos a los otros de modo simbólico, personal y amoroso, los significados de nuestra fe católica. Por medio del canto, la significación individual que ocupa en mi interior el misterio de Dios se convierte en significación “comunitaria”. Esa riqueza de “significación” no es obra de un individuo, o una sola generación cristiana, sino de la entera historia cristiana. Es cierto que se originan en la inteligencia de algunas personas destacadas, pero sólo llegan a ser comunes mediante una comunicación vasta y continua. Es preciso educar al Pue-

10. Recuérdese el impacto que causó el disco de los monjes del Monasterio español de S. Domingo de Silos en la década del '90.

blo de Dios,¹¹ de modo constante y paciente, para que el patrimonio común del canto religioso no se empobrezca, ni se vacíe, ni se deforme el espíritu del Evangelio.

La unión de los elementos constitutivos de la cultura y comunicativos de la tradición musical de la Iglesia produce tres realidades fundamentales:

1º La Comunidad

La comunidad no es sólo la gente que vive en el mismo barrio o pueblo. Sin realizaciones, eventos, actividades comunes, no hay comunidad. La comunidad católica –que es una comunidad religiosa– requiere un campo común de experiencias espirituales, una comprensión común de la fe cristiana, un juicio común sobre la moralidad que brota de esa fe, un compromiso común sobre la misericordia hacia el prójimo, una responsabilidad común en opciones concretas,¹² un uso común y solidario de los bienes de la tierra.¹³

Dentro de una comunidad católica con tales significaciones comunes se pueden concebir y educar a otros creyentes. Para ello se necesita educar en las significaciones comunes: la de los sentimientos e imágenes evocadas en los cantos religiosos. De ese modo, la comunidad católica crece en experiencia de Dios, en comprensión de la doctrina de la fe, en los juicios sobre el bien y el mal, lo verdadero y lo falso, y en responsabilidad para decidir y actuar como persona libre que acepta a Cristo como su Dios y Señor.

2º La Existencia

Cada persona que integra una comunidad católica vital, hace el proceso de aprender las significaciones comunes y va llegando a existir como ser humano según la voluntad de Dios.

11. No se trata de organizar la música sagrada (como manda el Concilio Vaticano II en la Constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la Liturgia, n. 45), ni tampoco de impulsar a la creación de nuevos cantos, ni siquiera a la difusión doctrinal y práctica. Se trata de la simple educación musical, que es una mínima difusión del repertorio para la Argentina, de modo que se evite la saturación, el aburrimiento, la repetición y la “quemazón” de algunos pocos cantos.

12. III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Documento de Puebla*, n. 473. Ver también PABLO VI, *Carta Apostólica Octogesima Adveniens*, 14.V.1971, n. 4.

13. Puebla, n. 492.

Esa existencia puede ser auténtica o inauténtica. Es inauténtica cuando cada uno hace su juicio humano sobre la Iglesia y sus hermanos. Es auténtica cuando Dios hace su juicio divino sobre nuestras actitudes.

Por ese motivo, podemos preguntarnos si somos auténticos católicos. Podemos responder que sí y puede ser que nuestra respuesta sea correcta o incorrecta. No somos conscientes de la diferencia –como los periodistas que se llaman “católicos” y sostienen lo contrario de la tradición de la fe– y a veces usamos el lenguaje de la tradición, pero lo deformamos, y se apaga el fuego de la fe. Sin embargo, cuando cantamos los cantos de la tradición católica –sea cual fuere el modo de entenderlos– nos volvemos a ubicar dentro de lo auténtico.

3º La Historia.

Poseemos una naturaleza, pero vivimos en una historia. La historia se diferencia de la naturaleza, porque la historia necesita “significación”, con sus estructuras y elementos variables. Por eso, según sea el caso, estamos sometidos a un desarrollo acumulado –que nos lleva a la elevación– o a una decadencia acumulada –que nos conduce a la disolución–. Por eso somos históricos, a diferencia de los animales. Porque somos históricos modelamos nuestras vidas según las tradiciones de la comunidad en que nacimos y esas tradiciones son la herencia que hemos recibido de las anteriores generaciones católicas. No inventamos nada, aunque siempre estamos inventando orgánicamente¹⁴ según las significaciones y los significados de la tradición católica que recibimos. Por esto, estudiamos con cuidado la historia, especialmente en nuestro caso del canto en la Iglesia.¹⁵

4. El canto, expresión del sentido común y de la religión

Existen cuatro campos de la significación:

1º. El campo exterior del *sentido común* que busca los bienes concretos.

14. Ver CONCILIO VATICANO II, *Constitución de la S. Liturgia “Sacrosanctum Concilium”*, n. 23: “Tener la precaución de que las nuevas formas se desarrollen, por decirlo así, orgánicamente, a partir de las ya existentes. Ver también T. W. TILLEY, *Inventing Catholic Tradition*, New Cork, Orbis, 2000. A. CHUPUNGO O.S.B., *Liturgical Inculturation. Sacramentals, Religiosity and Catechesis*, Collegeville, The Liturgical Press, 1992.

15. J. A. JUNGSMANN S.I., *Musique sacrée et réforme liturgique*, en *Le chant liturgique après Vatican II*. Paris, Fleurus, 1965, 17ss.

Es el campo de las personas o cosas en relación con nosotros. El sentido común lo descubrimos mediante el “proceso de auto-corrección del aprendizaje”. Hablamos en el lenguaje común de cada día. Pero, de pronto, surge una exigencia “sistemática”, cuando nos preguntamos por el “significado” del canto y la música. Ya sabemos que tienen una “significación” común, que ya hemos mencionado y que evoca en nosotros emociones, memorias, imágenes y sentimientos. Pero hay preguntas que el sentido común no puede responder. Así surge un nuevo campo de “significación”.

2º. El campo exterior de la *ciencia musical* (teoría) que busca la verdad a partir de los datos sensibles.

Se parte del sentido común, pero se asciende mediante las relaciones internas de los elementos musicales: las cuerdas vocales de una soprano se mueven 1700 veces para cantar un la superior, las de un bajo se mueven 290 veces. Eso no pertenece al sentido común, sino a las investigaciones de los expertos en ondas hercianas y tésituras de la voz. Por eso la “teoría musical” usa otro lenguaje que es “sistemático”. Ese lenguaje y esa teoría hacen nacer una exigencia crítica sobre el valor de la investigación: así pasamos de los campos exteriores del sentido común y de las ciencias a los campos interiores de significación.

3º. El tercer campo es el de la “*interioridad*” que busca la comprensión de los datos de la consciencia para llegar al conocimiento de sí mismo.

Así cambio conscientemente el procedimiento (método) mediante mi propia subjetividad e interioridad. Ahora no solamente presto atención a la música oída y evaluada, sino a la *persona* que la oye y la experimenta. Paso de la consciencia de mí al conocimiento de mí mismo. Con este punto de partida, comienzo a “filosofar” sobre el canto. En seguida, la persona –por exigencia de propia superación– busca aún mayor inteligibilidad y así entra en un nuevo campo de significación que sobrepasa al sentido común, a la teoría y a la interioridad.

4º. El cuarto campo de “*significación*” es el campo de la religión en el cual Dios es conocido y amado, aunque ese conocimiento sea como “una nube de no saber”.¹⁶

16. W. JOHNSTON (ed.), *The Cloud of Unknowing*, New York, Image, 1973. Anónimo inglés del s. XIV.

A este campo de la vida teologal, lo obtenemos por medio de la oración y el silencio. Así lo hizo desde el comienzo la Iglesia con sus cantilenas sin acompañamiento.¹⁷ Por consiguiente, éste es el campo no de los teólogos, sino de los orantes, de los sencillos que confían en Dios y se entregan a su amor. Aquí están cómodos los hombres religiosos.

Ahora estamos en condiciones de entender un primer tipo de canto religioso. Se trata del canto que se mueve en el lenguaje del sentido común (primer campo) y de la vida religiosa (cuarto campo). Se detecta fácilmente porque carece de la exigencia sistemática de la ciencia teológica que expresa la verdad de Dios, del mundo y del hombre en un lenguaje más depurado y exacto.¹⁸ También sucedió lo mismo al principio de la Iglesia: los cristianos se movieron en un lenguaje sencillo, más bien narrativo, que los ponía en contacto –de modo fácil y sereno– con los hechos de Jesús y de los misterios encerrados en sus anuncios. Sin embargo, llegó el momento en que los Santos Padres Apostólicos, a comenzar por las mismas cartas de san Pablo o atribuidas a él, tuvieron que usar un lenguaje más preciso sobre Dios, su Hijo, el Espíritu Santo y la obra de la redención. Para ello no tuvieron más remedio que usar otros términos que no aparecían en los Evangelios ni en las mismísimas palabras de Jesús.¹⁹

Así, pues, hay un primer tipo de canto religioso que se contenta con las afirmaciones generales sobre el amor, la fe, la confianza, la fraternidad, la unidad, el perdón, la liberación, la justicia, la alabanza. Cuando concluyó el Concilio Vaticano II (1965), los acontecimientos del Mayo francés (1968) condujeron a la Iglesia a aceptar unos cantos religiosos de este primer tipo.

5. El canto, expresión de la teología y la espiritualidad

Ante esos cantos religiosos del primer tipo, que como hemos visto tienen una “significación” emocional y sentimental, surgieron algunos en

17. L. AUGUSTONI, *La cantillation des lectures et des prières dans la Messe, en Le chant liturgique après Vatican II*, op. cit., 79ss.

18. Ver *Cantar y Orar*, nn. 1, 3, 13, 15 (Vienen con alegría), 18, 59, 104, 106, 121, etc. Como puede verse en una antología tan seleccionada, también se han incluido algunos cantos simplemente “religiosos” sin contenidos doctrinales, pues el significado del canto lo ha dado la asamblea orante que los ha usado o los usa.

19. Ver J. JEREMIAS, *The Parables of Jesus*. New York, Scribner’s, 1963. – Id., *The Eucharistic Words of Jesus*, New York, Scribner’s, 1966.

la Iglesia que los detestaron y repudiaron, probablemente sin darse cuenta de que pese a su falta de exigencia de precisión esos cantos también vehiculizaban lo religioso. Esa aversión se debía a una preferencia por un segundo tipo de canto religioso que, visto con objetividad, es complementario del primer tipo. El segundo tipo de canto se ubica, ante todo, en los campos de la “teología”, del deseo de comprender sistemáticamente lo que afirma el sentido común cristiano transmitido de generación en generación; y después en el campo de la “espiritualidad”, proveniente de las conclusiones de las premisas teológicas. Teología y espiritualidad cristianas son un trabajo arduo y fructífero de la consciencia y del conocimiento de los cristianos por expresar del mejor modo posible el misterio inefable de la Trinidad y del Misterio Pascual.

Esta preferencia no proviene de ahora. El Nuevo Testamento tiene numerosos llamados a que el Pueblo de Dios cante, pero también hermosos ejemplos de cantos cristianos. Los primeros cantos cristianos que se conocen están en el Apocalipsis, las cartas de San Pablo y en los Evangelios (los “cánticos”): tienen un contenido explícitamente teológico y espiritual. Así, por ejemplo, del himno que trae san Pablo en la carta a los Filipenses los exégetas afirman unánimes que es un canto primitivo:

“El cual, siendo de condición divina,
no retuvo ávidamente
el ser igual a Dios.
Sino que se despojó a sí mismo
tomando condición de esclavo,
haciéndose semejante a los hombres....” (Fil 2, 6-11)²⁰

O bien aquel otro con tantas resonancias pascuales:

“Despiértate tú que duermes,
y levántate de entre los muertos
y Cristo te iluminará.” (Ef 5,16)²¹

Ahora bien, los cantos religiosos con contenido explícitamente trinitario y cristológico, o con las consecuencias comunitarias espirituales y

20. *Cantar y Orar*, n. 235: *Jesús la imagen de Dios Padre*. (O. Catena). También AMÉRICA CON CRISTO, n. 18: *Jesús la imagen de Dios Padre* (L. González).

21. *América con Cristo*, n. 8: *Despiértate tú que duermes* (L. González).

morales del ser cristiano, exigen un esfuerzo muy grande para entrar en la gran tradición católica que hoy parece tan alejada de la vida ordinaria de los creyentes. Actualmente los Santos Padres no se conocen y sus textos son ignorados; los escritores cristianos antiguos y modernos tampoco están al alcance de la gente; los textos del magisterio papal están escritos en un lenguaje casi incomprensible para el hombre de hoy, y el magisterio de los obispos sobre el canto es casi inexistente en la actualidad socialmente complicada. Sin embargo, los católicos seguimos participando de la misa y otros sacramentos, pese a las dificultades sociales. Y necesitamos obtener la “significación” –imágenes, emociones y sentimientos– y el “significado” –percepción intelectual, valoración de lo que hacemos–.

Solamente cuando los cristianos están dispuestos a hacer un esfuerzo “doloroso” podrán salir del lenguaje ordinario del sentido común y la religión genérica, para entrar en el lenguaje de la teología –exigencia sistemática– y de la espiritualidad –exigencias de auto-conocimiento interior por la Gracia de Dios–. El canto religioso que entra en el lenguaje teológico y espiritual se hace así, mucho más que la prédica, vehículo de los conceptos de la gran tradición católica.

6. Conclusión

Penetrar en los campos interiores de significación es una tarea difícil que trae beneficios incalculables para la Iglesia de Cristo. Porque, cuando llega el momento de la desesperación, la duda, el dolor, la pérdida, la confusión, la sospecha, las palabras habladas que puedan servir de consuelo y de soporte son mínimas; en cambio, los cantos llenos del contenido de la fe cristiana explícita refuerzan la esperanza, quitan las dudas, alivian el dolor, mitigan las pérdidas, dan orientación y provocan nuevamente la confianza.

Hay más aún. El canto religioso teológico y espiritual, conduce con facilidad a comprender el sentido común y la religión, les encuentra fundamento y permite ayudar a quienes se hallan en una situación “infantil” –aún no plenamente evangelizada– del movimiento hacia la fe que Dios les ha dado, a que puedan adentrarse en los contenidos del Misterio de Cristo y de la Iglesia, de la vida de caridad y de la esperanza de la vida gloriosa.

En este sentido el canto más teológico y espiritual, impulsa a los descubrimientos que disminuyen la oscuridad interior de cada uno y permiten darse cuenta de todas las cosas inauténticas que hay en nosotros. Así se inicia un proceso de autenticidad que conduce a las tres grandes conversiones: la conversión intelectual, la conversión moral y la conversión religiosa.²²

Concluyo afirmando que el canto católico es una fuente profunda de verdadera cultura. Para eso, más que compositores, necesitamos creadores que conozcan bien la tradición católica y del mundo de la liturgia.²³ Los misioneros que vinieron a nuestras tierras sintieron repugnancia por nuestras sonoridades y tonadas, y nos impusieron los cantos españoles o italianos, que poco a poco fueron muriendo. Incluso los cantos de la España actual no pertenecen a nuestro gusto, salvo alguna aplicación de texto a una melodía antigua, como “Canta con júbilo”.²⁴ Habrá que hacer un esfuerzo más para acercar el lenguaje y la música a los hombres de nuestro tiempo. Necesitamos una liturgia viva para hombres vivientes.

OSVALDO D. SANTAGADA

13.08.07 / 20.08.07

22. Ver B. LONERGAN, op. cit., 232-234.

23. J. JORIS, *La place de la musique autochtone et contemporaine dans la Liturgia*, en *Le chant liturgique après Vatican II*, Op. cit. 171 ss.

24. *Cantar y Orar*, n. 260. El único canto del Cancionero general de España que tuvo aceptación aquí.

**UNA «FORMA DE PENSAMIENTO» CENTRAL
EN LA OBRA DE HANS URS VON BALTHASAR**
La reflexión sistemática sobre la mujer y lo femenino

RESUMEN

En la teología contemporánea casi no existe ninguna elaboración sistemática sobre la mujer y lo femenino. Una excepción calificada la representa el pensador suizo Hans Urs von Balthasar. Según una opinión reciente, la noción de género constituye una "categoría analítica central en la obra de Balthasar". Este artículo analiza, precisamente, dicha perspectiva sistemática, sus conceptos principales, sus argumentos centrales, sus dependencias de las ideas tradicionales como así también los matices en sus diferenciaciones. Pone de relieve, también, sus múltiples y variadas limitaciones e insuficiencias.

Palabras clave: género, teología feminista, sexualidad.

ABSTRACT

In the contemporary theology there is hardly any systematic elaboration on women and the feminine matter. The Swiss thinker, Hans Urs von Balthasar represents a qualified exception. According to a recent opinion, the gender notion constitutes an "analytic category central/key in the work of Balthasar." This article analyzes, precisely, its systematic perspective, its main concepts and central arguments, its dependencies of the traditional ideas and their differentiations. It points out, as well, some insufficiencies.

Keys Words: gender, feminist theology, sexuality.

Por diversos motivos en la teología católica contemporánea no existe, casi, ninguna elaboración sistemática sobre la mujer y lo femenino. Una excepción calificada la representa el pensador suizo Hans Urs von Balthasar, una de las figuras más relevantes del catolicismo del siglo XX sobre el cual existe hoy un creciente interés en las más distintas áreas geográficas. Como destaca M. Lochbrunner en un interesante panorama que evalúa muy ponderadamente los numerosos trabajos recientes sobre dicho autor se está realizando un proceso mundial de recepción de Balthasar al interior de la teología y de la Iglesia.¹ Este proceso puede verificarse incluso en nuestro país, aunque no en el tema de este artículo precisamente.² En relación a éste, según una expresión reciente de una teóloga de Berkeley, California, Michelle Gonzalez, necesitada de precisión ulterior, la noción de género constituye, a diferencia de muchos teólogos occidentales modernos, una “categoría analítica central en la obra de Balthasar” que no ha recibido la atención que merece en la literatura secundaria: “quizás uno de los aspectos más creativos de la teología de Balthasar se encuentra en el hecho de que género no sea una categoría meramente antropológica... ella permea todos los aspectos de su teología”.³ Sus ideas personales, además, están en estrecha vinculación con la moderna enseñanza oficial de la Iglesia al respecto. Esta vinculación puede verificarse a partir de varias vías. Por todos estos motivos, resulta re-

1. Cf. M. LOCHBRUNNER, “Eine Summe der Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Versuch zur Rezeptionsgeschichte und zur Gestalt der Theologie”, *Theologische Revue* 101 (2005) 354-370. Cf. también, M. STRIET – J. H. TÜCK (eds.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg i.Br., Herder, 2005; J. H. TÜCK, “Drama zwischen Gott und Mensch. Zur bleibenden Aktualität Hans Urs von Balthasars”, *Herder-Korrespondenz* 59 (2005) 389-393. En la página web de la editorial fundada por Balthasar pueden encontrarse listados actualizados de la literatura sobre el autor (www.johannes-verlag.de). De los 279 títulos monográficos de la lista que considera Lochbrunner en su artículo, en lo que se refiere a los idiomas, el resultado es el siguiente: inglés 83, alemán 76, italiano 54, francés 31, español 18, polaco 10, eslovaco 3, holandés 2, portugués 1, húngaro 1. Dada la difusión mundial del inglés es comprensible que en dicha lengua se concentre la mayor cantidad de trabajos. Significativa es la participación italiana debida, según Lochbrunner, a la cantidad de centros de estudios romanos y a la publicación de la obra de Elio Gerriero (*Hans Urs von Balthasar*, Milano, 1991). La mayoría de las monografías son tesis doctorales realizadas, sobre todo, por la joven generación de teólogos y teólogas (21 mujeres).

2. Cf. por ej., M. GONZÁLEZ – C. SCHICKENDANTZ (eds.), *A mitad del camino. Una generación de teólogas y teólogos argentinos*, Córdoba, EDUCC, 2006, 16, 36, 154, 180, 289, etc.

3. “Hans Urs von Balthasar and Contemporary Feminist Theology”, *Theological Studies* 65 (2004) 566-595, 568. Debe advertirse, Gonzalez no lo hace y no carece de relieve, que Balthasar nunca utiliza la expresión «género». De todos modos, en relación al fondo de la cuestión, la afirmación es correcta.

levante entender su sistematización, sus conceptos principales, sus argumentos centrales, sus dependencias de las ideas tradicionales como así también los matices en sus diferenciaciones. Dejo para otra contribución la verificación enunciada acerca de dicha vinculación. Me centro aquí en el autor mismo que, por lo demás, ofrece un panorama complejo y extenso sobre el asunto.⁴ Como quedará de manifiesto, además, el tema está diseminado en la totalidad de la obra del autor, no en algún texto particular o en un momento peculiar de su biografía.

1. El topos «masculino» - «femenino»: una «forma de pensamiento» central

El teólogo suizo destaca, ante todo, la importancia del asunto: “las metafísicas de todas las culturas se han esforzado por mostrar la diferencia masculino-femenina como *el ritmo fundamental del ser en el mundo*”.⁵ A la pregunta sobre el sentido de lo masculino y lo femenino, la argumentación de Balthasar se estructura en varios niveles, intrínsecamente vinculados y con diversos grados de profundidad. Uno de los reconocimientos generales que ha recibido su reflexión sobre la sexualidad reside precisamente en este punto: el tema aparece *integrado en el conjunto* de su sistematización teológica. Escribe H. O. Meuffels:

“La inclusión del tema no sólo en la antropología, sino en todos los grandes ámbitos de la teología (eclesiología, cristología, doctrina de la Trinidad, etc.), suscita algo semejante en la teología feminista y explica por qué, no obstante su decidida posición, Balthasar puede ser un interlocutor valioso”.⁶

Por otra parte, que esta temática no representa un aspecto secundario en el autor lo expresa, por ejemplo, M. Kehl: el topos «masculino» -

4. En el texto sobre Balthasar que publiqué en 2003, mucho más extenso y detallado, me detuve particularmente en la relación entre su reflexión conceptual sobre lo femenino y aspectos importantes en la concepción de la Iglesia y algunas de sus prácticas institucionales. Esta perspectiva está sólo insinuada aquí. Cf. C. SCHICKENDANTZ, “La polaridad «masculino - femenino» según Hans Urs von Balthasar. Aproximación sistemática, consecuencias eclesiológicas y límites de un pensamiento”, en ID. (ed.), *Mujeres, género y sexualidad. Una mirada interdisciplinaria*, Córdoba, EDUCC, 2003, 233-292.

5. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática. 2. Las personas del drama: el hombre en Dios*, Madrid, Encuentro, 1992, 341 (cursiva mía).

6. *Einbergung des Menschen in das Mysterium der dreieinigen Liebe. Eine trinitarische Anthropologie nach Hans Urs von Balthasar*, Würzburg, Echter, 1991, 198.

femenino» -entendido como complementación de aspectos de una actividad configurante y una pasividad receptiva y ambos ordenados conjuntamente a una fructificación superadora- “es sin duda una «forma de pensamiento» (Denkform) central de la teología de Balthasar”.⁷ Más aún, constata Kehl, dicha forma de pensamiento deviene un *modelo* para la comprensión de casi todas las determinaciones relacionales teológicas balthasarianas: la relación entre el Padre y el Hijo en el Espíritu, la encarnación del Logos en Jesucristo, el seguimiento del Señor, la complementariedad eclesial entre ministerio y comunidad, entre institución y amor, etc. Matizando la afirmación de Kehl debería decirse que el «modelo» lo constituyen las relaciones trinitarias, a la luz de las cuales es releída la sexualidad. Tal es la opinión, creo correcta, de H. O. Meuffels: “la autorrevelación de Dios afirma el «modelo real» de toda realidad creada. Recién sobre la base de esa prioridad puede llevarse a cabo la analogía de la sexualidad”.⁸ Con palabras de R. Pesarchik al describir el estilo teológico de Balthasar: “la verdadera estructura de toda la realidad creada está destinada a ser el alfabeto o el lenguaje de la definitiva automanifestación de Dios en el evento Cristo”.⁹ En cualquier caso, no puede ignorarse que hay en nuestro tema un «círculo hermenéutico» (antropológico-trinitario-cristológico-mariológico) que reclama una precisión ulterior.

2. «Interpretación de la esfera creada»

El primer nivel del análisis corresponde a la mirada realizada desde el hecho de la creación, desde los relatos del Génesis. En ellos “se encuentra toda una tradición oral de la humanidad, purificada de una mitología unilateral”, aunque, subraya nítida y repetidamente Balthasar, “queda to-

7. *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie*, Frankfurt a.M. 1976, 247.

8. MEUFFELS, *Einbergung des Menschen*, 196.

9. R. PESARCHIK, *The Trinitarian Foundation of Human Sexuality as Revealed by Christ according to Hans Urs von Balthasar. The Revelatory Significance of the Male Christ and the Male Ministerial Priesthood*, Roma, Editrice Università Gregoriana, 2000, 19. Cf. también, S. GREINER, “La dignità della donna. La sua importanza nella teologia di Hans Urs von Balthasar”, en K. LEHMANN - W. KASPER (eds.), *Hans Urs von Balthasar. Figura e opera*, Casale Monferrato, Piemme, 1991, 367-382, 367.

avía lejos el paso hacia una interpretación cristiana”.¹⁰ Es una aproximación “a partir de la interpretación de la esfera creada”.¹¹

Tras el «muy bueno» del primer relato de la creación resuena el «no es bueno» del segundo: «No es bueno que el hombre esté solo», por lo cual Dios le ha dado la «varona» («Männin», así Balthasar en el original) como «ayuda», como «contraparte». Se trata de una reciprocidad complementaria cuyo carácter singular aclara el contexto. El varón sólo encuentra en ella un «partenaire» adecuado para él. “Este «partenaire», por tanto, tendría que ser a la vez cósmico (sexuado) y, para adecuarse a Adán, metacósmico, lindando con el *theion*”,¹² un cuerpo espiritualizado y un espíritu corporal. Es claro, entonces, que la diferencia de sexos no puede reducirse a la dimensión cósmica del hombre.¹³

“Lo que el Adán del Génesis echa de menos entre los animales es una compañera, no por el intercambio de espíritu a espíritu, sino como el «partenaire» que le salga al encuentro, en lo carnal, de un modo espiritual y, en lo espiritual, de un modo carnal. Y esto resulta todavía más claro, si se tiene en cuenta el mito de la formación de la mujer de una costilla del hombre”.¹⁴

La diferencia, base de la complementariedad, afecta a ambos *integralmente*. Balthasar afirma que el cuerpo del hombre es masculino hasta en cada una de sus células, igualmente el de la mujer está completamente determinado por su feminidad, y, correspondientemente, lo mismo vale para todas sus vivencias empíricas y sus autoconciencias.¹⁵ Y esto en el

10. BALTHASAR, *Teodramática*. 2, 343. Las páginas dedicadas aquí al tema «hombre y mujer» (339-356) se encuentran en un contexto determinado. El objetivo de la antropología dentro de la «Teodramática» es comprender concretamente la finitud de la libertad humana, en tanto ella está comprometida en el teodrama como “Partnerin” (compañera, socia) de la libertad absoluta de Dios. Balthasar encuentra expresada esa finitud en una serie de relaciones que pertenecen constitutivamente al hombre: espíritu-cuerpo (330-339), hombre-mujer (339-356), individuo-comunidad (356-367). La tensión hombre-mujer *profundiza* la de espíritu-cuerpo y es el *caso paradigmático* del carácter comunitario del hombre.

11. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*. 3. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid, Encuentro, 1993, 263.

12. BALTHASAR, *Teodramática*. 2, 340. Cf. *ibid.*, 324: “...un elemento intracósmico (biológico) y de otro supracósmico (espiritual)”.

13. La fórmula «theion» la utiliza Balthasar cuando describe sobre todo aquello a lo cual el espíritu está dirigido al trascender el ámbito de lo cósmico. Designa “lo indeterminado «llamado Dios»”, Cf. “Bewegung zu Gott”, en *id.*, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1967, 13-50, 47.

14. BALTHASAR, *Teodramática*. 2, 341.

15. R. ZWANK, *Geschlechteranthropologie in theologischer Perspektive- Zur Phänomenologie des Geschlechtlichen in Hans Urs von Balthasars «Theodramatik»*, Frankfurt a.M., Peter

marco de una naturaleza humana idéntica en ambos, pero que en ningún modo sobresa de modo neutral como lugar de un posible entendimiento más allá de la diferencia sexual. No se da aquí, razona el autor, ningún *universale ante rem*; el hombre es una unidad dual, dos realidades distintas pero inseparables, una realidad única con dos polos, dos actualizaciones de un único ser, una existencia en dos vidas, de la que una es la plenitud de la otra, y las dos están ordenadas hacia una unidad definitiva que no tiene límites.¹⁶

Una consecuencia inmediata se formula de la siguiente manera:

“Nunca es el hombre más consciente de su contingencia que cuando cada uno de los sexos tiene que convencerse de que tiene necesidad del otro: nadie puede ser para sí el hombre total, se da siempre «frente» a él otra manera de ser hombre que le resulta inaccesible.” [...] “El varón como hombre está siempre vuelto a su contraparte, la mujer, y, sin embargo, jamás llega a alcanzarla, y, a la inversa, tampoco la mujer al varón; que –si se toma esta relación como paradigma– el yo humano está siempre a la búsqueda de un tú y que de hecho lo encuentra («ésta sí que es hueso de mis huesos...»), pero sin poder apropiarse jamás de esta alteridad”.¹⁷

Este desarrollo es ya suficiente para situar lo que parece constituye un *razonamiento clave* sobre la condición creatural femenina según Balthasar y que, en un lugar, titula: “la mujer como respuesta”. Dicho razonamiento esclarece, a su juicio, la “esencia y la tarea de la mujer”. El texto base es Gn 2,23: “¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! Será llamada *Ischa* (varona, ser humano), porque del *Isch* (varón) ha sido tomada.” En este sentido y aludiendo a la etimología alemana de la palabra, afirma que “la mujer es esencialmente respuesta (Ant-Wort).” La expresión «Ant», previa a «Wort» (palabra), indica dirección hacia al-

Lang, 1996, 160ss., realiza severas críticas a esta afirmación –que se comprenden a la luz de las reflexiones ulteriores de nuestro trabajo–. Unida a la descripción de lo masculino como actividad, iniciativa, y a lo femenino como recepción estas dos afirmaciones citadas en el texto revelan un «biologismo patriarcal». No es sencillo definir lo que biológicamente es femenino o masculino; cuál sería el elemento natural determinante para uno u otro. Además no presta atención a los condicionamientos sociológicos en la formación de la identidad sexual que son, a no dudarlo, tanto o más decisivos que lo biológico.

16. BALTHASAR, *Teodramática*. 2, 340. Es importante la siguiente observación, *ibid.*, 354: “Karl Barth ha llamado la atención expresamente sobre el hecho de que «en Gn 2 se habla del hombre y de la mujer en su relación *como tal*, y, por tanto, no de la paternidad o maternidad humana, ni de la fundación de la institución familiar”. Sobre la determinación integral de la sexualidad, cf. H. U. VON BALTHASAR, *Estados de vida del cristiano*, Madrid, Encuentro, 1994, 167. Cf. también, “Summa sumarum”, en *id.*, *Spiritus Creator*, 322-344, 336.

17. BALTHASAR, *Teodramática*. 2, 343, 340 respectivamente.

go y contraposición a algo. Si el varón es la palabra que llama, la mujer es la respuesta que le contesta en su mismo tono. “Y el segundo relato de la creación muestra que la palabra que llama sólo adquiere su plenitud cuando es comprendida, aceptada y devuelta como palabra” Desde esta perspectiva, argumenta Balthasar, “se ve claramente que el varón puede ser lo primario y la mujer lo secundario, si bien lo primario permanece incompleto sin lo secundario, al necesitar de algo del mismo rango y valor para encontrar su plenitud”.¹⁸ Se subraya nítidamente que el varón “es incapaz de procurarse por sí mismo el ser que le responda” y, esto no obstante a que “éste permanece oculto en él... pero se le debe dar como gracia”; “potencial e inconscientemente porta en sí a la mujer, que él mismo no puede darse”; la respuesta es libre y “ésta radicalmente sólo la otorga Dios”. Se afirma una primacía del varón, pero se la atenúa en razón de su «falta de plenitud», sin lo «secundario» queda «incompleto». Si bajo un punto de vista acústico Balthasar califica a la mujer como «respuesta», bajo el prisma visual utiliza la expresión «rostro». En su opinión, ésta subraya más que aquella la “igualdad de rango”: “El hombre y la mujer se encuentran cara a cara. Aquí la igualdad de rango aparece acentuada todavía con más fuerza: el que mira a su alrededor se topa con una mirada de frente en la que él, el vidente, se convierte en el que es visto”.¹⁹

En este contexto es también clave la afirmación: “la mujer proviene del varón”. El hecho de que la mujer no sea formada de la tierra sino a partir de Adán posibilita una unidad intrínseca y, porque es obra de Dios, dicha unidad de libertades no es un caso más de adecuación natural-sexual. Debido a la referencia recíproca y al haber sido creados cada uno por Dios y estar necesitado del otro, su conclusión reza:

“supremacía [el original alemán dice «primado»] permanente del varón en el marco de una plenitud producida por Dios en la propia kénosis del varón, en la que éste vuelve a reconocerse en la presencia del otro que se le da como regalo. [...] A pesar de que uno haya sido «sacado» del otro, la prioridad (permanente) se convierte en igualdad”.²⁰

18. BALTHASAR, *Teodramática*. 3, 263 y 265 respectivamente.

19. *Ibid.*, 264, 265, 265, 265 respectivamente. Cf. *ibid.*, 323.

20. BALTHASAR, *Teodramática*. 2, 347 (cursiva mía). Cf. *id.*, *Teodramática*. 3, 313. Juega un rol importante el texto de 1 Co que muestra una “reciprocidad dialéctica”: “mujer que procede del hombre” (1 Co 11,8), “mujer creada para el hombre (11,9), y, sin embargo, “hombre que nace por la mujer” (11,12). El hombre es «cabeza» de la mujer que es su cuerpo, la mujer, en cuanto cuerpo del varón, es su «plenitud» y su «gloria» (1 Co 11,7; Ef 1,23). Coincido plenamente con R. Zwank cuando critica la afirmación de MEUFFELS: El lugar de primado permanente del varón, to-

Precisamente, para afirmar la unidad sustancial y la igualdad de palabra y respuesta, la leyenda del paraíso no tiene otro medio que la extracción de Eva del costado de Adán. Y en un pasaje que encuentro muy importante, Balthasar afirma: “Se puede en este sentido designar la *misión* de la mujer frente a Adán como la prolongación y consecuencia de su *processio* a partir de Adán”.²¹ De allí el «primado» masculino y el carácter «secundario», «derivado» de la mujer. La «igualdad» afirmada no suprime la primacía.

En tanto «ayuda», la mujer no es sólo «recipiente» de la fecundidad del varón, sino un ser dotado de una fecundidad propia, “no una fecundidad primaria, sino con una fecundidad que responde, conformada expresamente para recibir la fecundidad del varón, incapaz en sí misma, y llevarla a su «plenitud, y así ser la «gloria» del varón (1 Co 11,7).” Adviértase, entonces que la fecundidad del varón es descripta como “primaria” pero “incapaz en sí misma”. Más aún, “desde el momento en que el cometido esencial de la mujer es recibir la fecundidad del varón en su propia fecundidad y así unir en ella la fecundidad de los dos, ella es en la esfera creatural *el verdadero principio de la fecundidad*.” En otras palabras: “la mujer no sólo devuelve al varón lo que ha recibido de él, sino *algo nuevo* en lo que su don queda integrado y que le sale al encuentro en una figura inesperadamente nueva”.²² Es una doble respuesta que Balthasar califica como «personal», y otra que supera la relación yo-tú, «genérica». De este modo, “la mujer frente al varón, que es un principio simple (palabra-semilla), representa *un doble principio*: respuesta y fruto (co-

mado a partir de los textos bíblicos, “no es de ninguna manera claro y por eso sólo con reserva puede ser expuesto como un componente de la teología de Balthasar”, *Einbergung des Menschen*, 191. Por el contrario, si se elimina ese «primado» se destruye toda la fuerza simbólica del ser varón y mujer en Balthasar. Cf. ZWANK, *Geschlechteranthropologie*, 234 nota 169. También parece claro que la calificación de «permanente» («bleibend») al «primado» pretende caracterizar al hombre-varón como tal, independientemente del contexto histórico, cultural.

21. BALTHASAR, *Teodramática*. 3, 266. Cf. la crítica de W. Pannenberg, *Teología sistemática. Vol II*, Madrid, Univ. de Comillas, 1996, 232, a 1 Co 11,7 (“El hombre...es imagen y reflejo de Dios; pero la mujer es reflejo del hombre”): “Es insostenible como exégesis de Gn 1,26s... pudo surgir de una combinación de Gn 1,26s con el relato de la creación de la mujer de la costilla de Adán (cf. 1 Co 11,8)”. Me pregunto si también aquí, en el pensamiento de Balthasar, no hay una sobrevaloración de la escena bíblica de la costilla.

22. BALTHASAR, *Teodramática*. 3, 266 (cursivas mías). En, “Ein Wort zu «Humanae vitae»”, en ID., *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1995, 119-128, 123, Balthasar subraya más la iniciativa del varón en el acto sexual; una iniciativa que de algún modo “despierta a su plenitud la autoconciencia femenina” de la mujer. La iniciativa del varón es “algo primario, que desencadena el completo proceso de la fecundidad femenina”.

mún)”; a un tiempo “persona dialógica y principio de generación”; es la “oscilación de lo femenino en cuanto tal”, una “duplicidad (Doppelung) irreductible” que el varón “no conoce en la misma manera”.²³ En otras palabras, y con unas expresiones muy significativas: “Según la Biblia y en conformidad con la antropología general, el ser femenino es disposición a concebir por acción del varón y a actuar eficazmente sobre la persona concebida”.²⁴

El autor se preocupa en subrayar que este orden en la fecundación recíproca no debe identificar al varón con el principio «espíritu» o «cielo», y a la mujer con el principio «naturaleza» o «tierra». Esta posición incorrecta, que asume diversas formas desde Platón y Aristóteles, ha alimentado “las conocidas expresiones misóginas de la patrística y la escolástica”.²⁵

De la argumentación referida, Balthasar extrae una consecuencia importante para su comprensión de la relación Dios-creatura que califica como “«femineidad» de la creatura”.²⁶ “Desde el momento en que toda creatura –sea de naturaleza masculina o femenina– es originariamente el resultado de una fecundación por el amor divino primario, absoluto, que se regala, desde ese momento tiene *una clara analogía con la feminidad intramundana*”. Como la mujer frente al varón, la creatura está “dotada de un principio de fecundidad propia”, de allí que pueda hablarse de “una cierta «misión» natural de cualquier espíritu creado: estar dispuesto para la recepción de la semilla de la Palabra divina, a fin de portar en sí esta semilla y darle su forma plena”.²⁷ Se expresa aquí un núcleo temático balthasariano: a partir del fundamento trinitario (cf. más abajo), la persona es concebida como relación.²⁸ “En el movimiento hacia el tú, el yo se

23. BALTHASAR, *Teodramática*. 3, 267, 272 y 276 respectivamente (cursivas mías). Cf. también, *ibid.*, 287, 312, 314, 325.

24. H. U. VON BALTHASAR, *El complejo antirromano*, Madrid, Bac, 1981, 187. Es de notar la «conformidad» que Balthasar destaca entre la «Biblia» y la «antropología general». Uno puede preguntarse qué incluye este último concepto. Un texto que condensa varios de estos aspectos se encuentra en una obra secundaria de Balthasar, *A los creyentes desconcertados*, Madrid, Narcea, 1983, 62.

25. BALTHASAR, *Teodramática*. 2, 341. Cf. ID., *Teodramática*. 3, 266.

26. *Teodramática*. 3, 275.

27. *Ibid.*, 267 (cursiva mía).

28. Un punto importante en la reflexión balthasariana lo constituye su *noción de persona*, la cual, a partir de su raíz trinitaria (y de su arquetipo histórico: Cristo) y más allá de la concepción sustancialista clásica y subjetiva moderna, destaca la categoría de «relación», por una parte, y la de «misión», por otra. En Cristo, misión y persona coinciden; en el hombre, el momento personalizador por antonomasia está dado por el llamado y el envío por parte de Dios a través de la inclu-

descubre a sí mismo [...] No por la gracia del yo aparecen espacio y mundo, sino por la gracia del tú”.²⁹ El hombre comparte el ser con otros, experimenta una gratuidad que remite a Alguien que lo dona. De este modo, “la recepción se constituye en modo originario del existir del ser humano”.³⁰ Desde esta perspectiva, se comprende la observación de Meuffels –que no carece de problemas–: si Balthasar califica a toda creatura como femenina y sólo posteriormente y al interior de esa afirmación fundamental describe las características masculinas ya aludidas, “entonces la feminidad de la mujer experimenta una significativa dignificación, correspondiente a la tesis fundamental que los varones deben integrar su feminidad y las mujeres su masculinidad”.³¹ En este sentido, debe decirse que lo femenino no se identifica sin más con la mujer –ni lo masculino con el varón–, sino que como polaridades (Polarität), “cuyos polos sólo se hacen inteligibles unos por otros”,³² o tensión fundamental (Grundspannung) atraviesan la humanidad del varón y de la mujer. Esta perspectiva aparece claramente expresada en el análisis sobre la persona en un texto de 1974 en donde Balthasar habla de una “reciprocidad de actitudes, femenina y masculina, en el encuentro de dos personas en su reciprocidad corpórea, en los cuales ambos roles aparecen ahora repartidos en ambos partner.” De allí que afirme una clara distinción de roles “en la esfera corpórea, que ciertamente repercute en la totalidad personal de ambos, sin suprimir la disposición activo-pasiva recíproca descrita en ambos partner.” La primera experiencia de la libertad humana es «femenina», el ser determinado por otro, que posibilita el poder expresarse, determinando a otro, «varonilmente». Son aspectos que se reclaman recíprocamente. “La persona lleva en sí ambas actitudes”.³³

sión en Cristo. Aunque el teólogo suizo nunca sistematiza su comprensión de «persona», ella constituye uno de los pilares de su pensamiento. La publicación más completa al respecto, aunque breve, es “Zum Begriff der Person”, en ID., *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1986, 93-102.

29. H. U. VON BALTHASAR, “El camino de acceso a la realidad de Dios”, en *Mysterium salutis II*, Madrid, Cristiandad, 21977, 29-54, 30.

30. A. MEIS, “La persona como singularidad concreta en la obra de Hans Urs von Balthasar”, *Teología y Vida* 42 (2001) 440-467, 448.

31. MEUFFELS, *Einbergung des Menschen*, 199. Cf. dos citas de Balthasar al respecto, “Die Würde der Frau”, en ID., *Homo creatus est*, 134-141, 140. Cf. también, ID., “Frauenpriestertum?”, en ID., *Neue Klarstellungen*, 109-115, 110.

32. H. U. VON BALTHASAR, *Epílogo*, Madrid, Encuentro, 1998, 54.

33. “Pneuma und Institution”, en ID., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1974, 201-235, 206-209. En el marco de estas consideraciones me parece importante una cierta relativización que expresa Balthasar en un texto formulado en ámbito mariológico. Cf. *Teodramática. 3*, 271-272.

Entre otros aspectos, observo una dificultad importante en los análisis de Balthasar hasta aquí desarrollados. ¿No se extralimita el autor al deducir del texto del Gn 2,22 una «definición metafísica» de la mujer? Es verdad que “en la perspectiva bíblica, el origen de una realidad, a menudo define la realidad”,³⁴ pero el texto aludido, en su contexto inmediato, no parece decir más que la procedencia exclusiva de Dios –lo cual fundamenta la igual dignidad de la mujer–, la homogeneidad en la condición humana –«hueso de mis huesos y carne de mi carne»– junto a la idea relacional de la persona, ya que la creación de dos aparece como una respuesta a la constatación de la soledad (Gn, 2,18.20). El «salto» ulterior de Balthasar pareciera excesivo: la mujer como «respuesta», con igual rango, pero frente a una «supremacía permanente del varón», descubriendo en su «procedencia» a partir de Adán la «esencia y la misión» de la mujer. En este sentido, creo correcta –y necesaria– la advertencia de H. Schüngel-Straumann en el sentido que Gn 2 tiene un planteo propio, limitado y no está cargado con todos los problemas entre varón y mujer, como lo observa la tradición. Se trata, para el autor, de la relación recíproca fundamental entre mujer y varón, sobre todo la cuestión etiológica, cómo es que, varón y mujer, no obstante las múltiples perturbaciones, continuamente ansían el uno al otro y viven juntos. De este modo es vista la relación entre ambos como algo *personal* entre dos personas de igual valor, a pesar que la equiparación no ha sido concretada.³⁵

R. Zwank ha puesto de relieve, con ayuda de múltiples estudios exegéticos, varias imprecisiones o matices interpretativos de Balthasar en su lectura del Génesis que fundamentan el «orden jerárquico», “un orden sexual histórico permanente”³⁶ –que a su juicio no implica desigualdad– entre el varón y la mujer. Ante todo, la identificación entre el concepto colectivo «adam» con el de varón, previo a la creación de la mujer. Por el contrario, el texto de Gn 2,18 no está referido al varón sino al hombre creado. Naturalmente que no es indiferente si la historia original, protológica habla del hombre o del varón.³⁷ De allí que, por ejemplo, Baltha-

34. R. CLIFFORD – R. MURPHY, “Genesis”, en R. BROWN – J. FITZMYER – R. MURPHY (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, New Jersey, 1990, 8-43, 12.

35. Cf. H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, “Eva. 1. In Bibel und Wirkungsgeschichte”, en E. GÖSSMANN Y OTRAS (eds.), *Wörterbuch der feministischen Theologie*, Gütersloh, Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, 1991, 90-95, 92.

36. H. U. VON BALTHASAR, “Das marianische Prinzip”, en ID., *Klarstellungen*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 41978, 65-72, 68.70.

37. En la traducción española de la *Teodramática. 2*, 339 no se advierte el problema: porque el traductor eliminó la palabra que incluyo aquí en letra cursiva: “«No es bueno que el hombre (o

sar afirme que el varón “potencial e inconscientemente porta en sí a la mujer”,³⁸ que no preste atención al versículo 21b del capítulo segundo que describe una «operación quirúrgica» por parte de Dios y que testimonia una modificación en «Adán» en el proceso de creación de la mujer. Recién con dicha operación esa creatura se identifica por primera vez como varón. E. Zenger, por ejemplo, se ha expresado así recientemente: antes de la creación de la mujer,

“en la línea conductora del relato no existe todavía en absoluto el varón. [...] Recién cuando es creada la mujer el varón se reconoce a sí mismo como varón. Mientras que en el relato sólo se hablaba con el concepto genérico de «hombre», ahora se introduce el concepto «varón»”.³⁹

Se expresa aquí un problema más amplio de la obra de Balthasar: su modo de afrontar la exégesis bíblica. Por eso, en este contexto parece muy importante la constatación de Zwank: para entender a Balthasar no alcanza con comprender las indicaciones bíblicas, sino que debe advertirse lo que en su lectura él extrae del texto o lo que introduce.⁴⁰ Más aún cuando en el contexto de la afirmación sobre el «primado» del varón y el carácter «receptivo» de la mujer el teólogo suizo añade una expresión discutible: “La enseñanza vetero y neotestamentaria de la diferencia de los sexos *no está condicionada por el tiempo* y no es superable, más bien es el presupuesto para el desarrollo pleno de la automanifestación de Dios en su encarnación”.⁴¹

Parece evidente también que Balthasar comprende y describe lo masculino y lo femenino a partir de una explicación –discutible– del acto de generación. Desde allí se comprenden sus calificaciones sobre el varón como «activo» y su «primado» frente a la «receptividad» de la mujer –no

varón... [...] esté solo”. Cf. *Theodramatik. II. Die Personen des Spiels. Teil I: Der Mensch in Gott*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1976, 334.

38. *Teodramática. 2*, 347. Cf. *Teodramática. 3*, 264. Balthasar afirma en un texto de 1961, publicado nuevamente en 1990 con modificaciones pero no en este punto: “La mujer está tomada del varón, *la sustancia a partir de la cual está formada es masculina*”, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 21990, 333 (cursiva mía).

39. E. ZENGER, “Die Erschaffung des Menschen als Mann und Frau”, *Bibel und Kirche* 58 (2003) 12-15, 13-14. Cf. también, al respecto, mi artículo, C. SCHICKENDANTZ, “Persona, cuerpo y amor. Género y alteridad en el Génesis”, en ID., *Religión, género y sexualidad. Análisis interdisciplinarios*, Córdoba, EDUCC, 2004, 129-152, 136.

40. Cf. *Geschlechteranthropologie*, 102. Cf. también, por ej., C. KAPPES, *Freiheit und Erlösung. Überlegungen zu den Grundlagen der Soteriologie in den Entwürfen von Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner und Jürgen Moltmann*, Bielefeld 1987, 118-128.

41. H. U. VON BALTHASAR, “Summa summarum”, 336 (cursiva mía).

obstante toda la «actividad» que luego quiera adjudicarse a esta receptividad inicial–. La funcionalización de la mujer para la realización del varón es más que un riesgo en esta explicación. En esta construcción el varón es el centro normativo; su actividad es caracterizada como respuesta al varón. Además, ella aparece «definida», en buena medida, por la orientación a la descendencia, por su estructura biológica, en términos de reproducción. Es difícil escapar a la suposición que, como sucedió en gran parte de la tradición cristiana, en esta postura continúa ejerciendo algún influjo, matizada, la doctrina aristotélica sobre la generación humana.⁴² Incluso Pesarchick advierte esto: “Él [Balthasar] sigue en parte la comprensión tradicional que identifica pasividad o receptividad primaria con lo femenino”,⁴³ aunque en un razonamiento que recibirá claridad al momento de abordar el fundamento trinitario, hay una receptividad en el varón –primariamente activo– y una actividad en la mujer –primariamente receptiva–. En cualquier caso, tiene razón Zwank cuando advierte que el binomio masculino-femenino no es equivalente a actividad-pasividad, sino más frecuentemente a actividad-receptividad.⁴⁴ Más aún, aduciendo varios ejemplos, Zwank piensa que el término «vaso», «recipiente» (Gefäß) es el que caracteriza a lo femenino, aunque no falten textos donde se lo aplica al varón o a Cristo. Esta «definición» de lo femenino por la receptividad encontrará una confirmación, según Balthasar, en la imagen nupcial Cristo-Iglesia y una última iluminación y precisión en la doctrina trinitaria, como veremos. Es necesario advertir, no obstante, como lo detallo brevemente más abajo, el esfuerzo del teólogo suizo por mostrar los aspectos positivos en la recepción, la entrega, el dejar hacer, el espíritu contemplativo, etc., en buena medida opacados en la sociedad actual, marcada por la eficiencia, la producción, la competencia. Problemática es la caracterización femenina o masculina de estos aspectos.⁴⁵

42. Doctrina que, obviamente, Balthasar conoce y critica. Cf. por ej., *Teodramática. 3*, 295 nota 2, 300 nota 20.

43. R. PESARCHIK, *The Trinitarian Foundation of Human Sexuality*, 176 nota 6. Cf. también, H. O. MEUFFELS, *Einbergung des Menschen*, 200 nota 287.

44. Cf. R. ZWANK, *Geschlechteranthropologie*, 153ss.

45. Cf. otros textos que confirman la argumentación ya observada y que encontrará en seguida nuevas perspectivas teológicas (cristológicas y trinitarias): BALTHASAR, “¿Quién es la Iglesia?”, 195; *Teodramática. 5. El último acto*, Madrid, Encuentro, 1997, 462. Un aspecto sobre el cual no me he detenido aquí está representado por el análisis que Balthasar hace de la sexualidad en el «estado original»; allí las insuficiencias son variadas. En mi impresión, más que los detalles concretos sobre esa descripción, es importante la perspectiva y el acento que refleja. Cf. al respecto, C. SCHICKENDANTZ, “La polaridad «masculino - femenina» según Hans Urs von Balthasar”, 256-259.

3. “La posición cristológica de la mujer”⁴⁶

Esta perspectiva, basada en el acontecimiento de Cristo, otorga un “sentido definitivo”⁴⁷ a lo enseñado en el Génesis. Asume y perfecciona también la reflexión veterotestamentaria sobre el símbolo nupcial referido a la relación entre Yahveh y su pueblo e incluye además las perspectivas mariano-eclesiológicas.

El *Antiguo Testamento* describe la relación entre Dios y su pueblo bajo la imagen de una relación matrimonial. La asunción de lo erótico para la descripción de la relación entre Yahveh y su pueblo –piénsese por ejemplo en el Cantar de los Cantares– representa algo extraordinario en el contexto cultural de entonces, en el sentido de una positiva elevación del eros en el ámbito religioso. Desgraciadamente esta perspectiva tuvo consecuencias muy insuficientes para la relación entre los hombres y las mujeres; tal simbolismo religioso, argumenta Balthasar, fue asumido como una mera expresión poética, por lo que sus efectos en orden a una promoción de la dignidad de la mujer fueron neutralizados. En este contexto temático, escribe un texto muy elocuente sobre nuestro tema:

“Que Dios aparezca en el rol del varón no muestra primariamente una superioridad del varón... sino simplemente la *superioridad de Dios* frente a su pueblo elegido y, en general, frente a su creatura. Esto se refleja al interior de los sexos en la función fructificante del varón como *precondición* para el despertar de la fecundidad de la mujer”.⁴⁸

“Únicamente desde la imagen originaria y preeminente *Cristo-Iglesia* adquiere su *plena perspectiva* la pareja humana; desde el punto de vista teológico, está claro que el primer Adán ha sido creado a causa y en vista del segundo, aunque cronológicamente aquél haya aparecido primero (1 Co 15,45)”.⁴⁹

46. BALTHASAR, *Teodramática*. 3, 268.

47. *Ibid.*, 263. Cf. también, H. U. VON BALTHASAR, “Ideas sobre el sacerdocio de las mujeres”, en G. MÜLLER (ed.), *Las mujeres en la Iglesia. Especificidad y corresponsabilidad*, Madrid, Encuentro, 2000, 286-294, 291.

48. BALTHASAR, “Die Würde der Frau”, 134 (cursiva mía). Cf. “Summa summarum”, 336: “Esto es posible (la imagen nupcial aplicada a Dios y su pueblo) porque el hombre en tanto generador, dador de forma (gestaltend) y de primer orden (führend), no obstante la igual dignidad personal, *tiene un primado* y es símil (Gleichnis) de Dios, la mujer como receptora y dadora de vida es esencialmente respuesta al hombre, «ayudante», pero también «plenitud» y «gloria» y con ello símil del mundo creatural” (cursiva mía). Y al comienzo del párrafo siguiente afirma: “El hombre engendra *en* la mujer”. (cursiva mía).

49. BALTHASAR, *Teodramática*. 2, 347 (cursiva mía). Cf. BALTHASAR, “¿Qué peso tiene la ininterumpida tradición?”, 281.

Jesucristo, persona divina y al mismo tiempo un varón individual, guarda una cierta analogía con el Adán primero. Lo que se cuenta de éste en una profunda leyenda, se realiza en Jesucristo de una manera sobrea-bundante: del costado –herido– del que duerme ya –en la cruz– es sacado y «modelado» (Ef 5,27) el «rostro» respondiente de la mujer, del que el varón no puede prescindir –tampoco Jesucristo–. El misterio del hombre y de la mujer de la primera creación lo muestra, pero tal realidad *sólo recibe su plenitud de misterio* en el *mysterium* de Cristo y la Iglesia (Ef 5,27.33).

“Esto ahora sólo cabe decirlo en virtud de su referencia a Gn 2,24: el «ser-una-sola-carne» del hombre y de la mujer se basa en el origen de la mujer sacada del hombre (que tiene realmente necesidad de ella)”.⁵⁰

La Palabra de Dios que se encarna, y que “aparece en el mundo como varón, como el «último Adán»”,⁵¹ tiene *necesidad de un partner personal, femenino*, que esté de frente a él, que reciba su fecundidad divina corporal y espiritualmente y que corresponda en un perfecto acto de fe; un partner individual (María) y comunitario (Iglesia), inseparablemente.⁵² La Iglesia es la «respuesta» que corresponde a Cristo; respuesta dada anticipada y personalmente en María. La fecundidad de María, que se concreta en un acto perfecto de fe y disponibilidad, es respuesta a la fecundidad de Dios.

“De la misma manera que, a tenor del segundo relato de la creación, Eva fue tomada de Adán (que por tanto la lleva potencialmente en él), asimismo lo femenino conformado al varón Cristo tiene que salir de él como su «plenitud» (Ef 1,23)”.⁵³

Así como la fecundidad corpórea de la Madre del Mesías depende completamente de la fecundidad de su fe, espiritual y sobrenatural, así la fecundidad corpóreo-espiritual del Hijo está en el origen de la comunidad de fe, femenina, eclesial, representada simbólicamente en María. Ella es, potencialmente, como receptora-corpórea, el prototipo de la Iglesia, que deviene actual en la cruz, donde el Hijo le entrega el nuevo hijo, Juan, y donde, al mismo tiempo, entrega la totalidad de su corporeidad como eucaristía al cuerpo de la Iglesia formada por él.⁵⁴

50. BALTHASAR, *Teodramática*. 3, 268.

51. *Ibid.*, 268. “Este no puede ser indiferente”, añade Balthasar allí.

52. Cf. por ej., *ibid.*, 314, 323ss.

53. *Ibid.*, 264 (cursiva mía).

54. BALTHASAR, “¿Quién es la Iglesia?”, 198: “María es aquella subjetividad capaz de corresponder plenamente, en su manera femenina y receptiva, a la subjetividad masculina de Cristo... La

Desde esta perspectiva, y a la luz de Efesios 5, el varón –a partir de Adán y de Cristo– posee una primacía sobre la mujer que sólo se comprende a la luz del seguimiento de Cristo y su entrega martirial a la Iglesia. Este razonamiento se fundamenta en lo expresado en el Génesis: *varón-mujer como imagen mundana de la relación creador-creatura, de donde se colige que la femineidad de toda creatura –sea masculina o femenina– pertenece a su esencia. Pero, esta relación descubre su verdadero rostro en el orden de la redención, en el cual no existe un Dios que domina desde arriba frente a una creatura situada abajo, sino que el lugar propio de la creatura se deduce a partir del movimiento descendente del creador. “La dignidad de la creatura se funda en la autoentrega kenótica de Cristo”*.⁵⁵

“Hay que discutir, reconoce Balthasar en este contexto, *la única objeción importante* contra la doctrina neotestamentaria de los sexos.” Si el cristianismo eleva la relación entre Cristo y la Iglesia a la categoría de prototipo de todas las relaciones matrimoniales entre hombre y mujer, ¿no se rubrica para siempre la subordinación de la mujer al varón? Balthasar afirma:

“en la relación original entre el Dios creador del mundo y el mundo creado la creatura se comporta respecto de Dios adoptando una postura femenino-receptora, pero *no hay que valorar esa recepción como pura pasividad, sino como la colación de una fertilidad muy activa...*”

La mujer constituye, entonces, “una potencia que *necesita ser des-pertada desde fuera, pero que se supera sin ayuda externa y se consume en el acto; y ese acto puede significar la procreación de otro yo que ha llegado a ser desde ella*”.⁵⁶

4. “El último fundamento”: la doctrina de la Trinidad

El “último fundamento”⁵⁷ que refuerza el paralelo paulino Cristo-Iglesia está constituido, afirma Balthasar, por la doctrina de la Trinidad.

Iglesia que nace de Cristo encuentra en María su centro personal y la realización plena de su idea eclesial.”

55. BALTHASAR, “Die Würde der Frau”, 138.

56. *Ibid.*, 290s. (cursiva mía).

57. BALTHASAR, “Die Würde der Frau”, 138.

Se expresa aquí un punto peculiar en el modo de pensar balthasariano: “se orienta por la comprensión de la realidad «desde Dios»”.⁵⁸

4.1. Relaciones trinitarias y bisexualidad

Bajo el título “positividad del otro” Balthasar afirma que “es absolutamente bueno que exista el otro”, el Totalmente-Otro («der Ganz-Andere»).

“El ideal de una pura unidad sin alteridad [...] no hace justicia a la afirmación cristiana de que Dios es amor. [...] donde Dios es definido como amor, él tiene que ser en sí entrega perfecta de sí mismo, a lo que el amado sólo podrá contestar con un agradecimiento, disponibilidad y entrega igual de perfectas”.⁵⁹

Ahora bien, la autoentrega total del Padre, que el Hijo y el Espíritu co-realizarán respondiendo, significa algo así como una «muerte», una primera «kénosis» radical, una «súper-muerte» («Über-Tod»), que como momento está en todo amor y que entre las creaturas se experimenta como un olvidarse de sí por el amado hasta aquel amor supremo que «da la vida por los amigos». ⁶⁰ “El Padre se despropia por completo de su divinidad y se la transfiere al Hijo; no la «parte» con el Hijo, sino que «comparte» con el Hijo todo lo suyo. [...] En el amor del Padre hay una renuncia absoluta a ser Dios para sí solo, un abandono del ser de Dios...”. En ese proceso se manifiesta la infinita potencia y a la vez la impotencia del Padre que “no sabría ser Dios de otra manera que en esa kénosis intradivina”. ⁶¹ Este gesto del Padre, que él no sólo hace sino que es, engendra al Hijo como el infinitamente Otro. “Y sólo en esta donación de lo propio, que toma en serio la *separación* (el otro tiene que ser él, no yo!), en este sumergirse para que el otro emerja en sí mismo acontece el amor absoluto en el que es garantizada la unidad esencial”. ⁶² En este contexto se sitúan peculiares reflexiones balthasarianas, «el drama originario de Dios»; la más importante: esta «separación» es beatificante y, al mismo tiempo, el eterno presupuesto y superación de todo lo que en el mundo

58. A. MEIS, “El método teológico de Hans Urs von Balthasar. Un estudio aproximativo desde su obra principal”, *Teología y Vida* 30 (1989) 185-206, 205.

59. *Teodramática*. 5, 80, 81 respectivamente.

60. Cf. *Teodramática*. 5, 83.

61. BALTHASAR, *Teodramática*. 4. *La acción*, Madrid, Encuentro, 1995, 300 y 302 respectivamente.

62. *Teodramática*. 5, 83 (cursiva mía).

es división, dolor, etc.⁶³ Si tiene relevancia aquí esta afirmación: “Las personas divinas son unas para otras (en la identidad de su esencia) lo *Totalmente-Otro* en cuanto que en Dios no puede haber ningún concepto abstracto de persona que valga para todas”.⁶⁴

Esta reflexión permite un paso ulterior.

“Donde se describe la divinidad como *actus purus*, lo distintivo de la criatura es su potencialidad. En cambio, donde se pregunta por la *imago trinitatis* en la criatura debe llamar la atención que dentro del suceso trinitario se contraponga una forma de pasividad de una persona a la actividad de otra persona”.⁶⁵

En la vida trinitaria hay una *doble forma de entrega amorosa*: una donante pura-activa y otra recepcionante pasiva-activa y responsiva; ambas formas del mismo valor y recíprocamente supuestas. El Padre como origen sin principio genera desde sí al Hijo en una completa autodonación. El Hijo, que es eterna recepción, al mismo tiempo responde agradecido, activamente, a su Origen. La felicidad del Padre reside en su eterna donación y también en la recepción agradecida, eucarística del Hijo. De ambos, Padre e Hijo, en la teología occidental, en una actividad común, surge el Espíritu Santo, quien tampoco es pura pasividad –aunque no genera otra persona–, sino una forma de autoagradecimiento en la cual la totalidad del amor activo-pasivo adquiere su forma-nosotros («Wirgestalt») y su intercambio esencial representa su forma como puro Don.⁶⁶

Puede decirse, entonces, que hay en el Hijo una potencia pasiva de generación como aptitud para ser generado, un dejar hacer que es tan eterno como el acto generativo, el estar siempre de acuerdo el Hijo con su ser engendrado y del Espíritu con su proceder del Padre y del Hijo, un eterno sí a su propia condición de ser don, “un sí a la kénosis originaria del Padre”.⁶⁷ “Esta «*actio pasiva*» es *condición concomitante* («Mitbedin-

63. Cf. *Teodramática*. 4, 303: “Si se hace esta pregunta ¿existe el dolor en Dios?, la respuesta es la siguiente: en Dios se encuentra el punto de partida de lo que puede convertirse en dolor”, como condición de posibilidad.

64. *Teodramática*. 5, 83 nota 14 (cursiva mía). Cf. esta idea y la acotación referida a la sexualidad en, ID., “Ideas sobre el sacerdocio de las mujeres”, 287: en la Trinidad “las «personas» son tan distintas que no pueden ser clasificadas bajo el nombre genérico de persona, y constituyen precisamente así la una y única naturaleza de Dios. Por eso, se puede decir de lo antropológico: *cuanto más diferentes* son las acuñaciones de varón y mujer en la idéntica naturaleza humana, tanto más perfecta y fértil puede ser la unión en el amor.” (cursiva mía).

65. *Teodramática*. 5, 84.

66. Cf. BALTHASAR, “Die Würde der Frau”, 138.

67. *Teodramática*. 4, 302.

gung») de la «*actio activa*» y comunica a esta última, por su parte, un cierto dejar hacer”.⁶⁸ Es clave aquí, creo, la idea de la *implicación de la actio pasiva en la activa*.⁶⁹ En este sentido, hay que establecerlo claramente, la receptividad en Dios no tiene nada que ver con una deficiencia en el ser, sino más bien como *un aspecto de su perfección*; reside en el corazón mismo del evento trinitario revelado en la encarnación y misión del Hijo.

Desde esta perspectiva, anota Balthasar, es comprensible la posibilidad de diversos dualismos dentro de la creación: acto y potencia, acción y contemplación, las diferencias de sexos. La conclusión provisional es importante para nuestro tema:

“Desde esta vitalidad del amor eterno se ve cómo la potencialidad en la creación puede ser *algo sumamente positivo*. [...] La capacidad de recepción *presupone* una potencia activa para padecer, mientras que la capacidad de acción *presupone* un «espacio» en el que la acción pueda efectuarse”.⁷⁰

La receptividad o potencialidad de la criatura tiene un valor positivo; no es sólo signo de carencia sino reflejo de la realidad de Dios.

La unidad divina de hacer y dejar hacer, aquí analizada, “*se traduce en el plano del mundo en la bisexualidad*”.⁷¹ Balthasar mira la diferenciación y relación entre el varón y la mujer análogamente a las procesiones y relaciones de amor dentro de la Trinidad, sin proyectar en las relaciones trinitarias unívocamente aquella diferenciación; de allí el «súper» masculino y «súper» femenino.⁷²

68. *Teodramática*. 5, 85 (cursiva mía).

69. Cf. *ibid.*, 86: “El recibir y dejar hacer es para el concepto del amor absoluto *tan esencial como* el dar, que *sin el dejar hacer* propio de la recepción –y todo cuanto en el amor forma parte de ello: el deberse y el volver al donante– *no sería en absoluto capaz de dar*. El Hijo coopera en la generación en cuanto se deja engendrar, en cuanto que se muestra dispuesto a ser engendrado. Con ello también en la «*actio activa*» del Padre *hay una pasividad* que es condicionada por la «*actio pasiva*» del Hijo y del Espíritu. Por consiguiente, no hay menor amor en el recibir que en el dar. Tal vez incluso más, porque lo recibido es divino.” (cursiva mía).

70. *Ibid.*, 88 (cursiva mía). Cf. en otro contexto, *Estados de vida*, 251: “...*el puramente pasivo no recibe de verdad*: para poseer, hay que recibir; y cuanto más espiritual es el regalo, tanto más agradecido y gozoso. Con ello, *la recepción de la gracia se transforma de por sí en una acción*, en la acción de aceptar, de recoger, de entender, de llevar a cabo, de transmitir. ¿Quién podría dejar que la gracia actúe en él, admitirla, sin convertirse él mismo en amante– La recepción misma incluye esto en sí”. (cursiva mía).

71. *Teodramática*. 5, 89 (cursiva mía). Cf. BALTHASAR, *Estados de vida*, 169: “La toma de la costilla es para Adán una gracia infinitamente elevada: la gracia de tener derecho a participar en el misterio de la autoentrega del Padre al Hijo, que se despoja de su divinidad para regalarla a su Hijo eternamente consustancial con él. Es la herida del amor que Dios le hace para introducirlo en el misterio del amor divino, que consta de total autoderroche.”

72. *Teodramática*. 5, 89: “En la Trinidad, el Padre, en cuanto generante no originado, aparece principalmente como (súper-)masculino («über-männlich»); el Hijo como el que deja hacer,

Si se presta especial atención al Hijo, el generado y así prototipo de la creatura creada en el tiempo, en él aparece, inseparablemente, tanto la autorrecepción pasiva como el autoagradecimiento consentido-activo, de modo que es

“el arquetipo tanto de lo «femenino» (primariamente) cuanto (inseparable de ello, pero ontológicamente subsiguiente) de lo «masculino». Y ambos en una vinculación que en él imposibilita todo predominio de un sexo sobre el otro. Aquí, en la divinidad arquetípica del Hijo puede, incluso, la mujer tener una cierta primacía”.⁷³

Por tanto, *el arquetipo de ambos sexos reside en el Hijo con igual valor y dignidad, supuesto siempre que el Hijo deja el primer lugar, en el orden de la generación, al Padre, el principio sin principio. Las personas trinitarias tienen la misma dignidad sin que esto signifique poner en cuestión el orden de las procesiones intradivinas, absolutamente no intercambiables, ya que dicho orden o jerarquía constituye lo específico de cada hipóstasis.*⁷⁴ Pero, en tanto el Padre es el origen de la vida trinitaria, lo masculino y lo femenino creados en el Hijo tienen *en el Padre su “posibilidad original”*. “Y si ambos sexos con igual dignidad provienen de él (el Padre) como de su última fuente, sin embargo el Hijo permanece como el prototipo para ambos”.⁷⁵ Es éste un punto clave en la perspectiva balthasariana: no se proyecta la diferenciación sexual creatural en la vida intratrinitaria, sino que, a la inversa, en la revelación del misterio trinitario en el Hijo encarnado –que incluye su relación esponsalicia con la Iglesia– se comprende la naturaleza del varón y de la mujer como imágenes de Dios.

Me permito observar brevemente aquí que esta «traducción» de las relaciones intradivinas, de la alteridad trinitaria, «en el plano del mundo

aparece primero como (súper-) femenino («über-weiblich»), pero luego, como espirante activo junto con el Padre, aparece como (súper-) masculino; el Espíritu aparece como (súper-)femenino. Y en cuanto que el Padre, como se vio, *en su generar y espirar se deja co-determinar siempre a sí mismo por los que proceden de él*, tiene incluso un (súper-)femenino, sin que su primacía de orden se vea afectada por ello. Precisamente lo trinitario en Dios prohíbe proyectar lo mundano-sexual a la divinidad –como sucede en muchas religiones y en las syzygias gnósticas–. Habrá que contentarse con ver la siempre nueva *reciprocidad de hacer y dejar hacer*, que es a su vez una forma de actividad y fertilidad, como *el origen incommensurable* de lo que en el mundo de la vida creada se traduce como forma y posibilitación del amor y de su fertilidad en la sexualidad.” (cursiva mía).

73. BALTHASAR, “Die Würde der Frau”, 139.

74. Cf. *ibid.*, 140; *Teodramática*. 5, 86; “Das marianische Prinzip”, 68.70. Cf. también, *Teológica* 2. *Verdad de Dios*, Madrid, Encuentro 1997, 146.

75. BALTHASAR, “Die Würde der Frau”, 140.

en la bisexualidad» es un «salto» importante. Por una parte, no puede negarse que una forma fundamental de alteridad humana está representada por lo femenino y lo masculino. En este sentido parece inobjetable el intento de aproximar las realidades interpersonales, divinas y humanas. Lo ha hecho Balthasar al momento de «definir» el concepto de persona como relación. Lo reclama la misma idea de «imagen de Dios». Problemática parece la «definición» que se formula de ambos sexos. En cualquier caso, en este contexto aparece claro que lo masculino y lo femenino, básicamente, ya está decidido «antes»; ahora se lo aplica a las personas trinitarias y, a su vez, dicha bisexualidad es iluminada desde lo trinitario, a partir de lo cual “la contraposición del hombre y de la mujer adquiere una nueva dimensión de sentido.” No debe olvidarse que el orden de la creación es el “fundamento para el cumplimiento del orden de la encarnación y de la gracia”.⁷⁶ Desde esta perspectiva parecen determinantes, entonces, para la definición de lo femenino –y lo masculino–, las reflexiones sobre la «naturaleza creada de la mujer»; lo que el autor dice en ese ámbito, «confirmado» luego por la imagen nupcial Cristo-Iglesia –que a su vez encuentra su “prototipo” en la procedencia supralapsaria de Eva a partir de Adán y en la relación infralapsaria de los sexos–.⁷⁷ En este sentido, y en base también a la constatación hecha en el punto primero, puede decirse que Balthasar constituye un paso adelante sobre algunos aspectos de las reflexiones «patriarcales» de la tradición cristiana, pero, no obstante, parece quedar prisionero todavía de un esquema inadecuado.

4.2. Masculinidad del Hijo

A la pregunta *por qué el Hijo encarnado nace como varón*, siendo que por naturaleza él es el generado en la Trinidad, Balthasar responde en este contexto: “claramente porque él representa como enviado del Padre, al interior de la creación, su autoridad original. De cara a la creación y a la Iglesia él no es de ninguna manera primeramente el receptor, sino el generador”,⁷⁸ incluso cuando, para llevar a plenitud su misión, debe «conquistar» la respuesta de la creación y de la Iglesia, así como el Padre en la vida intratrinitaria alcanza la plenitud de su paternidad en el agradeci-

76. *Teodramática*. 3, 313 y 314 respectivamente.

77. Cf. *ibid.*, 326.

78. BALTHASAR, “Die Würde der Frau”, 140. Cf. también, *id.*, “Frauenpriestertum?”, 113.

miento activo-responsorial del Hijo. En otro contexto y con palabras semejantes, Balthasar afirma el carácter intrínseco de la masculinidad de Jesús para la realización de su misión –que es la prolongación y transposición temporal de la procesión eterna y que constituye una unidad con su persona– caracterizada como «representación» (Repräsentation) reveladora, salvífica, simbólica de la «*actio* activa» paterna: “cualquiera que sea el modo como pueda designarse al que procede del Padre, ya en cuanto hombre *tiene a la fuerza que ser varón*, si es que su misión consiste en representar al origen, al Padre, en el mundo”,⁷⁹ a aquel que “como el origen fértil absoluto, no depende de fecundación alguna”.⁸⁰

Pero, como ha sido dicho y se deduce también del análisis de la creación del varón y la mujer, como hombre-Dios, Jesucristo “*es plenamente hombre sólo cuando su condición de varón es complementada mediante una feminidad para su plena fertilidad*”;⁸¹ una feminidad personal (María) y comunitaria (Iglesia). En este contexto temático se insertan también las reflexiones anteriores sobre “la posición cristológica de la mujer”.

5. Iglesia, María y Pedro

La reflexión sobre la condición femenina posee otro ámbito importante en Balthasar. Puede decirse que la Iglesia se inicia con el sí de María, “una misión femenina”,⁸² que resume y plenifica la historia de Israel. Tal aceptación se constituye a partir de una disponibilidad sin reservas a la recepción, en completa libertad, que pone a disposición la fecundidad corpóreo-espiritual de su ser femenino. Su activa fecundidad, que de suyo supera la del varón, es enriquecida e increíblemente sobreelevada de modo que de ella surge no sólo un niño, sino el mismo Hijo de Dios. Esta fecundidad incluye, esencialmente, la alimentación, la educación, la

79. BALTHASAR, *Teodramática*. 3, 264 (cursiva mía).

80. BALTHASAR, “Ideas sobre el sacerdocio de las mujeres”, 289. Esto no significa que Dios Padre sea el arquetipo del varón creado, puesto que éste proviene de la mujer (1 Co 11,12) y, sin ella, de ningún modo puede ser fértil. Por tanto el tratamiento de Dios como Padre no tiene nada que ver con un «patriarcado». Cf. la afirmación de MEUFFELS que explicita el círculo hermenéutico citado al comienzo, *Einbergung des Menschen*, 195: Balthasar asume la concepción trinitaria oriental “que caracteriza al Padre como origen y fuente (...) La decisión de Balthasar sobre el primado de la paternidad en el ámbito de la sexualidad se fundamenta en la previa decisión de una doctrina trinitaria impregnada por la influencia griega.”

81. BALTHASAR, “Ideas sobre el sacerdocio de las mujeres”, 289 (cursiva mía). Cf. *Teodramática*. 3, 311.

82. *Teodramática*. 3, 282.

compañía hasta la cruz («ayuda» con la expresión del Génesis),⁸³ en donde dicha fecundidad se abre a una nueva perspectiva, la “segunda concepción”.⁸⁴ en el discípulo amado, la Iglesia toda.⁸⁵ Desde esta perspectiva y en conexión con las reflexiones anteriores, la fecundidad de la mujer, incluida la de María, que en la concepción es biológicamente “tan activa como la masculina”, por el largo tiempo del embarazo, el nacimiento y todo el proceso de cuidado del niño es, frente a la del varón, “significativamente más activa”.⁸⁶ Más aún: “si hay que hablar de «potencialidad» en María, no se trata de una potencialidad pasiva o material, sino que *su disponibilidad representa el acto supremo de la criatura frente a Dios*”.⁸⁷

Los Doce, por su parte, son elegidos décadas después del sí mariano inicial. Reciben una tarea masculina de conducción y representación al interior de la Iglesia complejivamente femenino-mariana. Una preocupación continua en la reflexión balthasariana es la acentuación de la *distinción* y la *primacía* de la dimensión mariana sobre la dimensión petrino-ministerial. “Pedro es un miembro de la Iglesia mariana” y, en razón de la naturaleza misma de su ministerio, cumple su deber cuando da la vida por otros, lo cual significa que “Pedro debe emprender la vía mariana de “dejar hacer”, activa, atenta y responsable para, como María, averiguar cómo responder a las nuevas demandas (Lc 1,29.34; 2,19.51)”.⁸⁸ En este entrelazamiento, entre las polaridades «mariano-joánica» y «petrina», “radica la dramática interna constitutiva de la Iglesia”.⁸⁹

En este contexto teológico –el misterio trinitario, el paralelo Cristo-Iglesia y la reflexión sobre lo mariano y lo petrino– se inserta la pretenciosa afirmación de Balthasar: “Quizás la Iglesia Católica, *a causa de su propia estructura*, es el último baluarte en la humanidad de una auténtica dignificación de la diferencia de los sexos”.⁹⁰ A juicio del autor, la ofen-

83. Cf. *ibid.*, 287, 299, 311, 314, 315, 318, etc.

84. *Teodramática*. 4, 334.

85. Cf. BALTHASAR, “Frauenpriestertum?”, 112. Cf. *Teodramática*. 3, 323s. Ulterior reflexión sobre este punto en, cf. H. STEINHAUER, *María als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar. Zum marianischen Prinzip seines Denkens*, Innsbruck, Tyrolia Verlag, 2001.

86. BALTHASAR, “Ein Wort zu «Humanae vitae»”, 121. En este texto Balthasar cita un estudio genético que afirma que la estructura fundamental del capital embrional del ser vivo, también el del hombre, sería primeramente femenino, de modo que podría invertirse el axioma escolástico (la mujer como «mas occasionatum») caracterizando al varón como «*femina occasionata*».

87. *Teodramática*. 4, 330 (cursiva mía).

88. BALTHASAR, *El complejo antirromano*, 210.

89. *Teodramática*. 3, 329.

90. BALTHASAR, “Frauenpriestertum?”, 114 (cursiva mía).

siva del feminismo se “encuentra en una situación fatal”, porque contra una civilización impregnada de una técnica «masculina», en la cual no se valora suficientemente la dimensión contemplativo-receptiva sino sólo lo que cuenta y que, por tanto, desconoce el momento femenino esencial de la condición humana, el feminismo representa el esfuerzo contra natura de masculinización de la mujer o de una nivelación de la diferencia de los sexos.⁹¹ Su crítica, incluso, no va dirigida sólo contra la «civilización» actual, sino contra la misma “Iglesia posconciliar”, «ocupada», en permanentes reuniones y discusiones, por cambios de estructura y reformas institucionales; ella “ha perdido en gran medida sus rasgos místicos”; es “más que nunca una Iglesia de varones («Männer-Kirche»)”.⁹²

6. Una evaluación final

Identidad y diferencia constituyen tópicos claves en nuestro tema. “La cuestión de la imagen de la mujer es tan difícil, afirma Lehmann, porque en ella está puesto el problema de la identidad y de la diferencia”.⁹³ En tiempo reciente se debieron reunir ambas dimensiones, las cuales habían sido consideradas antes como casi excluyentes. A. Scola piensa que es más difícil pensar la diferencia. En este sentido y en la perspectiva balthasariana se advierte una *búsqueda inocultable*: por una parte, subrayar la distinción sexual ya que “cuanto más diferentes son las acuñaciones de varón y mujer en la idéntica naturaleza humana, tanto más perfecta y fértil puede ser la unión en el amor”,⁹⁴ por otra, destacar que “la cuestión de la diferencia no es reconducible a un simple problema de roles, sino que exige ser pensada ontológicamente”.⁹⁵

En el marco de las ciencias sociales existen hoy dos maneras, con fronteras fluidas, de entender la identidad: los «esencialistas», que consi-

91. Cf. con más detalle, “¿Qué peso tiene la ininterrumpida tradición?”, 284. En este contexto se explica la tesis balthasariana: los varones deben integrar en su personalidad el elemento femenino y las mujeres el masculino. Cf. “Die Würde der Frau”, 137; “Frauenpriestertum”, 110.

92. “Das marianische Prinzip”, 70.

93. K. LEHMANN, “Das Bild der Frau. Versuch einer anthropologisch-theologischen Standortbestimmung”, *Herder-Korrespondenz* 41 (1987) 479-487, 480.

94. BALTHASAR, “Ideas sobre el sacerdocio de las mujeres”, 287 (cursiva mía).

95. A. SCOLA, “La visione antropologica del rapporto uomo-donna: il significato dell’«unità dei due»”, en G. BLAQUIÈRE Y OTROS, *Dignità e vocazione della donna. Per una lettura della «Mulieris dignitatem»*, Città del Vaticano, Liberia Editrice Vaticana, 1989, 91-103, 96 (cursiva mía).

deran que la identidad deriva de una naturaleza idéntica compartida, y los «construccionistas», que consideran que la identidad es construida artificialmente en la interacción social.⁹⁶ La reflexión balthasariana, por su parte, se situaría nítidamente en el primer campo. Parece cierto que el teólogo suizo no advierte y destaca suficientemente los *límites* y peligros de este acento –que ponen especialmente de relieve los «construccionistas»–; las sospechas que despierta están, a no dudarlo, históricamente justificadas. Una polaridad metafísica de los sexos puede quedar plasmada como una ley fija que deje poco espacio al nivel personal y a la dimensión ética de la relaciones;⁹⁷ la afirmación sobre la diversidad de la mujer fácilmente puede ser comprendida, ahora en formas más sutiles, de modo que implique sujeción o minoridad; tal acento deriva casi insensiblemente en una falta de atención a las relaciones histórico-concretas, incluso conflictivas, entre hombres y mujeres, etc.⁹⁸ La «naturaleza» es, más bien, mucho más plástica y capaz de ser modelada de lo que a menudo se había afirmado. El espacio de posibilidades de construcción de figuras y modelos es mucho más amplio de lo que pudo advertirse tradicionalmente. De allí que la división social de los sexos tenga para muchos una gran dosis de arbitrariedad. No existe una «naturaleza» sin crecimiento histórico en una cultura particular, tampoco vida orgánica sin organización social, ni ser o esencia sino en una situación determinada. Cuando se atiende a esta afirmación antropológica fundamental se advierte que no puede existir una antítesis abstracta entre una consideración científico-social y otra biológica. Como afirma Lehmann, la fórmula de H. Meyer, «estilización social de disposiciones genéticas» parece una expresión adecuada al estado de la investigación actual. Dicha fórmula deja abierta, conscientemente, la determinación más precisa de las relaciones entre los influjos de los factores hormonal-genéticos y aquellos provenientes de ambientes condicionados cultural y socialmente.⁹⁹ “Sin estos dos elementos no es posi-

96. Cf. C. LOMNITZ, “Identidad”, en C. ALTAMIRANO (ed.), *Términos críticos de sociología de la cultura*, Buenos Aires, Paidós, 2002, 129-134.

97. Me parece significativa la crítica del teólogo balthasariano, P. HENRICI, tanto al concepto de «complementariedad» como al de «polaridad»; ambos comprometen la autonomía del sujeto y, en este último caso además, conduce a distinguir entre un polo primario y otro secundario. Cf. “Meta-Anthropologie der Geschlechter. Philosophische Überlegungen zur Zweigeschlechtlichkeit des Menschen”, *Communio* 35 (2006) 319-327, 323.

98. Cf. K. LEHMANN, “Mann und Frau als Problem der theologischen Anthropologie. Systematische Erwägungen”, en TH. SCHNEIDER (ed.), *Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie*, Freiburg i.Br., Herder, 1989, 53-72, 67.

99. Cf. LEHMANN, “Das Bild der Frau”, 483.

ble la comprensión del hombre.” Y en una expresión que considero muy significativa si se tienen presentes las profundas limitaciones de la tradición cristiana sobre este punto, añade Lehmann: “En cualquier caso se obra bien si se extiende el radio de transformabilidad de lo «natural» tan lejos cuanto sea posible”.¹⁰⁰

En este marco quisiera ahora poner de relieve otras limitaciones que advierto en la reflexión balthasariana. Ante todo, es de lamentar que, en el contexto temático del punto anterior, Balthasar, a diferencia de otros autores,¹⁰¹ no introduzca distinciones a la hora de juzgar el *complejo y variado movimiento feminista* y que, por el contrario, concentre una serie de consideraciones negativas sin matices.¹⁰² Constituye, quizás, una constante en Balthasar: más que tender puentes y subrayar puntos en común, el autor destaca la «originalidad» y la diferencia esencial del cristianismo frente al Antiguo Testamento, a otras religiones o cosmovisiones seculares. Su acento no recae, precisamente, en la integración.¹⁰³ Esto puede verificarse también, nítidamente, en esta temática. Por otra parte, no debería dejar de advertirse que este complejo y variado movimiento está motivado, a menudo, por una legítima búsqueda de justicia y liberación. Tampoco advierto que el autor preste atención a las *reflexiones teológicas* hechas desde la perspectiva del feminismo que, como M. Eckholt recuerda, “no puede considerarse simplemente como la emergencia de una nueva disciplina teológica sino como el resultado de una transformación que se está produciendo tanto en la teología como en las demás ciencias”.¹⁰⁴

No se encuentra en el teólogo suizo, en sus largas páginas dedicadas a la mujer, una explícita conciencia de uno de los «hallazgos» claves en la reflexión del feminismo contemporáneo: la conceptualización de la *noción de «género»*. Es sabido que, mediante dicha conceptualización teórica y política, el concepto de género llegó a ser “el operador estratégico” para un doble propósito: mostrar que las identificaciones sexuales no se

100. LEHMANN, “Mann und Frau als Problem der theologischen Anthropologie”, 65 y 63 respectivamente.

101. Cf. por ej., B. FORTE, *María, la mujer ícono del misterio*, Salamanca, Sígueme, 1993, 25ss.

102. Cf. “Frauenpriestertum?”, 109-111; “¿Qué peso tiene la ininterrumpida tradición?”, 281, 284.

103. Cf. por ej., BALTHASAR, *Epílogo*, 15ss.

104. “La perspectiva de género en la teología”, *Erasmus*, 3,1 (2001) 3-18, 4.

reducen a las propiedades anatómicas o biológicas –con sus consiguientes roles socialmente programados–, sino que deben entenderse como un producto socio-cultural, aprendido, reproducido, institucionalizado y transmitido de generación en generación y, segundo, cuestionar la naturalización de lo femenino en una esencia sexual o en la representación universal de la Mujer que lo sujeta a un contenido de identidad homogéneo e invariable, para insistir, en cambio, en los múltiples procesos sociales y en las mediaciones culturales que se entrecruzan en la relación entre categoría sexual e identidad de género. En este sentido, la eficacia de este concepto, «género», radica en que visibiliza teóricamente y problematiza el corte entre naturaleza –cuerpo sexuado– y cultura –construcción social de la diferencia sexual– convirtiendo esta separación en un área de discusión conceptual y de transformación política.¹⁰⁵ Desde esta perspectiva, la identidad deja de ser un conjunto cerrado y fijo de atributos predeterminados “para volverse una práctica articuladora: un proceso de subjetividad que se deshace y rehace mediante identificaciones tácticas con diferentes «posiciones de sujeto» móviles y cambiantes”.¹⁰⁶ En este punto advierto que, a diferencia de Balthasar, las expresiones de K. Lehmann citadas más arriba reflejan, desde la teología sistemática, *una mayor apertura a estas perspectivas y una mayor conciencia del problema*.¹⁰⁷ Tengo la impresión que el teólogo suizo no escapa a la advertencia de Lehmann: existe siempre el peligro que, en estas construcciones de modelos fundamentales, se consolide una polaridad a base de principios abstractos que opaquen la complejidad de la vida. La falta de atención a los aportes de las ciencias humanas, la ausencia de consideración de la clase social, del lugar geográfico, de la condición étnica y racial, de las situaciones y experiencias vitales singulares, es sintomática en este tipo de pensamiento.

CARLOS SCHICKENDANTZ

21.05.07 / 30.07.07

105. Cf. N. RICHARD, “Género”, en C. ALTAMIRANO, *Términos críticos de sociología de la cultura*, 95-101. Cf. también, V. R. AZCUY, “Teología ante el reto del género. La cuestión y el debate antropológico”, *Proyecto* 45 (2004) 9-37.

106. N. RICHARD, “Género”, 100. Es verdad que el mismo concepto de género está sufriendo transformaciones y críticas profundas y que en torno a él se desarrolla una pluralidad de posiciones teóricas.

107. Cf. también, K. LEHMANN, “Teología y cuestiones de género”, en C. SCHICKENDANTZ, *Mujeres, identidad y ciudadanía*, 211-236.

LAS CIENCIAS NATURALES EN LA ELABORACIÓN DE LA TEOLOGÍA

Algunas propuestas actuales

RESUMEN

La consolidación del tema “ciencia y religión” en un sector del mundo académico ha permitido que la teología pueda descansar en parte de su esfuerzo apologético y dedicarse a la tarea intra-teológica de incorporación de las ciencias naturales dentro de su mismo discurso. La integración de las ciencias humanas en la teología ha sido más simple puesto que la teología trabaja básicamente con textos e interpretaciones históricas y literarias. Las ciencias naturales ofrecen dificultades originadas en métodos extraños a los teológicos y contenidos que sólo de un modo indirecto coinciden con los de la teología. En el presente artículo se analizan algunas propuestas de integración de métodos y contenidos científicos en la elaboración de temáticas de teología sistemática. Los autores seleccionados son sólo un indicador de un creciente interés en encontrar caminos metodológicos conducentes a que la teología pueda pensar sus temáticas con los contenidos y lenguajes que las ciencias ya han introducido en el modo de pensar el mundo.

Palabras clave: ciencias, ciencia y fe, religión, teología.

ABSTRACT

The consolidation of the “Science and Religion” topic in the academic world has allowed theology to concentrate in the intra-theological work of incorporating natural sciences into its discourse. The integration of human sciences in theology has been easier than that of natural sciences because theology usually works with historic and literary texts. Difficulties caused by natural sciences are due to their methods: they are strange to theological ones and to their contents which indirectly coincide with the systematic theological methods. This article analyzes some integration proposals concerning scientific methods and contents in the elaboration of systematic theology

subjects. The selected authors are indicators of the growing interest to find methodological ways leading theology to think its subject matters with the contents and language that sciences have already introduced.

Key Words: sciences, science and faith, religion, theology.

La temática sobre “ciencia y religión” constituye un tópico nuevo, instalado tanto en ámbitos académicos como mediáticos, que parece salir al paso de la idea instalada en el inconsciente colectivo cultural acerca del inexorable antagonismo entre ambos fenómenos. El caso Galileo parecía haberse instalado como un hecho insalvable en la memoria colectiva, como si no hubiese habido sino sólo vínculos conflictivos entre estos mundos extraños entre sí, de lo que el caso del matemático de Pisa es ejemplo paradigmático y definitivo. Sin embargo, el reciente y creciente interés por parte de científicos, filósofos y pensadores religiosos sobre las relaciones entre las ciencias y las religiones parece reflejar un nuevo momento para las mismas.¹

Dentro de este panorama ha cobrado interés el tema más acotado de la relación “ciencia-teología”. Me interesa destacar en este artículo algunos casos de introducción del discurso de las ciencias al interior del discurso teológico. Se trata de una incorporación de conclusiones y metodologías de las ciencias naturales al interior del mismo quehacer teológico. He seleccionado cuatro teólogos que ensayan esta incorporación en modo diverso. Dos de ellos pertenecen a lo que se ha dado en llamar “teólogos-científicos” –especializados en alguna rama de las ciencias y en teología–, mientras que los otros dos son teólogos sistemáticos que intentan trasvasar las problemáticas abiertas por las ciencias naturales a las disciplinas específicas de la teología.²

1. Una *teología global*: Arthur Peacocke

1.1. El tema *teología como ciencia* adquiere una actualización interesante proveniente de aquellos que intentan una integración del pensa-

1. Para una introducción a esta nueva situación, cf. L. FLORIO, “La teología argentina en la era de las ciencias”, *Nuevo Mundo* (2007) en prensa; IBIDEM, “Ciencia y Religión. ¿Un diálogo reiniciado?”, *Criterio* 2331 (2007) 572-576; IB., “Las Ciencias en la Teología”, *REVER*, Revista de Estudos da Religião, Año 7 – (2007), http://www.pucsp.br/rever/rv1_2007/t_florio.htm.

2. Agradezco al Lic. Daniel Blanco la lectura crítica del presente artículo.

miento científico más experimental en el quehacer teológico. Es el caso, sobre todo, de aquellos autodenominados *teólogos científicos*, es decir, intelectuales provenientes inicialmente del mundo de las ciencias que se han capacitado –posterior o simultáneamente– en ambas esferas del saber. En este contexto, resultan muy interesantes las propuestas formuladas por el físico y teólogo anglicano Arthur Peacocke.

Su *Theology in the age of the science*³ puede ser considerada una teología fundamental elaborada desde la racionalidad científica, aunque incluyendo elementos filosóficos, en la que se procura llegar a una comprensión de lo natural y de lo divino con las categorías construidas desde las ciencias naturales. La teología siempre ha incluido, además de una idea de Dios, una imagen del mundo.⁴ Esto se da muy claramente en la teología cristiana, puesto que para el cristianismo, el mundo tiene una enorme relevancia teológica.⁵

Peacocke intenta en esta obra fundamentar un diálogo con la fe *desde la estructura de pensamiento científico*. La obra consta de tres partes: I. Ser y devenir naturales. II. Ser y devenir divinos. III. Ser y devenir humanos. En esta última parte, el A. introduce la cuestión de Jesús de Nazareth. Sólo para mencionar alguno de los tratamientos formulados por Peacocke, se puede hacer referencia a la cuestión de la interacción de Dios con el mundo. Es un viejo tema, pero que la teología y filosofía anglosajona recientes proponen desde los datos presentados por disciplinas como la física, astrofísica, biología, etc. Como lo pone de manifiesto un subtítulo de la Parte II (“¿Cómo Dios puede interactuar con el mundo desde la perspectiva de la ciencia?”), hay un intento por reformular las cuestiones de la creación y conservación del mundo, así como el de la misma revelación, bajo terminologías tales como: *predictibilidad* (o *impredictibilidad*), *finalización abierta*, *flexibilidad*, etc. Sin la posibilidad

3. *Theology in the age of the science. Being and Becoming-Natural, Divine and Human*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.

4. Peacocke señala que, a pesar de intentos de restricción de la teología a un campo de acción exclusivamente centrado en Dios, el quehacer teológico siempre ha propuesto una determinada visión del mundo (“...the history of the theology shows that its development is intimately related to the understanding of the natural, including the human, world that has prevailed at different periods”: *Theology for a Scientific Age*, Augsburg Fortress Publishers, 1993, 21).

5. El cristianismo “...takes with utmost seriousness the reality and nature of the natural world, both because of its doctrine of creation, which is basically shares with Judaism and Islam, but more particularly because of its belief that the creator God was present in and was manifested through an historical human person, himself part of nature and human history”. Por esta razón, para el cristianismo, el mundo natural tiene una “immense theological significance” (*op. cit.*, 27).

de analizar aquí estos conceptos, baste mencionar la aparición de una manera de pensar que exige reconsiderar la terminología clásica de providencia, concurso, etc.

1.2. *Paths From Science Towards God. The End of all our Exploring*⁶ es una obra más reciente, sintética y que presenta un pensamiento más maduro del autor. Allí intenta ampliar el concepto de teología, y propone los *Razonamientos para la mejor explicación (Inferences to the best explanation) (IBE)*,⁷ una combinación de inducción y deducción que parece estar en la base de la supervivencia vital del hombre, como la racionalidad que ha de integrarse a la experiencia de la revelación para constituir la teología.

Si la teología quiere encontrarse con los estándares de las ciencias de hoy en día, utilizando *IBE* y no remitiéndose a los argumentos de autoridad o a nociones establecidas *a priori*, debería tener en cuenta:

- **S** las realidades del mundo y de la humanidad descubiertas por las ciencias (*Sciences, S*);
- **CRE** la herencia común judía y cristiana de la llamada *experiencia reveladora clásica (Classical Revelatory Experience)*;
- **WR** la percepción y tradiciones de otras religiones del mundo (*World Religions*).

El científico y teólogo inglés agrega que si practicamos una integración de todos estos conocimientos nos enfrentaremos con la necesidad imperiosa de revisar radicalmente las nociones pasadas a fin de presentar aquello que los cristianos del futuro podrán sostener como realidades creíbles, defendibles y razonables.

Peacocke señala que históricamente hemos tenido las siguientes combinaciones de datos:

- **CRE** —> **T**, donde **T** representa la *Teología cristiana (Christian Theology)*.

6. *Paths From Science Towards God. God. The End of all our Exploring*, Oxford, Oneworld, 2001.

7. *Op. cit.*, 32-33.

Pero se podría proseguir de este modo:

- **S + CRE à RT**, donde **RT** representa una radical *Teología revisada (Revised Theology)*, la cual no convivirá en modo totalmente cómodo con la Teología, **T**, promulgada por muchas iglesias en la mayoría de los púlpitos.

Eventualmente, añade, necesitaremos:

- **S + CRE + WR**, donde **GT** representa una *Teología global (Global Theology)*.

Peacocke señala que el desarrollo del *IBE*, en el diálogo entre la comprensión científica del mundo y la interrogación teológica por el sentido como es representado en *RT*, será muy diferente a la *teología natural* que fue el preludio clásico a la *teología revelada*, basada en el *CRE*, y sobre la cual fue injertada. La teología natural clásica pretendía deducir la existencia y los atributos de Dios desde los fenómenos naturales. Tales conexiones deductivas hoy suenan huecas. El proceso de vincular nuestros conocimientos sobre la naturaleza a la empresa teológica ha de ser matizado más sutilmente. Nosotros podemos únicamente inferir hacia la explicación mejor y ningún reclamo puede ser hecho por una prueba lógica en este proceso —como se reclamaba en las clásicas *Cinco vías* de la prueba de la existencia de Dios—. Esta no-disponibilidad de pruebas fuertes se aplica incluso a las ciencias naturales —o a la historia, para esa materia—, en los que *IBE* es el procedimiento dominante. Prueba en el sentido duro de la palabra es posible solamente en la lógica y en las matemáticas, las que se deducen de axiomas establecidos. De aquí que este proyecto de investigación no deba confundirse con la antigua *teología natural* ni con una versión resucitada de ella.⁸ Posteriormente, el teólogo inglés sugiere algunos puntos a tener en cuenta para la viabilidad de su propuesta.⁹

El proyecto formulado por Peacocke resulta sumamente interesante, aunque hay que advertir que ofrece dificultades importantes para su implementación. Por lo pronto, habría que discutir acerca del nivel de

8. Cf. *op. cit.*, 33.

9. *Op. cit.*, 34-35. El A. refiere estas sugerencias en parte a: W. DRESS, "Ten Commandments for Quality in Science and Spirituality", *Science and Spirit* 9 (1998) 2-4.

objetividad de las afirmaciones de cada disciplina; también es necesario tener en cuenta las divergencias de contenidos existentes entre las distintas religiones; por último, se precisa de una clarificación del lugar de la razón filosófica en esta GT.¹⁰ En todo caso, el programa de investigación y reflexión abierto por el teólogo inglés apunta a la elaboración de una teología –no sustitutiva de las distintas teologías confesionales– que permita una visión razonable de los temas abiertos por las ciencias y pensados desde los núcleos más decantados de las diversas tradiciones teológicas. A su vez, la propuesta invita a pensar en una reflexión teológica que se haga cargo de los diferentes horizontes de sentido que el ser humano encuentra en su camino: religiones, ciencias humanas y naturales, filosofía, etc.

1.3. En el prólogo de *Paths from Science to God*, el A. introduce el Génesis para el tercer milenio. Se trata de una síntesis teológica narrativa sobre la creación. Su contenido es bíblico, aunque despojado del ropaje estilístico de una narración propia de la época en la cual el registro inspirado fue escrito y revestido de una narratividad científica, basada en las teorías del Big-Bang y de la evolución.

“Estaba Dios. Y Dios era todo-lo-que-había. El amor de Dios fluyó y Dios dijo: *Que Otro sea*. Y que tenga la capacidad de transformarse en lo que pueda ser, haciéndose él mismo –y pueda explorar sus potencialidades.

Y hubo *Otro* en Dios, un campo de energía, energía vibrante –pero no materia, espacio, tiempo o forma. Obedeciendo las leyes dadas y con un intenso surgimiento de energía caliente –un *Big-bang* caliente– este Otro explotó como Universo en un punto hace alrededor de doce millones de años, generándose el espacio.

Vibrantes partículas fundamentales aparecieron, se expandieron y expandieron y se enfriaron formando nubes de gas bañadas en luz radiante. Aún el universo seguía expandiéndose y condensándose en remolinos de materia y luz: mil millones de galaxias.

Hace cinco mil millones de años una estrella de nuestra galaxia, el sol, se rodeó de materia en forma de planetas. Uno de ellos fue nuestra Tierra. En ella, el ensamble de átomos a la temperatura justa hizo posible que se formaran las rocas sólidas y el agua. Los continentes y montañas crecieron y en alguna húmeda grieta o laguna o en lo profundo del mar, hace sólo tres billones de años algunas moléculas se volvieron lo suficientemente grandes y complejas como para hacer copias de ellas mismas y transformarse en las primeras partículas de vida.

10. He desarrollado este tema en el Metanexus Meeting de Philadelphia, 2006: “Points to establish the epistemological criteria to build a global university”, <http://www.metanexus.net/conference2005/pdf/florio.pdf>

La vida se multiplicó en los mares, diversificándose y volviéndose más y más compleja. Hace quinientos millones de años aparecieron criaturas con esqueletos sólidos, los vertebrados. Las algas en el mar y las plantas verdes en la tierra transformaron la atmósfera produciendo oxígeno. Luego, hace trescientos millones de años, ciertos peces aprendieron a reptar fuera del mar y vivir en la costa, respirando ese oxígeno del aire.

Ahora la vida estalla en muchas formas –reptiles, mamíferos (y dinosaurios) sobre la tierra– y reptiles y pájaros en el aire. Durante millones de años los mamíferos desarrollaron cerebros complejos que les permitían aprender. Entre estas, las criaturas que vivían en árboles. De ellas derivan nuestros primeros ancestros, y luego hace sólo cuarenta mil años, aparecieron los primeros hombres y mujeres. Ellos comenzaron a conocerse y a saber lo que estaban haciendo, no eran solamente concientes, sino auto-concientes. Se oyó la primera palabra, la primera risa. Se hicieron pinturas. El primer sentido del más allá, con los primeros signos de esperanza, ya que aquella gente enterraba a sus muertos con rituales. Se oyeron las primeras plegarias a *Aquel-que-todo-lo-es* y que *todo-lo-está-modelando*. Las primeras experiencias de bondad, belleza y verdad, pero también sus opuestos, ya que los seres humanos eran libres”.¹¹

El texto, poéticamente logrado, integra en un relato la narración bíblica –leída de una manera crítica, no literal– con los elementos más o menos consolidados de la visión de la ciencia contemporánea. Se puede objetar el carácter provisorio de algunos de los elementos científicos que lo integran; sin embargo, la tentativa es válida, pues responde tanto a la necesidad de racionalidad de la fe propia de la teología, como también de la índole provisoriosa de cada sistema o elaboración teológica.

2. La utilización de las ciencias por la teología: Giuseppe Tanzella-Nitti

2.1. Tanzella-Nitti –radioastrónomo y teólogo católico– aborda el tema concreto y poco explorado en ámbitos católicos del uso de las ciencias en el discurso teológico.¹² El autor señala, en su introducción, que la teología es un saber *descendente* que intenta iluminar la realidad desde la

11. *Génesis para el tercer milenio*, en: *Paths From Science Towards God*, 2001, 1-2 (traducción: Gabriela Verónica Sureda).

12. G. TANZELLA-NITTI, “Scienze naturali, utilizzo in teologia”, en: G. TANZELLA-NITTI – A. STRUMIA (eds.) *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, Roma, Urbaniana University Press e Città Nuova, 2002, t. II, 1273-1289. El artículo está disponible en: www.disf.org/Voci/107.asp.

Palabra de Dios y que, sin embargo, necesita de un momento *ascendente* en el que desde los conocimientos científicos y filosóficos se va hacia la Revelación divina. La cuestión de la utilización de la ciencia por parte de la teología constituye un paso sucesivo al diálogo entre ciencia y teología, aportándole el desafío no sólo de acrecentar el conocimiento del dato revelado, sino incluso de modificar el ángulo de su comprensión al interior de los horizontes inéditos ampliados por las ciencias y que pueden confrontarla con nuevas problemáticas que la impulsarán a análisis más finos y profundos.¹³

Tradicionalmente, la teología se ha cotejado con la filosofía. La confrontación con las ciencias, ofreciendo características similares con aquella relación, ofrece sin embargo notas originales. Por una parte, la interpretación del dato científico está frecuentemente ligada a perspectivas teórico-filosóficas particulares y, por lo tanto, exigen al teólogo un discernimiento. Por otra parte, muchos resultados de las ciencias tienen una *proximidad* a lo real y una posibilidad de verificación objetiva y universal –en cierto modo única– que las convierten en disciplinas con un valor cognoscitivo particular respecto de otras.

2.2. Bajo el título “Del diálogo a la integración intelectual: algunas premisas epistemológicas”, Tanzella-Nitti desarrolla algunos puntos fundamentales para lograr la integración. Hay varios factores que han permitido que el diálogo entre ciencia y religión sea hoy menos conflictivo que en épocas precedentes, a saber: la superación del mecanicismo determinista y de la pretendida autorreferencialidad de la empresa lógico-matemática, dos paradigmas en los cuales el conocimiento científico había quedado enredado por mucho tiempo, comprometiendo su potencialidad de diálogo con otras fuentes del saber; el reconocimiento de que la empresa científica es una “actividad de la persona”, y por tanto, abierta a los cánones del conocimiento personal; asimismo, se ha tomado conciencia del surgimiento de preguntas filosóficas al interior del análisis de las ciencias, aunque no sean formalizadas ni resueltas al interior del método científico. Desde el punto de vista de la teología, se ha producido la progresiva, aunque lenta, recepción de la visión científica contemporánea sobre el cosmos físico, sobre la vida y sobre la especie humana, como horizonte contextual irrenunciable para una mejor comprensión de la doctrina bíblica sobre la creación y de la misma historia de la salvación.

13. *Op. cit.*, 1273.

2.2.1. Las modalidades de “desarrollo” del diálogo entre teología y ciencias: el terreno de reflexión más natural para esta confrontación es el de la interpretación de lo real. Es precisamente aquí donde surgieron en la historia los conflictos entre lectura científica y lectura religiosa del mundo. Una vez reconocida, gracias a una más correcta hermenéutica, la posibilidad de simultáneas y diversas lecturas de la realidad, se pueden clarificar los errores del pasado y poner las bases para una convivencia en el futuro. Una primera posibilidad de desarrollo del diálogo es pasar de categorías *esencialistas* hacia categorías *personalistas*, conduciendo de este modo el problema epistemológico hacia un terreno más típicamente antropológico. Hay que observar que el mismo pensamiento científico ha ido revalorando factores de conocimiento personal, heurístico, estético, intuitivo, que por mucho tiempo fueron sobreestimados. Esto implicaría la necesidad de reproponer la cuestión de la unidad de la experiencia intelectual del sujeto cognoscente: el objeto en cuestión no sería más, entonces, el diálogo entre teología y saber científico en la interpretación de lo real, sino el de ver cómo los varios saberes contribuyen a la autocomprensión del sujeto y a la determinación de sus elecciones existenciales, incluida la religiosa. Se cumpliría de tal manera el pasaje del asentimiento *nocional* –debido al análisis de la lógica– al asentimiento “real” –debido a la convergencia de los indicios provenientes de todas las fuentes de conocimiento, incluidas aquellas no formalizables en términos cuantitativos– que representaban ya una de las lecciones transmitidas por J. H. Newman en *La gramática del asentimiento* (1870).

Pero existe también una segunda modalidad de desarrollo del diálogo, en el ámbito teológico, al cual se accede cuando se acepta la posibilidad de una recíproca *provocación intelectual*, entendida como oportunidad de someter los propios resultados a la reflexión del otro.¹⁴ La posibilidad de una prudente asunción en la reflexión teológica de los resultados científicos ciertos encuentra su fundamento dogmático en la correspondencia entre la palabra creadora y la palabra que interpreta y dirige la historia, entre el Dios que se manifiesta en las obras de la creación y el Dios que se ha revelado en plenitud en la encarnación de su Verbo.

Evitando todo ingenuo concordismo hay que tomar en serio las consecuencias de la *unidad de la verdad*. En esta tarea, habría que hacer

14. JUAN PABLO II, “Carta al Rev. George V. Coyne” (1.6.1988), en: http://www.upcomillas.es/webcorporativo/Centros/catedras/ctr/Documentos/CARTA_JUANPABLOII.pdf, entr. 2 nov. 2007.

confluir los conocimientos en lo que la teología fundamental llama *desarrollo homogéneo del dogma*. Así, las ciencias naturales podrían ser vistas como fuente positiva de especulación teológica, aclarando que desarrollo de la teología y progreso del dogma no son lo mismo. La exploración de nuevos senderos es tarea de la reflexión teológica, no de las formulaciones dogmáticas, cuyo rol es el de recoger en forma autoritativa y estable los contenidos de fe. Ahora bien, estos conseguirán fórmulas adecuadas y duraderas recogiendo los frutos de la teología.

2.2.2. Dos aclaraciones en la aproximación a las ciencias en vistas a una teología que quiera ver en las ciencias naturales una fuente de reflexión positiva: a. tomar posición respecto del tema de la verdad en las ciencias; b. la disponibilidad para precisar algunos aspectos terminológicos, y eventualmente también para rever algunas categorías teológicas, a la luz de aquellos conocimientos científicos sobre la naturaleza y sobre el hombre cuya interpretación no dependa de paradigmas filosóficos particulares.

Con respecto al punto a., la teología no debería insistir demasiado ni sobre el carácter *falibilista* de la empresa científica ni sobre la supuesta total equivalencia o sobre el continuo cambio de sus paradigmas interpretativos. Si bien se trata de aproximaciones epistemológicas en parte justificadas, una utilización poco pertinente termina desvirtuando el conocimiento científico de sus instancias *veritativas*, confinándola al horizonte de un mero *phainómenon*. El conocimiento científico, del cual la reflexión filosófica constituye como la natural prolongación, participa del orden metafísico. El mundo de la experiencia no representa para las ciencias un recinto cerrado y autorreferencial, sino que es la puerta de acceso al *ser* de las cosas.

Subrayar las instancias veritativas del pensamiento científico y el progreso real de sus conocimientos en un cuadro de referencia epistemológico de tipo realista, facilita el redimensionamiento de lugares comunes tales como por ejemplo que la ciencia se ocupa del *cómo* y no de los *por qué*. La investigación científica responde a precisos *por qué* y, al interior de su objeto formal específico, posee un objeto material *ilimitado*. No sería difícil mostrar que también aquellos límites que la ciencia capta al interior de su método –incompletud, impredecibilidad, necesidad de referencia a causalidades formales o finales, etc.– constituyen más bien *aperturas* hacia niveles de comprensión más altos o hacia objetos formales más generales. En consecuencia, referirían más bien a sus fundamentos que a sus

límites. Entre los lugares comunes que deberían ser abandonados está también aquel que intenta dirimir cuestiones complejas declarando que una cierta afirmación científica no podría entrar en contradicción con la Revelación porque se trata en el fondo sólo de *hipótesis científicas*. En realidad, si se trata de verdaderas argumentaciones científicas, desarrolladas en modo metodológicamente correcto, el teólogo está atento a que ni siquiera como hipótesis puedan entrar en contradicción con la Revelación.

Una segunda cuestión tiene que ver con el uso por parte de la teología de términos que tienen una fuerte connotación cosmológica, tales como *tierra, cielo, vida, muerte, tiempo, espacio, luz*, etc. En la época medieval, el lenguaje teológico y el lenguaje científico utilizaban la misma terminología: hoy no es así, y cuando esto ocurre se produce un contenido equívoco, como sucede por ejemplo con el término *nada*, o con la misma noción de *creación*. El hecho que el lenguaje teológico –analógico, simbólico, poético, doxológico, etc.–, sea necesariamente más rico que el de las ciencias, no exime al teólogo de un cierto rigor terminológico, del cual el mundo de las ciencias es particularmente sensible. La utilización de dos nociones merecería una atención particular: la de *trascendencia* y la de *experiencia*. En el empleo de la primera, crucial para todo el discurso teológico, se debería saber mostrar su conexión con el análisis de las ciencias y con sus relativas aperturas epistemológicas y antropológicas; en el empleo de la segunda, crucial para todo el discurso científico, se debería saber explicar en qué modo la experiencia de las cosas de Dios y la experiencia de las ciencias entrecruzan la esfera del mundo sensible y de la historia.

En términos generales, una aproximación capaz de recoger constructivamente la *provocación* de las ciencias sobre la teología se presenta como una tarea muy exigente:

“Si para declarar la simple compatibilidad entre lectura científica del mundo y lectura ofrecida por la Revelación, el teólogo puede ceder al fácil escape de no tomar o no hacer tomar demasiado en serio los resultados de la ciencia, si quiere en cambio utilizarlos como fuente de reflexión especulativa o de desarrollo dogmático, debe hacer exactamente lo contrario, es decir, tomarlos en serio”.¹⁵

2.3. La utilización de las ciencias naturales en el trabajo teológico: un breve *status quaestionis*.

15. TANZELLA-NITTI, *op. cit.*, 1277.

El A. afirma que el magisterio de la Iglesia católica ha prestado más atención a las ciencias humanas que a las ciencias naturales. La razón ha sido que aquellas tienen un rol de ciencias auxiliares en el estudio de la Sagrada Escritura –historia, filología, etc.–, y que además son de utilidad para conocer la situación histórica y existencial del destinatario del mensaje evangélico –psicología, sociología, antropología, etc.–.¹⁶ Sin embargo, el Concilio Vaticano II ofrece algunas reflexiones de valor y el reciente magisterio de Juan Pablo II ha aportado notables textos. En cuanto a la teología sistemática, salvo contadas excepciones –K. Rahner, W. Panenber, J. L. Ruiz de la Peña, etc.–, la incorporación de datos y conclusiones de las ciencias al interior del discurso teológico ha sido muy limitado. En las últimas décadas se han agregado aquellos que cultivan el diálogo entre ciencia y religión, aunque sus preocupaciones son epistemológicas y no propiamente dogmáticas.¹⁷

2.4. La imagen física del mundo y las posibles implicaciones en la lectura teológica de la Revelación bíblica.

Entre los resultados de las ciencias contemporáneas hay un cierto número que el teólogo no puede ignorar, ya sea porque ofrecen nuevas fuentes de conocimiento para su investigación teológica, ya sea porque pueden sugerir o incluso requerir nuevas interpretaciones de la Sagrada Escritura. Aunque el contenido dogmático y el sentido auténtico del dato revelado no dependen de los resultados de las ciencias, sin embargo, gracias a ellos puede crecer su comprensión y, con ella, la coherencia interna y las implicaciones del depósito de la fe.

2.4.1. Una breve visión de conjunto. Una de las mayores *aperturas de horizontes* proviene de la cosmología física. Tenemos hoy datos suficientes para concluir que el universo físico presenta una marcada dimensión histórico-evolutiva. Éste ha sido sujeto a un lento y enorme desarrollo en el tiempo, partiendo de una fase inicial capaz de *contener*, en condiciones físicas de altísima densidad y temperatura y de dimensiones increíblemente reducidas, toda la materia y la energía hoy existentes. No se excluye que nuestro universo coexista con otras regiones espacio-temporales, totalmente independientes entre ellas y con historias evolutivas diferentes, obligando por ello a más precisas afirmaciones y distinciones

16. Un ejemplo relativamente reciente de esto se puede hallar en el documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (15 de abril de 1993).

17. Cf. TANZELLA-NITTI, *op. cit.*, 1277-1282.

entre una definición física y una filosófica de universo. El horizonte espacio-temporal que hace de fondo a la comprensión del universo en el que vivimos ha sufrido un extraordinario alargamiento, obligando por lo tanto a una consecuente *reubicación* del género humano y de su *habitat* cósmico. Esta reubicación implica un nuevo contexto físico y temporal del cual no se puede hoy prescindir, como no se pudo prescindir, en el pasado, de los nuevos mundos aparecidos a occidente por los descubrimientos geográficos o por la revolución copernicana. El tiempo recorrido entre la formación de los primeros elementos químicos hasta la aparición de la vida sobre la tierra, y del surgir de ésta hasta la hominización, ha sido increíblemente largo, bastante más de lo que se podía imaginar hace sólo un siglo. Las ciencias naturales tienen la capacidad de reconstruir, sin intenciones de principio, los pasos salientes de esta historia y están en grado de predecir algunos de los principales escenarios futuros. También estos últimos están caracterizados por tiempos larguísimo pero no infinitos, tales para señalar que las condiciones adaptadas para hospedar la vida biológica corresponden a oportunas *ventanas* que se han dado a partir de una cierta época y que después de un cierto intervalo de tiempo no se darán más.

Pero los largos espacios y los grandes tiempos integrados han sido estrictamente necesarios para que se dieran las condiciones, los lugares y los tiempos para que la lenta síntesis de los elementos químicos tuviese lugar y fuese posible la formación de escenarios físicos, químicos y nichos biológicos adecuados para hospedar la vida. Conocemos además que existe una *delicada sintonía –fine tuning primigenia–* entre la estructura del universo y las condiciones físicas, químicas y biológicas sobre las cuales la vida –que habría de aparecer muchísimo tiempo después– se hubiese basado. Desde este punto de vista, estamos en grado de afirmar hoy que para la presencia de la vida humana aquí y ahora, las condiciones iniciales del cosmos han sido de tal manera importantes que los innumerables eventos contingentes sucedidos a lo largo de la evolución del universo, no sólo cósmica sino también biológica.

En lo que concierne a las leyes que lo gobiernan, sabemos que el universo físico no está dirigido por leyes siempre formalizables matemáticamente y enteramente predecibles. Eso no es determinístico pero tampoco *indeterminado*: sus componentes elementales poseen propiedades específicas y estables, que manifiestan los caracteres de la identidad y de la universalidad sobre una ancha escala cósmica. Pero junto a las *esencias*, a deter-

minar las propiedades de los componentes elementales del cosmos están sobre todo las relaciones: no existen propiedades totalmente aisladas, porque la parte depende del todo. En el universo existe una cantidad positiva de información, irreductible al soporte de la materia o de la energía que la transporta. Sobre todo el escenario de las leyes de la naturaleza emerge luego como cuestión dominante la del origen de su inteligibilidad y racionalidad, y de su sintonía con los cánones del conocimiento humano. Además, respecto de la estructura cósmica, sabemos que las distinciones entre materia y energía, entre espacio y tiempo, entre materia y vacío deben ser re-leídas con categorías totalmente nuevas: materia y energía se transforman mutuamente; el discurrir del tiempo depende de la curvatura del espacio y por tanto de la materia en él contenida; el vacío físico, una vez que el universo está en el ser y es sede de energías altísimas que podrán a su vez transformarse en enormes cantidades de materia. La naturaleza es realmente capaz para la emergencia y la creatividad: la suya no es una historia de lenta degradación y de progresiva dirección hacia la uniformidad. Si esto puede ser verdadero en una amplísima escala, para una escala baja e intermedia pueden generarse estructuras nuevas siempre más complejas, en las cuales la información se acumula y se acrecienta: la realidad física permanece como algo verdaderamente *abierto* a la novedad de la historia.

La biología, por su parte, nos ha mostrado que el ser humano resume en su propia dimensión corpórea esta larga historia cósmica, pero también planetaria. Al interior de un minúsculo patrimonio genético, en una larguísima medida común con la de las especies animales inferiores, está contenida la información esencial de su futuro desarrollo corpóreo. A cada ser viviente individual le es asignado un determinado código genético comparable a un *programa* en grado de reconstruir, en un modo no reductivo sino informativo, la estructura físico-corpórea y los procesos biológicos de un viviente. Conocemos ahora que las diversas formas de vida sobre nuestro planeta han sufrido lentas transformaciones que han conducido a la aparición de nuevas especies y a la desaparición de otras.¹⁸ Tal itinerario no indica sólo un desarrollo o un crecimiento, sino una verdadera y propia evolución. Diversos factores han contribuido a

18. Tanzella-Nitti adopta una visión más acorde con el planteo de Darwin, para quien la aparición y desaparición de especies es un proceso lento. Este enfoque es hoy mayormente criticada como una reacción excesiva al catastrofismo. Por ejemplo, teorías paleontológicas tales como la del equilibrio puntuado llevan a pensar que la especiación se produce más bien súbitamente y no gradualmente como sospechaba Darwin.

hacerla posible: la adaptación de los vivientes al ambiente en el que se han encontrado, una cierta selección natural, el desarrollo de precisas funciones orgánicas, la presencia de canalizaciones y de coordinaciones interinas que, explicitándose en el tiempo, han conducido a los vivientes progresivamente hacia formas más perfeccionadas y complejas. Entre ellas, la especie *Homo sapiens* representa como su vértice visible. Los tiempos y las fases que han ritmado la aparición del hombre sobre la tierra y el progresivo ascenso de los primeros hombres hacia las conquistas de civilización y de cultura que hoy nosotros conocemos han sido bastante más largos de lo que se pudo pensar hasta hace pocas décadas. Las modernas observaciones astronómicas fuera de nuestra atmósfera nos han revelado además que la presencia de estrellas con planetas en rotación alrededor de ellas es un fenómeno relativamente difundido: no existen observaciones de otras formas de vida, ni siquiera elementales, pero la hipótesis que estas se hayan originado en ambientes similares al nuestro es altamente plausible. La investigación científica es la que puede darnos la idea de que a causa de las dimensiones del universo en el que vivimos, y de los tiempos en juego para poder comunicar a través del espacio, no es posible –ni lo será jamás– tener una información completa de todas las regiones del universo en mérito a la posible presencia de otros seres inteligentes con un origen diverso de aquella del género humano.

2.4.2. Hacia una teología de la ciencia y una renovada teología de la naturaleza. La lista de resultados y de perspectivas apenas esbozada habría podido ser todavía más amplia. Se ha insistido principalmente en los resultados de carácter cosmológico y, en parte menor, sobre aquellos provenientes de la biología o de la antropología; se habrían podido agregar varios otros, de análogo relieve filosófico, en el campo de la física de las altas energías, de la mecánica cuántica, de la química o de la bioquímica, de la zoología o de la fisiología humana. En lo que respecta a las ciencias matemáticas y la lógica, también ellas han sido protagonistas de éxitos bastante significativos; sin embargo, estos han de ser considerados más propios del ámbito de la filosofía que del de las ciencias naturales. Pero el punto en cuestión no es, como se comprende, examinar una inmensa masa de resultados en modo completo: se trata más bien de valorar si tales resultados representan sólo una fuente de *problemas* para la lectura que, a partir de la Revelación, el teólogo hace del mundo –comprendido el hombre– y de sus relaciones con Dios; o, más bien, si lo que las ciencias naturales hoy nos enseñan pueda verdaderamente constituir una fuente

positiva de especulación y de progreso teológico. Un verdadero progreso, por otra parte, es posible cuando, si hay problemas, estos son afrontados y eventualmente resueltos, proponiendo nuevos modos de comprender la Revelación que permiten acrecentar la inteligibilidad por la razón y, con ella, también la credibilidad de la fe en un contexto científico.

Positivamente, bastaría pensar en el horizonte en el cual hoy, precisamente gracias a las ciencias, la teología puede encuadrar mejor lo que significa decir “ser creatura en un mundo creado”. El significado y el relieve de estos términos adquieren hoy un peso y un contexto que antes no tenían; y si esto no acrecienta directamente el contenido dogmático de la noción teológica de creación como acto *ex parte Dei*, lo acrecientan ciertamente en las implicaciones sus otras dos acepciones, como relación y como efecto creado. Siempre al interior de la teología de la creación no es, ciertamente, sin interés pensar el hecho de que las condiciones esenciales de la sintonía entre física y biología, sobre el cual el universo se ha después dirigido, se hayan producido en los instantes iniciales del desarrollo del cosmos, es decir, mucho antes de la sucesiva evolución biológica. Deberían después ser valorizadas las eventuales resonancias cristológicas de una centralidad teleológica, no más geométrica, de la vida y del hombre en el cosmos. Tal vez, hasta la doctrina cristiana de la resurrección de la carne, a la luz de la disolución del cuerpo humano, podría aprovecharse de nuestros conocimientos sobre lo que sea en realidad la información genética. La gran atención dirigida por el pensamiento cristiano a la *teología del cuerpo*, un cuerpo partícipe también él de la imagen de Dios, capaz de revelar la persona y de ser templo del Espíritu Santo, ¿recibiría también nuevas luces del hecho de que tal cuerpo, antes incluso de ser *humano*, encarna una muy larga historia evolutiva, cósmica y biológica? ¿Y cómo serían comprendidos el orden y la armonía de una naturaleza coronada al término de la creación por el ser humano, cuando se considera que en la historia que lo ha precedido han aparecido y desaparecido innumerables especies, no sin una rivalidad recíproca y muchas veces con antagonismos dolorosos? Sobre el plano de la historia de salvación, pues, la comprensión de la relación entre redención objetiva y redención subjetiva podría recibir significativas sugerencias de los muy largos tiempos transcurridos a partir de la aparición de la especie humana sobre la tierra, sobre todo pensando en el hecho de que la enorme mayoría de los seres humanos que han vivido hasta ahora no han entrado en contacto, ni siquiera intencional, con el evento pascual de Cristo. Se trata sólo de pun-

tadas para mostrar el sentido de lo que entendemos; no sólo por la potencialidad que en ellos se contienen, sino también por la necesidad que ellos manifiestan de un trabajo interdisciplinario serio y riguroso.

Entre las cuestiones a resolver aparece, por ejemplo, la importancia de explicar hoy la relación entre primera creación y *nueva creación* con modalidades que no contradigan los conocimientos que tenemos sobre la realidad material, sobre sus escenarios pasados y futuros. La valoración de los elementos de continuidad y discontinuidad presentes en aquella relación, sobre los cuales incluso la Revelación nos instruye, debería ser hecha en base a la perspectiva científica, con consecuentes posibles implicaciones para la escatología, incluso la intermedia. Se trata de *implicaciones* y no necesariamente de *problematizaciones*, por tanto, de exigencias de inteligibilidad para una mejor comprensión dogmática de la Revelación misma. En mérito a la dimensión *física* que la relación continuidad/discontinuidad entre primera y nueva creación ciertamente contiene en sí, deberían pues ser encuadrados algunos elementos ligados al pecado original. Con independencia de las posibles hermenéuticas que subyacen a la narración bíblica –cuya explicación en acuerdo con el contenido esencial del dogma es tarea de los exégetas– si la entrada histórica del pecado, en un mundo ya creado desde hacía tiempo, es presentada con precisas consecuencias no solamente para la naturaleza humana sino también para la del mundo material en su conjunto, entonces la teología debería aclarar si la *discontinuidad* introducida por tales consecuencias tenga o no aspectos observables a nivel científico. En caso afirmativo, una confrontación con las ciencias echaría luz sobre el modo en el que debería ser entendida la muerte humana, sugiriendo por ejemplo la distinción entre cumplimiento de un ciclo biológico y la dramaticidad con la cual el término de la vida física es advertido por una criatura racional y puesta en sospecha la bondad de su Creador. Siempre una confrontación con las ciencias podría también sugerir que el desorden introducido en la naturaleza por el pecado del hombre admitiría interpretaciones que subrayen la dimensión antropológica –desorden en la relación entre el hombre pecador y la naturaleza– sin deber insistir necesariamente sobre una dimensión física intrínseca a la naturaleza misma –desorden en la naturaleza–. De allí derivarían también diversos modos de comprender en qué consiste el *mal físico* y su significado en los planes de Dios. Se podrían finalmente extraer indicaciones sobre el correcto modo de entender la relación entre dimensión histórica y metahistórica del pecado original mismo.

El significado y la lógica de la historia de la salvación –que es la historia de la libertad de Dios y de la libertad del hombre– superan ciertamente todo lo que las ciencias puedan reconstruir acerca del significado de las historias evolutivas del cosmos y de la vida. Y, sin embargo, la historia de la salvación se da, es decir, tiene lugar, en aquellas historias y se entrecruza con ellas. El realismo del misterio de la Encarnación, con el cual el Verbo asumiendo sobre sí la naturaleza humana ha asumido también todas las relaciones con la creación, implica deber tomar en serio tal intersección, explorando hasta el fondo sus consecuencias.

El relieve de todo esto para la teología ha hecho pensar recientemente en la necesidad de desarrollar una *teología de la ciencia*¹⁹ o, también una *teología de la naturaleza*.²⁰ Aun con todos los límites que tales perspectivas teológicas “de genitivo” puedan tener –no acogidas positivamente siempre porque son vistas como fuente de fragmentación–, retenemos que existe hoy material de trabajo más que suficiente para dar vida a reflexiones, ahora necesarias, que se orientan en tal sentido.

3. Una aplicación al tema de la evolución: J. F. Haught

3.1. John F. Haught²¹ parte del hecho de que la evolución es un dato objetivo y que ha encontrado fórmulas explicativas en el darwinismo. En cuanto teólogo, no sólo no halla una contradicción entre evolución y fe, sino que incluso considera que el darwinismo ha sido un magnífico don para la teología. Haught ha realizado una de las incorporaciones más interesantes y orgánicas que se ha hecho del evolucionismo en el terreno católico. De su prolífica obra sobre ciencia y teología y, en particular, sobre evolución y teología,²²

19. Cf. M. HELLER, *Creative Tension: Essays on Science and Religion*, Radnor, PA, Templeton Foundation Press, 2003.

20. Cf. W. PANNENBERG, *Toward a Theology of Nature. Essays on Science and Faith*, Westminster John Knox Press, 1993.

21. John F. Haught, teólogo sistemático católico, Landegger Distinguished Professor of Theology en la Georgetown University de Washington, se ha especializado en temas de ciencia y religión, particularmente de evolución y teología. Haught testificó como experto en el caso *Kitzmiller vs. Dover Area School District*, opinando que el efecto de la política educativa acerca del Intelligent Design (ID) adoptado por el consejo de dirección de la Dover School podría obligar a los profesores de ciencia de la escuela pública a presentar a sus estudiantes en biología información que es esencialmente religiosa y no de naturaleza científica.

22. *God After Darwin. A Theology of Evolution*, Boulder, Westview Press, 2000; *Responses to 101 Questions on God and Evolution*, Mahwah, New Jersey, Paulist Press, 2001; *In search of*

nos detendremos en *Responses to 101 Questions on God and Evolution*. Se trata de un libro netamente divulgativo que reúne de un modo sintético las problemáticas ampliamente debatidas en otras publicaciones.

3.2. Evaluación del hecho científico

Un primer punto de análisis lo constituye la determinación del hecho evolutivo y la teoría que lo interpreta. Para ello, Haught practica una descripción histórica, mostrando cómo se produjo la “heurística” y cómo se desarrolló la interpretación previa y propiamente de Darwin –I. “Darwin’s Revolutionary Idea”, *Questions* I-31–.²³ A temas históricos tales como la figura de Darwin y el impacto de su teoría en su tiempo, especialmente en los medios teológicos, el A. añade cuestiones tales como si la evolución es “meramente una teoría” (n. 8). Aunque sostiene que obviamente se trata de una teoría científica, el punto neurálgico es el saber si se trata de una teoría apoyada por suficientes datos. La respuesta a esta cuestión es afirmativa; aunque, como todas las otras ideas científicas, la teoría evolutiva es siempre sujeto de pruebas y revisión. Desde un punto de vista científico, dicha teoría ha sido ya firmemente establecida puesto que da sentido a un número importante de fenómenos que de otro modo permanecerían ininteligibles. Hay un abundante conjunto de datos que apoyan esta teoría: por ejemplo, los fósiles, la distribución biogeográfica, la anatomía comparativa, la geología, la embriología, los datos radiométricos y ahora el estudio de la programación genética.

En el contexto de la conflictividad con los creacionistas –lectores literalistas del relato del Génesis–, Haught subraya la validez de la interpretación evolucionista que “podrá avanzar en refinamiento en adelante, como todas las teorías científicas, pero es la fuerza de la ciencia, no su debilidad, lo que hace que tales ideas estén abiertas a tal corrección”.²⁴

En una cuestión denominada “¿Cuán confiable son hoy las ideas de Darwin?” (Q. 10), el teólogo norteamericano destaca el rol de la genética que ha fortalecido durante el siglo XX la teoría evolutiva. En la *síntesis*

a God for Evolution: Paul Tillich and Pierre Teilhard de Chardin. American Teilhard Association, 2002; *Deeper Than Darwin: The Prospect for Religion in the Age of Evolution*, Boulder, Westview Press, 2003; *Is Nature Enough?: Meaning and Truth in the Age of Science*, New York, Cambridge University Press, 2006.

23. J. HAUGHT, *Responses to 101 Questions on God and Evolution*, 3-43.

24. *Op. cit.*, 14.

moderna se ha integrado la variación genética que permite comprender el proceso de transmisión de caracteres que en la inicial teoría de Darwin quedaba oscuro.

Haught presupone en la obra una serie de justificaciones epistemológicas acerca de la teoría de la evolución que ha estudiado en otras obras. De todos modos, permite orientarse acerca de los argumentos centrales de la teoría evolutiva que intenta explicar un núcleo de hechos que sin ella permaneciera incomprensible. Obviamente, subraya la perfectibilidad de la teoría, aunque sin perder de vista que el dato de la mutación de especies es prácticamente innegable.

3.3. Consecuencias sobre la teología fundamental y sistemática

Aunque entremezcladas con sus reflexiones epistemológicas, aparecen cuestiones de lo que podríamos llamar teología fundamental: temáticas que impactan en las bases de la comprensión de la Revelación bíblica. Ya en el bloque I aparecen algunas –vgr.: “Si la creación especial no es necesaria para traer nuevas especies a la existencia, ¿no significa esto que la idea de Dios es superflua?”, q. 12; “¿Pudo la vida ser originada por azar?”, q. 16; “¿Cómo puede uno tener un sentido religioso – jerárquico de la realidad sin rechazar una ciencia evolutiva?”, q. 18; etc.–. Sin embargo, las cuestiones de teología fundamental son planteadas más explícitamente en el capítulo II: “Darwin and Theology” (*Questions* 32-49).

Desarrollando el tema del influjo de la teoría de la evolución en el pensamiento católico, Haught señala que éste ha sido marginal: siguiendo la teología sacramental tradicional, los teólogos han puesto el acento más en la acción de Dios que en la naturaleza y en su evolución.²⁵ Afortunadamente, hay cada vez más teólogos que reflexionan sobre los temas de la revelación, la encarnación y la redención “en términos de evolución cósmica y no solamente de existencia humana”.²⁶

En un punto en el que trata el influjo de la teoría evolutiva sobre la teología, el A. señala que es de doble tipo: en primer lugar, sobre la teología natural. En efecto, la visión del conjunto del proceso evolutivo per-

25. Cf. *op. cit.*, 47.

26. *Op. cit.* 48. Continúa: “This in turn allows them to articulate the ecological connections that bond our species with all of the other forms of life in a single *erth community*. They are more grateful to Darwin and his followers for helping us deepen our understanding of our relationship to the natural world and its Creator”.

mite intuir los signos del creador precisamente en el todo de la naturaleza, no simplemente en sus expresiones particulares –como puede ser la perfección de un insecto–. En segundo lugar, también la teología sistemática es impactada por la evolución. Ésta hace pensar que vivimos en un universo inacabado, que la creación está todavía ocurriendo.²⁷ Esto abre perspectivas hacia el futuro que no estaban presentes en la visión estática vigente en épocas anteriores. Por ejemplo, permite extender la esperanza más allá del destino del hombre y pensar que nuestros esfuerzos contribuyen –por minúsculos que parezcan– a colaborar en el proceso de la creación del universo.

La expresión *teología de la evolución* adquiere sentido como un conjunto de reflexiones que intentan explicitar cómo la idea evolutiva impacta sobre la revolucionaria idea de Dios bíblico. La biología evolutiva provoca a la teología para ajustar mejor la imagen bíblicamente basada de Dios como el compasivo y prometedor único que da su vida divina sin reservas al cosmos. “Después de Darwin nosotros podemos pensar todavía a Dios como omnipotentemente efectivo en el mundo, pero necesitamos definir más cuidadosamente qué entendemos por *poder*”. En efecto, el Dios cristiano no es alguien que somete y fuerza a su universo conforme a un plan rígido. Al contrario, Dios quiere que el mundo *llegue a ser él mismo* lo más plenamente posible. Esto significa que al mundo debe serle permitido el espacio y el tiempo para dirigirse hacia su finalidad, experimentando con varias posibilidades.

“Si Dios ama al mundo –subraya Haught– entonces podemos asumir que Dios concede al mundo un cierto grado de libertad para experimentar con un espectro de posibilidades en su gestación”.²⁸

Una teología de la evolución admitirá que la evolución es experimental por naturaleza, y que el cosmos y la vida deben contar con un espacio para una cierta *búsqueda libre*. El hecho de que nosotros vivamos en un universo en expansión es en sí mismo indicativo de que el deseo del Creador es que el mundo tenga un margen para realizar experimentos en una independencia emergente. Un Dios que verdaderamente ama el mundo está íntimamente relacionado con él, pero en un modo que permite al mundo permanecer distinto de Dios. El proceso de la evolución es la historia del universo examinando varios caminos para llegar a ser él mismo.

27. Cf. *op. cit.* 48.

28. *Op. cit.*, 50.

“El poder divino, entonces, se manifiesta como restricción de sí mismo en el amor, como un *dejar ser* que permita al mundo emerger como otro distinto de Dios”.

De una manera puntual, Haught pregunta “cómo cambia la evolución nuestra comprensión de Dios” (Q. 35). Por lo pronto, señala el autor, la perspectiva evolutiva induce a colocar la trascendencia divina no exclusivamente *hacia arriba* sino también *hacia delante*. En cierto modo, no se trata sino de ajustarse más al modelo bíblico acerca de un Dios que ha prometido realidades todavía no cumplimentadas totalmente. Una teología evolutiva piensa a Dios y sus promesas en términos de *futuridad* del ser, más que en términos de una eterna e inmóvil presencia flotando arriba. Con esto se recuperaría la imagen bíblica de Dios, olvidada en ciertas especulaciones teológicas.

En segundo lugar, “la épica de la evolución expande nuestro sentido de Dios haciéndonos tomar conciencia de que el cuidado divino abraza el destino del universo en su conjunto”.²⁹ De aquí surge que el ser humano no puede separar sus aspiraciones privadas de la suerte que corra la creación entera. En tanto las religiones han creído en un universo estático, tal vez han podido mantener una idea de destino individualista para el otro mundo aparte de éste. Este *optimismo de retirada*, como Teilhard de Chardin lo llamó, dominó a Occidente por siglos. La evolución, sin embargo, nos dice que estamos relacionados a un más vasto universo y a una gran historia de la vida en un prolongado proceso de llegar a ser. El nuevo y fresco sentido de *estar-juntos* con el cosmos provee a nuestra esperanza con unos nuevos y más amplios horizontes. La evolución brinda a nuestras vidas un más fuerte sentido de ser incluso partícipes en el progresivo proceso de la historia de una creación cósmica.

Finalmente, sostiene Haught, la evolución agrega un nuevo acento a lo que llamamos gracia divina. La gracia divina nos es dada para un universo “contingente”, uno que no está configurado por una necesidad determinista. En este tipo de mundo, pueden acontecer oportunidades y accidentes. La teología no debería haberse sorprendido sino más bien haber esperado, que el mundo creado estuviese abierto a ese tipo de contingencia y azar que encontramos en la evolución de la vida. Santo Tomás de Aquino mismo argumentó que un universo totalmente dominado por la necesidad no hubiese sido distinto de Dios. El mundo ha de tener electos

29. *Op. cit.*, 50.

de no necesidad o contingencia en orden a ser un mundo como tal. “Sería contrario a la naturaleza de la Providencia y a la perfección del mundo”, decía él, “si nada sucediera por azar”.

Solamente un cosmos independiente podría dialogar o ser verdaderamente íntimo con Dios. Desde este punto de vista, entonces, la épica de la evolución es la historia de la emergente independencia y autonomía de un mundo despertando en la presencia de la gracia de Dios. Y la gracia divina, como enfatizó Karl Rahner, hace al mundo más autónomo, no menos.

“En la presencia de Dios, el universo no se disuelve en la nada o dentro de Dios, sino que llega a ser un mundo distinto de su Creador. La evolución, pues, nos permite sentir más profundamente la primordial convicción bíblica de que Dios es Amor gratuito y liberador”.³⁰

Otro tema de teología sistemática es la cristología. Haught desarrolla algunos puntos de la cuestión de la relación entre Cristo y la evolución, cuyos antecedentes más importantes están en Teilhard de Chardin. El teólogo norteamericano recuerda la cristología cósmica presente en los textos de San Pablo y San Juan, así como en San Ireneo de Lyon y otros teólogos posteriores. Esa audaz extensión de la presencia santificante de Cristo a través del universo fue desafortunadamente olvidada.³¹ La ciencia evolutiva proporciona una ocasión para renovar y expandir esta cristología cósmica. Teilhard de Chardin ha tenido mucho que ver en esta renovación. Como subrayaba el jesuita francés, la evolución es santa: en tanto que el universo continúa creciendo en complejidad y en conciencia, es *cristificado*. Para la fe cristiana, la cristología es inseparable de la cosmología. Cuando pensamos en el Cuerpo de Cristo, no deberíamos pensar solamente en una comunidad humana, sino en el conjunto del universo evolutivo convergiendo en Cristo. Y la Eucaristía nos significa no solamente a Cristo individual, sino al Cristo cuyo cuerpo incluye al cosmos en evolución.

Haught desarrolla en otras secciones –III. *Creationism*; IV. *Darwin and Design*; V. *Divine Providence and Natural Selection*; VI. *Evolution, Suffering and Redemption*; VII. *Teilhard de Chardin and Alfred North Whitehead*– otros temas de carácter teológico. Sin embargo, bastan las re-

30. *Op. cit.*, 51.

31. Hay que agregar al comentario del autor que actualmente se está produciendo un renovado interés sobre la cristología cósmica. Cf. al respecto: J. PAPANICOLAU, *Cristología cósmica*, Buenos Aires, Epifanía, 2006.

ferencias anteriores para dar una idea de un trabajo de incorporación crítico de la teoría evolutiva por parte de la teología sistemática.

4. Una teología de la creación bajo la perspectiva de la evolución: Karl Schmitz-Moorman

Recientemente ha sido traducido al español el importante libro del teólogo alemán –fallecido en 1996– Karl Schmitz-Moorman: *Materia – Leben – Geist. Evolution als Schöpfung Gottes*,³² en colaboración con James F. Salmon, S.J. El título castellano, que sigue al inglés –*Teología de la creación en un mundo en evolución*– matiza y precisa al original que, sin embargo, coloca el acento en la forma fenoménica como se produce la creación continua. De todos modos, el autor quiso situar nítidamente la cuestión, de tal manera que la dimensión científica –hecho evolutivo o teoría evolutiva– determine esencialmente la dimensión teológica (creación): la creación es evolutiva y la evolución es creación. Se podría decir que un *locus theologicum alienum* –la razón científica– afecta enteramente a un dato adquirido por un lugar teológico fundante –la Palabra revelada–.

Su autor reúne la extraña condición de, aun siendo alemán, ser un profundo conocedor de la obra de Teilhard de Chardin,³³ de la cual tradujo en parte al alemán. A diferencia de otros teólogos de lengua alemana que o se opusieron a toda perspectiva evolutiva en teología –tal el caso de Hans Urs von Balthasar– o la asumieron pero en su propio cuadro mental –tal es el caso de Karl Rahner, quien prefirió prácticamente no mencionar a Teilhard–, Schmitz-Moorman trabajó en contacto con las intuiciones teilhardianas que le sirvieron de impulso para la apertura hacia la creciente oleada evolucionista, proveniente sobre todo de los medios angloparlantes.³⁴

32. Matthias-Grünwald-Verlag Mainz, 1997. Edición ampliada en inglés: *Theology of Creation in an Evolutionary World*, The Pilgrim Press, 1997, de la cual fue traducida la versión española: *La teología de la creación en un mundo en evolución*, Villatuerta, Verbo Divino, 2005. Citamos de la versión castellana.

33. En realidad, su perspectiva es radicalmente teilhardiana. “A pesar de que en este libro rara vez se cita a Teilhard, sus ideas están presentes del principio al fin” (SCHMITZ-MOORMAN, op. cit., 11).

34. El otro teólogo alemán de relieve del siglo XX que incorporó, aunque tardíamente, el pensamiento evolucionista es Jürgen Moltmann.

Tal como su título inglés y castellano señalan, el autor ha buscado desarrollar la clásica teología de la creación en una perspectiva evolutiva. Señala en la introducción:

“Si en la interpretación científica común de este mundo hay un punto que se acepta de forma generalizada es el hecho de que este universo, considerado como un todo, se encuentra en proceso de evolución. Los cristianos percibimos este mismo universo como la creación de Dios. Siguiendo la inspiración de Pierre Teilhard de Chardin, daremos por sentado el hecho de la evolución”.³⁵

En la nota al pie de página aclara que esto no implica que se acepte ninguna teoría de la evolución es especial: “conviene distinguir entre el hecho y las teorías para explicar el hecho”.³⁶

El objetivo del libro es el de “presentar una visión teológica de la creación dentro de este mundo en evolución”. Algo optimistamente, el autor señala que el debate sobre creación o evolución ha desaparecido y que ahora “el cometido de la teología es interpretar como creación el universo evolutivo”. Explícitamente señala que en este texto “aceptamos el hecho de la evolución como la forma en que se da la creación”.³⁷

Schmitz-Moorman cuestiona el influjo de los científicos que ensayan planteos teológicos sin recurrir a la teología de profesión. Se trataría de un fenómeno creciente pero sin repercusiones serias sobre la teología, precisamente por su falta de rigurosidad metodológica. De todos modos, no deja de ser positivo que los científicos, después de siglos de alejamientos, se interesen por los temas religiosos. También ha habido un alejamiento de los teólogos de los senderos abiertos por la ciencia en la comprensión del mundo. En efecto, en los manuales de teología, desde mediados del siglo XIX, se enseñaba el origen del universo como si no se hubiese descubierto nada nuevo. Actualmente, subraya Schmitz-Moorman, para muchos teólogos los datos científicos son de poca relevancia. Si se aproximan al problema de la ciencia y la teología, lo hacen a partir de la epistemología. Se encuentran “relativamente pocos teólogos que aborden cuestiones acerca de los datos científicos en las que éstos se consideren relevantes para la teología...”.³⁸

35. *Op. cit.*, 11.

36. *Op. cit.*, cita 1, 11.

37. *Op. cit.*, 11.

38. *Op. cit.*, 13.

El autor enfatiza que la fe en el Creador obliga al teólogo a observar detenidamente la creación. Y, para entender este mundo, hay que recurrir a los científicos que lo exploran, "...ya que los teólogos no poseen una especial inspiración acerca de la realidad concreta del universo. La desastrosa condena de la cosmovisión copernicana por parte de los teólogos hizo que esto resultase más evidente".³⁹ Es interesante que el autor señale que se servirá de datos científicos, siguiendo la tradición escolástica medieval que exigía estudios de la ciencia como condición para estudiar teología.

En el prólogo, el autor anticipa su metodología en base a la estructura que dará a su obra. En el primer capítulo del libro se dedica a observar la historia de la creación a fin de buscar en ella las intenciones del Creador. Subraya entonces que la evolución ha traído una inevitable relatividad en cuanto a las verdades percibidas, incluso los dogmas. En el capítulo segundo, se describe una historia del universo, modificando la idea tradicional de un lugar originario perfecto que más tarde se deterioró mediante el pecado, versión contrastada por las ciencias. En lugar de ello, se parte del hombre como lugar explicativo del sentido del universo. En el tercer capítulo, se analiza la relevancia de la conciencia en la interpretación de una creación en evolución. En el cuarto, se aborda el tema de la información, como una característica general del proceso que confiere sentido al conjunto del mismo. En el quinto, se parte de la experiencia humana de la libertad y se remonta a sus inicios para seguir su evolución. Schmitz-Moorman formula aquí una aclaración significativa:

"Esperamos que en el futuro, cuando teólogos y cristianos estén mejor informados sobre el universo tal como lo estaban los cristianos cultos del siglo XIII, se podrá dar por supuesto el conocimiento científico de este tipo. Pero en la actualidad parece una necesidad inevitable insistir en una enorme base de datos en beneficio de la discusión".⁴⁰

En el sexto capítulo, el autor anticipa que desarrollará una reflexión teológica, a partir de la idea de una *creatio appellata* y desembocando en una teología trinitaria.

Sólo para tener una idea de la manera como el autor postula la introducción de las ciencias en el quehacer teológico, basta mencionar que el

39. *Op. cit.*, 14.

40. *Op. cit.*, 16.

primer capítulo –denominado justamente: "La teología de la creación como tarea permanente"– señala que la teología actual se ha transformado en una lectura bíblica con el método histórico crítico. De este modo, no interesa al grueso de la gente, por la sencilla razón de que existe una tendencia a disminución de población tradicionalmente cristiana, lo cual implica poco interés por la teología. Ahora bien, la teología "...es el esfuerzo por comprender la revelación de Dios en el contexto del mundo en el que vivimos. Sin un conocimiento acerca del mundo, tal como se ha establecido mediante la filosofía y sus descendientes como son las ciencias, nos enfrentamos a la imposibilidad de entender aquello que creemos como algo relacionado con nuestra vida concreta en este mundo".⁴¹ Esto se ve claro cuando profesamos a Dios creador de todo cuanto existe en el mundo. Una teología que no integre las ciencias en su elaboración será incapaz de expresar la fe en Dios creador al hombre actual, determinado por el conocimiento en la comprensión de este universo.

5. Conclusiones

El recorrido que hemos hecho ha intentado mostrar, básicamente, la importancia creciente de la utilización crítica de las ciencias naturales en el discurso teológico sistemático cristiano. Hemos hecho referencia a los trabajos de dos *teólogos científicos*, uno anglicano (Peacocke) y otro católico (Tanzella-Nitti) y dos teólogos sistemáticos católicos empeñados particularmente en la incorporación de lo nuclear de la teoría evolutiva en la reflexión teológica (Haught y Schmitz-Moorman). Con diferentes matices, proporcionan una idea de un trabajo arduo pero necesario que la teología debe realizar *puertas adentro* a fin de poder dialogar seriamente con los nuevos horizontes abiertos por las ciencias.

Es evidente la necesidad de encuadrar en un marco epistemológico renovado este tipo de reflexiones teológicas que, de otro modo, corren el riesgo de transformarse en propuestas anárquicas. Sin una cierta consideración del ámbito epistemológico de la teología y el lugar que se ha de dar a la ciencia –con sus metodologías, teorías e hipótesis– dentro del quehacer teológico, se hace casi imposible una utilización razonable de ésta por la teología. El aporte de Tanzella-Nitti parece muy valioso en este senti-

41. *Op. cit.*, 24.

do. El de Peacocke, por su parte, resulta interesante en un marco ecuménico e interreligioso. La propuesta concreta de Haught puede ser considerada como un modelo de aplicación de una teoría científica a los diversos temas de la teología sistemática. Algo similar sucede con Schmitz-Moorman, aunque su pretensión es más amplia que la del teólogo norteamericano, pues pretende pensar la teología de la creación totalmente en clave evolutiva.

Por último, se deja notar en todos estos autores una distancia hermenéutica notable con gran parte de la teología escolar que no ha hecho el esfuerzo de comprensión del mundo científico. Las dificultades que se pueden detectar son múltiples y complejas, ligadas fundamentalmente a una formación más humanística y textual que científica por parte de los teólogos o pastores de las diversas comunidades. Probablemente haya que instalar más en los planes de estudios el tópico “ciencia y religión” como temática previa, ligada a cuestiones de teología fundamental, a fin de generar un interés por las ciencias.

LUCIO FLORIO
20.06.07 / 30.07.07

HACIA UNA TEOLOGÍA DEL CAMBIO DE ÉPOCA: POLÍCROMA, TRANSDISCIPLINAR, CON IMPOSTACIÓN PASTORAL, DESDE ARGENTINA

RESUMEN

En este artículo se ofrece una fundamentación, contextualizada en la reflexión argentina reciente, para el desarrollo de un estilo teológico apto para el momento cultural actual, marcado por el cambio de época. En la primera parte, explicita las características paradójicas de este tipo de teología desarrollando lo que llama ‘método teológico transdisciplinar’ y sus contenidos y dinanismos fundamentales. En la segunda parte realiza, a modo de ejemplo práctico, una lectura teológica concatenada de canciones de J. M. Serrat, del *Romance por la muerte de Juan Lavalle* de E. Sabato y E. Falú, y del musical *Drácula* de Cibrián y Malher. Concluye con algunas sugerencias propositivas y recapituladoras.

Palabras clave: cambio de época, teología argentina, método teológico, lenguajes teológicos.

ABSTRACT

In this article the Author offers a contextual foundation in order to a theological style which is able to dialogue with the actual cultural realm and its periodic change. In the first part, he explains the paradoxical marks of this type of theology by developing what he calls ‘transdisciplinary theological method’ and its fundamental dynamics and contents. In the second part, he displays a theological lecture of J. M. Serrat’s songs, the E. Sabato and E. Falú’s *Romance por la muerte de Juan Lavalle* and Cibrián y Malher’s musical. Finally, he concludes with some proposals and synthetic notes.

Key Words: cultural change, Argentine theology, theological method, theological languages.

Quisiera ofrecer una fundamentación científica y seriamente contextualizada en la reflexión argentina reciente, para el desarrollo de un estilo teológico que visualizo como muy apto para el momento cultural por el que vamos transitando, notoriamente marcado por lo que se ha denominado ‘cambio de época’,¹ y urgido –también entre nosotros– por el desafío de una ‘nueva evangelización’ (cf. *NMA* 1). Porque las transformaciones socio-culturales con características inéditas por las que atravesamos (cf. *DA* 33-59; *NMA* 24) también afectan evidentemente el modo de hacer teología. Si esto no se tuviese en cuenta, muy pronto la fe correría el riesgo de tornarse insignificante por falta de inculturación. Y si así ocurriese, la mentada misión continental² quedaría confinada a un mero anhelo voluntarista de los discípulos misioneros.

1. Teología del cambio de época desde Argentina

1.1. Características paradójales de esta teología

Ya en el título del artículo podemos percibir algunas cuestiones aparentemente paradójales que invitan a dosificar sapiencialmente la reflexión: la teología del cambio de época que propongo es simultáneamente teológica y transdisciplinar (I), emerge en estilos polícromos con impostación pastoral (II), aborda el cambio de época pero desde Argentina (III), es ya una concreción actual pero permanece abierta a un ‘hacia’ (IV).

1.1.1. Teológica y transdisciplinar

La teología procura profundizar y explicitar, con el concurso de la razón, la significancia contextualizada de los contenidos de la fe en un determinado momento cultural. Para ello, convoca desde un nuevo *logos* siempre trascendente la racionalidad intrínseca de múltiples saberes, que pueden conjugarse y converger creativamente al momento de tener que

1. “Vivimos un cambio de época cuyo nivel más profundo es el cultural” (Vª CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Aparecida. Documento conclusivo*, Oficina del Libro, Buenos Aires 2007 [=DA], 44). La temática ya se esbozaba en el *Documento de participación* [=DocPart], nnº 94-111: cf. G. RAMOS, “Las ‘Cosas nuevas’ en el capítulo IV del *Documento de participación* de la Vª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe”, *Cias* 560-561 (2006) 661-674.

2. Cf. *Mensaje de la Vª Conferencia General a los Pueblos de América Latina y el Caribe*, 5.

dar “razones de nuestra esperanza” (cf. 1 *Pe* 3,15). Sugiero que sobre todo en contextos de profundas transformaciones culturales como el actual no se debería dejar de lado apriorísticamente ninguna de estas racionalidades cultivadas por el genio humano, y que más bien todas ellas deberían ser convocadas en algún momento y de alguna forma en función de una recepción, comprensión y manifestación polifónica y policromática de la fe: filosofía y ciencias, sabiduría popular y sentido común, racionalidad conceptual y simbólica. A esta convergencia crecientemente amalgamada y siempre inédita de saberes conjugados en el *sensus fidei* del teólogo, construido a partir de fecundos diálogos interdisciplinarios, es a lo que denomino transdisciplinariedad.³

1.1.2. Polícroma y con impostación pastoral

Ambas expresiones tienen que ver con un talante comunicacional. Sin desmerecer el clásico valor de la neoescolástica, pienso que hoy estamos llamados a incursionar en *nuevos estilos y lenguajes*, más acordes a las expectativas y sensibilidad de nuestro tiempo. Considero como más significativo al *ensayo*, que aproximándose a las temáticas de un modo libre y lúdico, consigue establecer una fluida empatía comunicacional entre el autor y el lector, mediante un lenguaje narrativo simbólico y sugerente. Si bien el ensayo esquiva el formato académico-científico riguroso, esto no significa que suponga una elaboración de por sí menos seria y profunda.⁴ En contextos culturales como el de América Latina, en los que prima la racionalidad simbólica, me atrevería a decir que es incluso el género literario más adecuado para transmitir un pensamiento religioso más o menos profundo, ya que tiene una connatural impostación pastoral que logra captar la atención del lector y le ‘llega’.

Siguiendo con la literatura,⁵ un segundo género que merece destacarse es el de la *novela*, que permite verter esos mismos contenidos de un

3. Cf. V. AZCUY, “La práctica interdisciplinaria y su discernimiento”, *Teología* 83 (2004) 19-38.

4. “Lo entiendo [al ensayo] no como un género opuesto a la ciencia, sino como una *opinión fundada*. Pues se trata de una hermenéutica que, sin renunciar a la racionalidad crítica, es consciente de sus límites” (J. C. SCANNONE, “Comentario en ‘Sección Bibliográfica’”, *Cias* 554-555 (2006), 382). Cf. M. TREJO, “Una pretenciosa intención”, en: M. GONZÁLEZ – C. SCHICKENDANTZ (eds.), *A mitad del camino. Una generación de teólogos y teólogas argentinos*, Córdoba, Educc, 2006, 268-273.

5. Cf. C. AVENATTI DE PALUMBO, “Teología y Literatura. Lenguaje y acontecimiento”, *Teología* 90 (2006) 365-372; “La fe que dialoga con la literatura”, *Teología* 85 (2004) 51-56, y en general, a su aproximación a la estética de H. U. von Balthasar, recopilada en su reciente libro: *Lenguajes de Dios para el siglo XXI*, Buenos Aires, Subiaco-Facultad de Teología UCA, 2007.

modo más concentrado y estético, valiéndose de una trama más o menos motivadora, y de personajes que los encarnan y despliegan. Posiblemente requiera mayor técnica literaria por parte del teólogo que el ensayo, pero también puede llegar más profundamente a la vida del lector, dejándolo con imágenes que lo habilitan a una meditación y consideraciones personales.

Si la novela despliega creativamente los contenidos del ensayo, en cierto modo la *poesía* lo 'satura' (J. L. Marion). O también, pasa de la metáfora implícita, lo cual es propio de la novela, a la metáfora explícita, inherente a toda versificación. Posiblemente, la poesía dé menos 'qué pensar', pero seguramente dará más 'que gustar'. Su lenguaje evocativo, afectivo e imaginativo busca llegar más al corazón que a la razón. Y si bien a la poesía le es intrínseca una cierta musicalidad implícita, una adecuada musicalización explícita suele conducirla a un nivel de expresividad probablemente más hondo que en su 'estado natural'. No obstante, también la *música* puede expresarse con mayor espacio propio, e incluso con relativa independencia de la palabra teológica. Y entonces acontece que nos zambulle en el lenguaje de la evocación implícita, ya que nos acaba remitiendo a la sobrenatural trascendencia de lo real asumido en la carne del Verbo. Así, en cuanto logre expresar la profundidad de lo humano, la música será capaz de evocar de algún modo lo divino.⁶ A estos géneros habría que añadirles la referencia al *arte* en general,⁷ y al *icono* en particular.⁸

Sin embargo, la *vida pastoral* tiene su dinámica propia. La misma no se establece tanto a partir de un saber teórico y especulativo, sino más bien práctico y experiencial. Por eso, una buena teología con impostación pastoral debería encerrar en sí misma contenidos, criterios y estímulos que se ordenen a una mayor santidad de vida y eficacia del servicio eclesial. Si bien en cuanto *ciencia* la teología debe seguir rigurosamente su propio método, y esto requerirá un importante esfuerzo de concentración, reflexión y discernimiento de opciones en relación a su objeto pro-

6. Cf., por ejemplo, F. ORTEGA, "Dios y el hombre creador", *Consonancias* 18 (2006) 21-26; "Mozart, amado de Dios", *Teología* 90 (2006) 343-358, y en general, la experiencia de esperanza pascual en la obra del último W. A. Mozart.

7. Cf. E. BRIANCESCO, "La teología en diálogo con la cultura", *Teología* 90 (2006) 307-322, y en general, su cruz hermenéutica como clave para la lectura de una obra de arte.

8. Cf. J. CAAMAÑO, "La dinámica simbólica en la teología de las imágenes de San Juan Damasceno", *Teología* 85 (2004) 57-78; "Rostro de la eternidad. Imagen, conocimiento y condición simbólica", *Teología* 86 (2005) 109-140; M. J. LLACH, "Otra mediación: la belleza, otro lenguaje: la imagen", *Teología* 92 (2007) 51-76.

pio, también se hará necesaria la traducción del lenguaje erudito para el gran público: lo sabido por ciencia se debe poder comunicar ('*divulgar*') pastoralmente con relativa sencillez. Al respecto, puede que todavía hoy padezcamos un cierto divorcio entre la teología académica especializada y una frágil reflexión pastoral.

La comunicación teológica *oral* se ejercita por medio de simposios, conferencias, diálogos, semanas, jornadas, debates, paneles, clases, discursos y homilias. Tiene la ventaja de una cierta espontaneidad, propia de la palabra hablada, pero también el límite de su fugacidad. Sin embargo, en contextos culturales en los cuales prevalece la oralidad por encima de la escritura, resulta un lenguaje inevitable. En contrapartida, la palabra *escrita* tiende a permanecer por más tiempo, como en el caso de un libro, obras en colaboración, o incluso en publicaciones periódicas; y en contextos socio-culturales donde se lee más, probablemente sea una modalidad más profunda que la anterior. Un tratamiento aparte lo merece la comunicación por medio de la *Web*.⁹

Una última distinción sobre la que me animo a reflexionar es la que se establece entre la elaboración *personal* y colectiva de un trabajo teológico. En realidad, siempre coexisten ambas modalidades, si bien es cierto que en diferentes proporciones. En el primer caso, prevalece la reflexión e interiorización del teólogo en primera persona: es él quien se hace cargo del propio discurso, si bien para ello tuvo que valerse de lecturas, intercambios, escuchas, etc. En contrapartida, el trabajo *colectivo* subraya la vertiente del intercambio. Esto supondrá el cultivo del diálogo, de la sana negociación de pareceres y enfoques, el desafío de acordar afirmaciones y relativizar posturas, al momento de ponerse en búsqueda de una mayor y mejor comprensión y comunicación de la verdad teológica. Posiblemente, con respecto al trabajo individual, el trabajo colectivo gane en sapiencialidad y pierda en elocuencia estética.

1.1.3. Abierta al cambio de época desde Argentina

El pasaje de una modernidad científica, clara y distinta en sus apreciaciones racionales, altamente especulativa en términos filosóficos, y un tanto estructurada e institucionalizada en sus expresiones y manifestaciones religiosas, hacia una postmodernidad más simbólica, telúrica y afecti-

9. Cf.. L. LIBERTI, "Hacia un anuncio evangelizador narrativo y dialogal", *Teología* 92 (2007) 31-50.

va, amante de una religiosidad corporal, interpersonal y cósmica,¹⁰ ha hecho que anteriores formas o modelos de vivencia y reflexión de la fe hayan ido quedando anquilosados, e incluso perimidos, en el imaginario social imperante. Es en este nuevo contexto, en el que en Cristo Palabra y Sabiduría de Dios “la cultura puede volver a encontrar su centro y profundidad” (cf. DA 41), que percibimos mejor las ventajas de una policromía teológica transdisciplinar que considere más ampliamente las categorías simbólicas y el lenguaje sapiencial, convocantes ellos y con capacidad de unificar perspectivas incluso divergentes, ya que tanto el encapsulamiento de la investigación académica de cuño positivista¹¹ o excesivamente metafísica, como así también la heterogénea gama de intereses que emerge en el ámbito de la cultura, parecerían atentar contra esa gran anhelada integración (cf. DA 36). Al respecto, me parece que en nuestro país somos depositarios de una afianzada tradición teológica que si bien ha venido realizando importantes conquistas en cuanto a los contenidos o *materialidad* de su reflexión, no siempre avanzó –al menos no lo suficiente– como para lograr posicionarse de un modo *formalmente* significativo en los variados foros culturales del entramado socio-cultural argentino. Con lo que en cierto modo, la fe de los cristianos va quedando, en gran parte y como en otras regiones de occidente, “exculturada”.¹²

Por último, habría que considerar que cada región de nuestro país tiene no sólo una cierta originalidad en sus dinámicas culturales propias, sino también un estilo de reflexionarlas y posicionarse ante ellas: un *modus vivendi* o también, un *ethos*. También en el plano teológico existen estilos autoimplicativos más o menos típicos de vivir y proponer la fe en las diferentes Iglesias particulares, que es preciso considerar e integrar en su complejidad y diversidad.¹³

10. Cf. J. SEIBOLD, “La mística de los humildes”, en GRUPO ‘GERARDO FARRELL’, *Crisis y reconstrucción* (II), 116-159.

11. Al respecto, cf. L. FLORIO (ed.), *Ciencias, Filosofía y Teología. En búsqueda de una cosmovisión*, La Plata, Dirección General de Escuelas de la Provincia de Buenos Aires – Santa Ana, 2004.

12. La expresión la tomo de J. LOIS FERNÁNDEZ, “Alegato a favor de una teología más significativa hoy”, *Salmanticensis* 53 (2006) 35-59. En la misma línea, N. SPECCAPELO, “Crisi epocale e nuovo compito educativo”, *Gregorianum* 85 (2004) 345-373; y desde una perspectiva mística, J. MARTÍN VELASCO, *Mística y humanismo*, Madrid, PPC, 2007, 5-52.

13. Un significativo panorama de la variedad de estilos en la generación intermedia de teólogos, y por lo tanto, de la teología emergente en Argentina, lo ofrece la obra recientemente citada *A mitad de camino*.

1.1.4. Ya esbozada y ‘hacia’ una más plena configuración

El ‘ya’ está supuesto en la medida en que el proyecto de una teología del cambio de época con las notas arriba reseñadas va siendo una concreción en creciente desarrollo en la realidad argentina. Por sus características, supone un permanente discernimiento y reelaboración; apertura, confrontación y ajuste. Sólo este itinerario circular, cada vez más profundo e integrador, permite ir desarrollando de un modo más y más significativo esta teología transdisciplinar. Es lo que expreso con la noción de ‘hacia’: la preposición pone de manifiesto su dimensión exodal como condición *sine qua non* para su transfigurado adviento (B. Forte): evoca el sentido de una teología hecha ‘a la intemperie’, que no encuentra nido permanente en ninguna concreción textual, sino en el mismo Misterio simultáneamente experimentado y buscado en la espesura de la noche (Juan de la Cruz), y apenas balbuceado en la narrativa del teólogo.¹⁴

1.2. El método teológico transdisciplinar

Para adaptarse a su objeto, el método teológico transdisciplinar tendrá que hacer un doble ejercicio de atención en lo concerniente: (I) a lo propiamente teológico, y (II) a lo peculiarmente epocal. Y esto de un modo crítico y simultáneo en las ocho especializaciones funcionales señaladas por B. Lonergan,¹⁵ y que resultan de considerar *in oratione obliqua* –es decir, de un modo histórico-diacrónico– e *in oratione recta* –de un modo sistemático-sincrónico– las cuatro operaciones fundamentales del conocimiento humano: experimentar, entender, razonar y decidir.

In oratione obliqua, la investigación de los datos trata de recogerlos en consideración de la significación que los mismos puedan tener para la fe de los cristianos en nuestro tiempo y región, en orden a construir una teología epocalmente significativa, a lo cual se ordena la *interpretación* de los mismos. La *historia* es la que nos permite constatar y anudar, y la *diálctica* problematizar y entender, la sugerente y profunda vinculación que se va estableciendo entre los fundamentos y las variadas modalidades de síntesis entre fe y cultura, con una suerte de indiscutida circularidad her-

14. Cf. E. BRIANCESCO, “Memoria y esperanza II”: Un pensamiento del ‘exceso’”, en R. FERRARA – C. M. GALLI, *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, Buenos Aires, Paulinas, 2001, 161-182.

15. B. LONERGAN, *Método en teología*, Salamanca, Sígueme, 1988, 125-144.

menéutica,¹⁶ ya que a cada momento cultural –y también al nuestro– corresponden estilos más propios de vivir y manifestar la fe.

In oratione recta, la explicitación de los fundamentos nos lleva a visualizar los modos teológicos más significativos para cada tiempo. Sostengo que el cambio de época tiene connotaciones netamente místico-pascuales (cf. *DocPart* 95; *JSH* 3): todo esto nos conduce a la interioridad y silencio de la ‘noche’. Así, el establecimiento de doctrinas, y en todo caso, la construcción de tratados, deberá estar impregnado por esta mística pascual. Esto tendrá que visualizarse en la dogmática, en la moral, en la pastoral y en la espiritualidad, que no obstante deberán interactuar de un modo más estrecho que en los tiempos modernos: por eso la sistematización nos conduce a distribuir los contenidos teológicos de un modo orgánico, coherente e interactivo. Por último, en un texto policromo con impostación pastoral la *comunicación* nos lleva a considerar muy seriamente el modo de manifestar y transmitir la fe: mediante un estilo preferentemente coloquial, simbólico, nutrido de metáforas, abundante en ejemplos, sensible a la mediación de las expresiones culturalmente disponibles. En definitiva, un lenguaje inculturado.¹⁷

1.3. Contenidos y dinamismos vertebradores fundamentales

Los contenidos y dinamismos de una teología para el cambio de época deberían ser los propios de una teología cultural y teologalmente significativa. Como no quisiera quedarme en meros enunciados, y porque además a lo largo de estos años fui haciendo al respecto una propuesta concreta con la publicación concatenada de diecisiete libros, me gustaría poder ofrecer una reflexión pormenorizada de la articulación interna de sus contenidos y dinámicas, lo cual viene a responder al título del presente artículo.¹⁸

16. Cf. G. RAMOS, “Teología e historia: hacia un método teológico interdisciplinar”, *Communio (arg.)* 11 (2004) 52-62.

17. En lo metodológico, para una teología específicamente pastoral o práctica puede utilizarse directamente el método de M. MIDALI, *Teologia pratica* (I), Roma, Las, 2000, 373-452.

18. El intento de explicación será siguiendo un posible orden de acceso y lectura, señalando los principales núcleos y vinculaciones desarrollados en cada uno de los libros, los cuales en varios casos suponen artículos o publicaciones previos. Simultáneamente, quisiera también ir poniendo de manifiesto aquellos autores que por diferentes motivos resultan más cercanos a esta teología del cambio de época en nuestro medio, aunque ellos/as mismos/as no se expresen explícitamente en estos términos. Con estos autores fui dialogando en estos últimos años, y podría decir que en cierto modo y bajo perspectivas particulares, también me fui inspirando.

1.3.1. Desde la teología dogmática-fundamental y la moral

1) *Claves para profundizar el estudio de la teología* [=ET] es una reelaboración profundizada, ampliada y aumentada de *Historia y perspectivas de las ideas teológicas*, y constituye una aproximación dogmático-fundamental a la teología del cambio de época en diálogo principalmente con la historia. Recorre e interpreta la evolución del pensamiento teológico en relación a la vida de la Iglesia y la historia de la cultura prevalentemente occidental, para concluir con un ensayo de sistematización propositiva. La tesis central de este trabajo es que la teología occidental, al priorizar en su abordaje del misterio de Dios el desarrollo de la analogía psicológica de Agustín de Hipona, redujo el espacio interpersonal propio de la consideración trinitaria, influyendo esto en la hasta no hace tanto tiempo hegemónica teología y vida de la Iglesia Católica, que priorizaba de un modo decisivo –sobre todo en la modernidad– el concepto y la norma por encima del símbolo y el valor, con importantes consecuencias pastorales al momento de juzgar las causas de fenómenos como el deísmo y ateísmo modernos, o la insuficiente inculturación de la fe en la vida de nuevos pueblos cristianos. La renovación teológica del siglo XX contribuyó notoriamente a revertir esta tendencia, particularmente el evento Vaticano II, y es a partir de esta nueva teología que apoyo mi sistematización propositiva. Para esto último intenté recrear el espíritu del *Curso fundamental de la fe* de K. Rahner, desde el paradigma de la *communio* propuesto por G. Greshake¹⁹ y desarrollado en nuestro medio por G. Zarazaga;²⁰ y para la parte histórica, hice pie de manera significativa en la *Historia de los dogmas* de B. Sesboüé – J. Wolinski (eds.).²¹

2) En contrapartida, *Claves para caminar hacia una nueva Argentina* [=NA], constituye un ensayo teológico-pastoral en perspectiva moral, y en diálogo interdisciplinar con las ciencias sociales. Presupone en gran medida: *Memoria y perspectivas de la enseñanza social de la Iglesia*. Junto a *Claves para reproponer la pastoral de la Iglesia*, NA se convierte en uno de los principales basamentos teóricos de mi novela breve *La montaña y el lago*, la cual gira en torno a un emprendimiento comunitario en

19. *El Dios Uno y Trino*, Barcelona, Herder, 2001.

20. Por ejemplo, *Dios es Comunión. El nuevo paradigma de la teología trinitaria*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2004; “Aportes para una teología de comunión. En torno a la contribución de Gisbert Greshake”, *Stromata* 62 (2006) 151-166.

21. *Historia de los dogmas* (4 vol.), Salamanca, Secretariado Trinitario, 1995.

el conurbano bonaerense. NA se desarrolla en tres momentos, diagnosticando, discerniendo y proyectando los contenidos de su título. Parte de la constatación de que un rasgo predominante del *ethos* argentino es la ciclomotía. En la génesis de esta idiosincrasia estaría, en gran parte, el variado y permanente influjo migratorio, que no apoyado en un contrato social mayoritariamente acordado, acabó dando lugar a estilos de vida y proyectos políticos contrapuestos. Esto explicaría en gran medida muchos de los males sociales que hoy nos aquejan. En la segunda parte del libro se trata de captar en profundidad el alcance de los desafíos de nuestro presente. Lo hago a partir de *NMA II*, procurando de esta manera encontrar convicciones y criterios comunes para el ansiado renacimiento argentino. En su tercera parte, la obra comienza por detectar los nuevos emergentes solidarios de la sociedad civil, y sistematiza varios niveles de acción a corto, mediano y largo plazo entre sí convergentes y complementarios. El ensayo concluye con sugerencias propositivas “para ir poniendo manos a la obra” y con un llamado a vivir en “esperanza y solidaridad”. El conjunto de la reflexión se nutre principalmente del documento pastoral de la Conferencia Episcopal Argentina *Navega mar adentro*, de aportes interdisciplinarios del Grupo ‘Gerardo Farrell’,²² de lo presentado en varias de las Jornadas de Reflexión Ético-Teológicas realizadas en el Colegio Máximo,²³ de los Informes del Diálogo Argentino²⁴ y de los anuales del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, como así también de mi experiencia pastoral e intercambio académico en diferentes centros del país.

1.3.2. Desde la teología pastoral y espiritual

3) Tanto ET como NA presuponen y se proyectan en *Claves para repropone la pastoral de la Iglesia* [=PI] y *Claves para vivir una espiritualidad del cambio de época* [=ECE] respectivamente. En efecto, PI aborda la perspectiva específicamente pastoral “ante los desafíos del cambio de época”, y comienza por una breve aproximación histórica que será luego retomada y ampliamente profundizada y desarrollada en ET. A su vez, PI termina con una serie de sugerencias propositivas a partir de

22. Por ejemplo, *Crisis y reconstrucción* (2 vol.), Buenos Aires, San Pablo, 2003. Destaco aquí de un modo particular la figura de J. C. SCANNONE, ‘alma mater’ del grupo.

23. Con posteriores publicaciones a cargo de M. YÁÑEZ: principalmente *La solidaridad como excelencia*, Buenos Aires, San Benito, 2003; y *De la solidaridad a la justicia*, Buenos Aires, San Benito, 2004.

24. Sobre todo, *Bases para la Reforma* (jul. 2002).

los cinco desafíos de *NMA* que luego se abordarán explícitamente en NA (cap. 4) y se contextualizarán en referencia al empeño proyectual del conjunto de la sociedad argentina (cap. 9). Por último, PI desarrolla su propuesta sistemática en consideración de los agentes y dimensiones de la vida pastoral, y concluye con una propuesta de “pastoral mística” (que servirá de conexión con ECE). En esta reflexión reconozco un significativo influjo del magisterio universal, latinoamericano y local,²⁵ y de los teólogos C. M. Galli²⁶ y M. González,²⁷ como así también de otros miembros (del área de Teología pastoral) de la Sociedad Argentina de Teología, y de G. Sueldo, J. C. Maccarone y J. Bergoglio como obispos de las diócesis en las que viví y trabajé en los últimos años.

4) En contrapartida, en ECE se desarrolla la espiritualidad implícita en la sistematización final de ET (cap. 8), traduciendo lo teológico en una vivencia teologal concreta, ya que efectivamente, ECE constituye una aproximación sistemática a la “teología espiritual en contexto”. En la configuración de esta obra incide de un modo más directo mi formación en el Instituto del Sagrado Corazón de Jesús de Betharram (al que pertenezco), el influjo de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola y la teoría interdisciplinaria de L. Rulla,²⁸ autores como V. Fernández,²⁹ J. Seibold³⁰ y V. Azcuy,³¹ mi experiencia como director espiritual en el Semi-

25. Principalmente, de *Novo millennio ineunte* –en el contexto del magisterio teológico-pastoral de Juan Pablo II– y *Navega mar adentro* –como ya se ha ido evidenciando–.

26. Entre otras obras: “La recepción latinoamericana de la teología conciliar del Pueblo de Dios”, *Medellín* 86 (1996) 69-119; “La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del Tercer Milenio”, en: VVAA, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, CELAM, 1997, 244-362; “Las líneas pastorales para la nueva evangelización. Preparación, significación, recepción. Un aporte argentino a la formación pastoral”, *Boletín OSAR* (nov 1999) 18-43; “Discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos”, *Boletín OSAR* (sept 2000) 24-29; “El servicio de la Iglesia al intercambio entre Europa y América Latina. Una aproximación teológico-pastoral latinoamericana”, *Teología* 78 (2001) 105-154.

27. Además de lo ya citado, “Algunos aspectos de la Iglesia católica en la Argentina entre el retorno de la democracia (1983) y el fin del milenio. Esbozo histórico-pastoral”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *Iglesia Universal. Iglesias particulares*, Buenos Aires 2000, 191-346; “Aportes argentinos a un pensamiento teológico latinoamericano inculturado. Memoria, presente y perspectivas de un cauce teológico”, *Stromata* 58 (2002) 39-205.

28. Cf. *Antropología de la vocación cristiana* (I), Madrid, Atenas, 1990.

29. Cf. *La gracia y la vida entera*, Barcelona – Buenos Aires, Ágape, 2003; *Teología espiritual encarnada*, Buenos Aires, San Pablo, 2004.

30. Que recapituló recientemente una serie de artículos en: *La mística popular*, México, Buena Prensa, 2006.

31. Cf. *El lugar teológico de las mujeres. Un punto de partida* (coord.), *Proyecto* 39 (2001) 448pp; “La teología espiritual. Intento de afinamiento epistemológico y senderos actuales”, en: V. FERNÁNDEZ – C. M. GALLI (dirs.), *Teología y espiritualidad. La dimensión espiritual de las diversas disciplinas teológicas*, Buenos Aires, San Pablo, 2005. Actualmente coordina un ambicioso tra-

nario Interdiocesano ‘Santiago el Mayor’ de la diócesis de Santiago del Estero, y la aproximación a los textos de Juan de la Cruz profundizada a través de mi amistad con D. Biló.³² Una hermenéutica interna de este trabajo puede vislumbrarse en *Dios en nuestra vida*, que podría leerse como la contracara prevalentemente humana de aquella experiencia prevalentemente teologal. Por último, también hacia ECE se orientan las perspectivas proyectuales y anagógicas de NA, las cuales se concentran en su conclusión, y cuyos contenidos también presupongo al momento de abordar el discernimiento de convicciones y criterios (cap. 5 y 6) de esta última obra.

1.3.3. Marco de referencia motivador y síntesis integradora interna

5) Debería añadir, además, que para los cuatro pilares de mi reflexión (ET, NA, PI y ECE) existe un marco de referencia motivador y una síntesis integradora interna. El *marco de referencia motivador* está constituido, bajo una perspectiva, por *Los cristianos ante el cambio de época* [=CCE] y *Los interrogantes de nuestro tiempo* [=INT], que en un género claramente de divulgación intentan un abordaje crítico desde los desafíos culturales de nuestro tiempo, tanto en referencia *ad extra* como *ad intra* de la misma vida de la Iglesia, hechos por lo que inciden más directamente en PI. Bajo otra perspectiva, *Juan Pablo II: veintisiete años de magisterio teológico-pastoral* [=JP] y *Claves para iluminar la noche de nuestro tiempo* [=NT],³³ como aproximaciones de una hermenéutica eclesial petrina y mariana respectivamente, abordan el desafío de una doble asunción pastoral y mística del cambio de época, con una fuerte referencia a las expresiones culturales. Inciden en la configuración pastoral de PI, pero sobre todo en el trasfondo místico-espiritual de ECE. Ambas obras interactúan siempre con la percepción crítica de los desafíos culturales actuales: JP desde una perspectiva prevalentemente pastoral, pero no sólo; NT desde una perspectiva prevalentemente espiritual, pero no sólo.³⁴

bajo sobre *El itinerario de las mujeres en la teología de América Latina, el Caribe y Estados Unidos* (4 vol.).

32. Cf. *Teología y santidad: el retorno a la unidad*, Buenos Aires, Guadalupe, 2006.

33. En colaboración con D. Biló.

34. Siguiendo una tradición cultivada en nuestro medio por E. BRIANCESCO y F. ORTEGA, continué ahondando este tipo de lectura teológica de plasmaciones culturales en: “¿Más sobre *El código Da Vinci*?” [*Criterio* 2317 (2006) 389-391], o también, en aproximaciones como las que desarrollaré en la Segunda Parte del presente trabajo.

6) Al comienzo del párrafo afirmaba que los cuatro pilares de referencia (ET, NA, PI y ECE) convergen en una *síntesis integradora interna*. Es lo que procuré desarrollar en *La vida consagrada ante el cambio de época* [=VC], versión ampliada y notoriamente superadora de *Entre la resignación y el profetismo*,³⁵ y eco más directo de mi tesis doctoral. En VC converge la preocupación teológico-dogmática de ET en referencia a un sujeto eclesiológico específico: la vida consagrada. Un nexo entre ambas preocupaciones queda desarrollado en *El misterio de la Iglesia* [=MI], en donde amplió y profundizo las consideraciones eclesiológicas en torno a la misma trilogía ‘misterio’, ‘comunidad’ y ‘misión’. En VC converge también las preocupaciones por la realidad argentina (presente en NA) y los desafíos pastorales que surgen del cambio de época, la inquietud pneumatológica propia de la espiritualidad de nuestro tiempo (la cual se refleja en observaciones particulares de CCE e INT), como así también el desarrollo presente en MI y JP de la Iglesia como “misterio de comunión misionera” (cf. CL 32) y la mística pascual de la noche (desarrollada explícitamente en NT, y que es abordada en el primer capítulo de VC).

1.3.4. El indispensable trasfondo bíblico

7) En el todavía más o menos reciente Congreso Internacional de la Vida Consagrada se hablaba de los iconos bíblicos del samaritano y la samaritana:³⁶ ambos iconos aparecen referidos en VC, pero los enmarco más ampliamente en *El Evangelio de la misericordia* [=EM] y *El itinerario místico del creyente* [=IM] respectivamente. En EM, ofrezco una fundamentación bíblica para PI, valiéndome de un itinerario ignaciano construido a partir del tercer evangelio, y donde la figura del buen samaritano –junto a la del padre misericordioso– resultan paradigmáticos. En IM, ofrezco una fundamentación bíblica prevalentemente para ECE, con una articulación de talante carmelitano a partir de los símbolos del cuarto evangelio, y en el cual la figura de la samaritana (junto a la del discípulo amado) resultan personajes claves. En el modo de abordar el comentario de ambos evangelios reconozco el influjo remoto de C. Martini (y M.

35. Buenos Aires, Confar, 2001.

36. Cf. D. ALEIXANDRE, “Buscadores de pozos y caminos. Dos iconos para una vida religiosa samaritana”, en: USG-UISG, *Pasión por Cristo. Pasión por la Humanidad* (Congreso Internacional de la Vida Consagrada, 23-27/11/2004, Roma), Buenos Aires, Publicaciones Claretianas-Editorial Claretiana, 2005, 105-150.

Menapace), y el más directo de L. Rivas.³⁷ En conjunto, a la vez que IM y EM abordan el doble mandato bíblico del amor (a Dios y al prójimo), ofrecen también una interesante perspectiva ecuménica:³⁸ no sólo porque apoyan los itinerarios orante y pastoral que suscitan a partir de la letra del texto sagrado, sino incluso por lo que podía significar para un judío en tiempos de Jesús la referencia a un/a samaritano/a. Desde esta perspectiva ecuménica, a lo bíblico habría que añadir lo patrístico, abordaje que está notoriamente desarrollado en torno a cuestiones eclesiológicas en MI, tanto en su vertiente oriental como occidental.

2. Análisis concatenado de algunos textos policromos

Desde hace algún tiempo vengo abordando la relación entre teología y algunas expresiones culturales con cierta relevancia en Argentina. Después de haber escrito tres ensayos independientes, uno sobre la *Romance por la muerte de Juan Lavalle* de E. Sábato y E. Falú, otro a partir de conocidas canciones de J. M. Serrat y el último inspirándome en el musical *Drácula* de Cibrián y Malher, me aboqué a reflexionar sobre un posible hilo conductor o común denominador en las obras analizadas. En todas ellas se destaca la creativa interacción de la palabra y la música teatralizadas. O dicho en otros términos, la elocuencia y el esplendor de la palabra. Las presento a continuación, sistematizándolas a partir de lo que podríamos denominar un 'itinerario existencial-teológico trilogico' de juventud/presunción/vida (J. M. Serrat), adultez/límite/cruz ("Romance"), ancianidad/abandono/misericordia ("Drácula"). O más sencillamente, *via affirmationis, negationis et eminentiae*.

2.1. Juan Manuel Serrat: entre la exaltación y la nostalgia

Posiblemente, Juan Manuel Serrat sea uno de los más talentosos cantores y poetas post sesentistas. Escuchado e imitado en muchos ámbitos de habla hispana, las canciones por él compuestas y/o interpretadas resumen muy bien el 'espíritu libre' del mayo francés, como así también el

37. Cf. *El evangelio de Juan. Introducción, teología, comentario*, Buenos Aires, San Benito, 2005.

38. Cf., por ejemplo, J. SCAMPINI, "El movimiento ecuménico a 40 años del Concilio Vaticano II", *Teología* 42 (2005) 623-642.

notorio quiebre generacional con la tradición que se irá afirmando desde entonces. Por el influjo que ha tenido en estas últimas décadas en jóvenes y no tan jóvenes, e incluso en algunas percepciones teológicas, considero que es muy oportuno un diálogo pastoral con el contenido de su arte: porque da 'que pensar' y da 'qué pensar'.

2.1.1. Dionisio contra el crucificado

El título hace referencia a un artículo de O. González de Cardedal³⁹ que expresa muy bien una premisa central en la experiencia humana y artística de Serrat: el rechazo por el crucificado, "la fe de mis mayores", lo cual no es, como veremos, muestra de irreligión. Lo pone de manifiesto cuando canta: "No puedo cantar ni puedo a este Jesús del madero sino al que anduvo en la mar", o cuando pregunta, involucrándose: "¿Quién me presta una escalera para subir al madero y quitarle los clavos a Jesús Nazareno?", a ese "Cristo de los gitanos, siempre con sangre en las manos, siempre por desenclavar".⁴⁰ Podríamos coincidir en que por momentos, el cristianismo reflejó en la figura de Jesús el profundo sufrimiento y dramatismo vivido por miembros concretos del pueblo cristiano, y que esto le confirmó ese talante dolorista que tan bien se patentiza cada Viernes Santo en los *Via Crucis* iberoamericanos. En ese sentido, también los teólogos de la liberación hablaron de "bajar de la cruz a los crucificados de la historia".⁴¹

Sin embargo, el rechazo de la cruz tiene también en Serrat un fundamento erótico-poético, asociado a una pasionalidad juvenil: "La mujer que yo quiero [...] es fruta jugosa, madurando feliz, dulce y vanidosa".⁴² Esta experiencia lo conduce a una transformación existencial: "Porque te quiero a ti, dejé los montes y me vine al mar".⁴³ El monte es una imagen del esfuerzo ascético, de la vertiente ardua de la vida y de la experiencia religiosa: el ascenso a Jerusalén necesario para llegar a la pascua. En contrapartida, el mar es el ámbito de lo femenino, de la experiencia oceánica que seduce y arrastra, y que en la Sagrada Escritura se convierte en sinó-

39. " 'Dionisio contra el Crucificado'. La fe en Cristo después de Nietzsche", *Teología* 80 (2002) 11-52.

40. A. MACHADO - J. M. SERRAT, *La saeta*.

41. Por ejemplo, L. BOFF, *Pasión de Cristo, pasión del mundo*, Bogotá, IAPS, 1978, 167-171.

42. J. M. SERRAT, *La mujer que yo quiero*.

43. Id., *Tu nombre me sabe a yerba*.

nimo de tentación y peligro (cf. *Mc* 6,45-52). No obstante esto, al cantautor catalán la mujer que ama lo “ató a su yunta para sembrar la tierra de punta a punta”.⁴⁴

Por su fuerte connotación dionisiaca, la ambigüedad de esta experiencia queda puesta de manifiesto en que, por una parte, “tu cuerpo me dio calor, tenía frío”, o que incluso “entre los dos nació este poema”,⁴⁵ y en que, por otra, “murió el poeta lejos del hogar” y “al alejarse le vieron llorar”.⁴⁶ Podríamos decir que Serrat vive en esos textos una vida no tocada aún suficientemente por el misterio del dolor, lo que de algún modo lo desliza hacia lo que los clásicos denominaban *convertio ad creaturam*. Esto se refleja en pasajes de alta densidad ‘idolátrica’: “Mi dulce placer, mi sueño de ayer, mi equipaje, mi tibio rincón, mi mejor canción, mi paisaje”,⁴⁷ que lo conducen simultáneamente a un provocativo quiebre con la tradición, no sólo religiosa, sino también intergeneracional: “Ése con quien sueña su hija [...]. Yo sé que no soy un buen yerno, casi un beso del infierno”.⁴⁸ O también cuando afirma que “la mujer que yo quiero no necesita lavarse todas las noches en agua bendita”,⁴⁹ que “de nada sirvieron las monjas”,⁵⁰ o que saben esos “soberbios melancólicos y borrachos de sombra negra” que “no beben el vino de las tabernas”.⁵¹ Porque para Serrat lo erótico es también fuente de un modopreciado de conocimiento: el que se asocia a la poesía. Por eso confiesa a su amada que “si alguna vez fui sabio en amores, lo aprendí de tus labios cantores”.⁵²

2.1.2. Caminante y navegante

A partir de la referencia fontal a lo dionisiaco, es que Serrat da mucha importancia a la libertad: “Para la libertad, sangro, lucho, pervivo”.⁵³ La misma se expresa por medio de las diferentes modalidades de andanza: “Porque te quiero cerré un día mi puerta y eché a andar”.⁵⁴ Recurre

sobre todo a la memoria de aquello ‘vivido como sentido’: “He andado muchos caminos: he navegado en cien mares y atracado en cien rive-ras”.⁵⁵ En particular para el poeta, la vida es “pasar haciendo caminos, caminos sobre la mar”. No se trata de seguir rutas trilladas, ya que con clara conciencia vanguardista afirma: “Caminante: son tus huellas los caminos y nada más. Caminante, no hay camino, se hace camino al andar”.⁵⁶ Sin embargo, constata el límite de una vida de itinerancia sin referencias objetivas ni vinculaciones absolutas. Tal vez la imagen visual más expresiva de este hombre errante y ‘para sí’ (¿postmoderno?) sea la del titiritero: “De aldea en aldea, el viento lo lleva siguiendo el sendero [...]. De feria en feria [...], solitario y triste”.⁵⁷

En efecto, el paso del tiempo va mostrando el límite de lo vivido otrora pasionalmente, como por ejemplo, la experiencia de amistad profunda: “Decir amigo es sed de veinte años y pocas penas. Y el alma sin mediasue-las”;⁵⁸ sobre todo cuando se ve quebrada por la muerte inesperada: “Se me ha muerto Ramón Siqueira, a quien quería, compañero del alma [...]. Temprano levantó la muerte el vuelo”.⁵⁹ Esta experiencia de dolor puede convertirse en motivo inicial de resentimiento: “No perdono a la muerte enamorada, no perdono a la vida desatenta”, provocando el desesperado intento prometeico de “desatarte y regresarte”, revirtiendo lo inevitable.⁶⁰ El ámbito más significativo en el que aflora la nostalgia es en el del amor humano: “Ay, mi amor. Sin ti no entiendo el despertar”;⁶¹ o también cuando canta: “Nada más amado que lo que perdí”.⁶² Esto conlleva una indecible tristeza, que se refleja incluso en los tonos de la naturaleza: “Llueve, detrás de los cristales llueve y llueve [...]. Pintaron de gris el suelo [...]. Se fue vistiendo de otoño”. Con este entorno de naturaleza es que el autor tiende a confundirse: “Está quemándose mi último leño en el hogar, porque estoy sólo y tengo miedo”.⁶³ La nostalgia

44. Id., *La mujer que yo quiero*.

45. Id. SERRAT, *Poema de amor*.

46. A. MACHADO – J. M. SERRAT, *Cantares*.

47. J. M. SERRAT, *Poema de amor*.

48. Id., *Señora*. Cf., también, *Poco antes de que den las diez*.

49. Id., *La mujer que yo quiero*.

50. Id., *Señora*.

51. Id., *He andado muchos caminos*.

52. Id., SERRAT, *Lucía*.

53. M. HERNÁNDEZ – J. M. SERRAT, *Para la libertad*.

54. J. M. SERRAT, *Tu nombre me sabe a yerba*.

55. A. MACHADO – J. M. SERRAT, *He andado muchos caminos*.

56. A. MACHADO – J. M. SERRAT, *Cantares*.

57. J. M. SERRAT, *El titiritero*.

58. Id., *Decir amigo*.

59. M. HERNÁNDEZ – J. M. SERRAT, *Elegía*.

60. *Ib.*

61. J. M. SERRAT, *Romance de Curro el Palmo*.

62. Id., *Lucía*.

63. Id., *Balada de otoño*.

por el bien perdido le hace idealizar la infancia: “Creo que entonces, yo era feliz”.⁶⁴ Y a hacerlo de modo casi preedípico.⁶⁵

2.1.3. El eterno retorno y la fiesta

Esto lo lleva al anhelo de un mítico eterno retorno, en el cual el goce paradisiaco se recree indefinidamente “en la carne talada”.⁶⁶ Para ello invita a su compañera a “a cocinar el nuevo día”, porque “si falta usted, ¿quién hará un mundo nuevo?”,⁶⁷ no habrá nueva cosmogonía. El ámbito propio para actualizar el eterno retorno, con un sentido quasi-religioso –“gloria a Dios en las alturas”– es la fiesta carnavalesca: “Vamos, subiendo la cuesta, que arriba mi calle se vistió de fiesta”. Esta fiesta iguala sin distinciones de ningún género: “Hoy el noble y el villano, el prohombre y el gusano, bailan y se dan la mano sin importarles la facha”. Así, con la fiesta se despierta “el bien y el mal”, y “se van nuestras miserias a dormir”: por una noche se olvidó “que cada uno es cada cual”. Sin embargo, tanto el anhelo de un eterno retorno como de una fiesta continua chocan con el duro realismo de la vida: “Se acabó, el sol nos dice que llegó el final”.⁶⁸ El sol es símbolo religioso de lo masculino, incluso en el plano de las religiones cosmológicas, y remite a la paternidad de Dios. Para Freud, lo masculino instauro la ley, e introduce el principio de realidad ante el deseo de un goce paradisiaco fusional e ilimitado –principio de placer–. Terminada la fiesta orgiástica, el sol pone de manifiesto la ‘náusea’ del ‘todo vale’.

2.1.4. ¿Hacia una religiosidad holística?

No se podría intentar un recorrido por las canciones de Serrat sin hacer referencia a su obra maestra: *Mediterráneo*, en la que parecen converger todas las anteriores observaciones de un modo esperanzado. El cantautor experimenta una especie de simbiosis con el mar que le viera nacer y crecer: “Quizá porque mi niñez sigue jugando en tu playa, y escondido en las cañas duerme mi primer amor, llevo tu luz y tu olor por

64. Id., *Mi niñez*.

65. M. HERNÁNDEZ – A. CORTÉS, *Nanas de la cebolla*.

66. M. HERNÁNDEZ – J. M. SERRAT, *Para la libertad*.

67. J. M. SERRAT, *Canción infantil... para despertar a una paloma morena de tres primaveras*.

68. Id., *Fiesta*.

dondequiera que vaya, y amontonado en tu arena guardo amor, juegos y pena”. Le dice que “en mi piel tengo el sabor amargo del llanto eterno”, y que “a tus atardeceres rojos se acostumbraron mis ojos como el recodo al camino”. Según Serrat, la misma configuración de su “alma profunda y oscura” se entiende en referencia al mar: “Soy cantor, soy embustero, me gusta el juego y el vino, tengo alma de marinero; que le voy a hacer, si yo, nací en el Mediterráneo”. Éste incide, sobre todo, en su modo de percibir y relacionarse con la mujer, a quien compara casi identificando: “Te acercas y te vas después de besar mi aldea”, “te vas pensando en volver, eres como una mujer perfumadita de brea”. Por último, en el Mediterráneo encontramos el icono recapitulador de su experiencia cosmológico-religiosa, en su carácter fascinante y tremendo, pero sobre todo en la actitud de confianza filial que como Madre le suscita: “si me viene a buscar la parca”, quiere “dejar que el temporal desguace [las] alas blancas” de su barca –¿pulsión tanática o implícita disposición a una purificación pasiva de la fe?–, y pide que lo entierren “sin duelo, entre la playa y el cielo [...], cerca del mar”.⁶⁹

Así, de acuerdo a este texto, y hecha anteriormente la crítica pertinente, Serrat nos pueda ayudar a seguir madurando un cristianismo más integrador de los afectos y el cuerpo, de lo femenino y lo poético, de la propia cultura de origen y de la misma naturaleza. Si bien percibimos en sus cantos un oscilante pendular entre la presunción osada y la desesperanza resignada, como así también una impostación quasi-panteísta de su mundo religioso, podríamos decantar en limpio un fuerte estímulo para madurar una fe más integradora y totalizante de las diferentes percepciones y dimensiones de lo humano. Y sin caer en una religiosidad cosmológica, podríamos suponer y confiar en que “el Jesús de la mar” nos conducirá, por medio del inevitable camino de su cruz pascual, al seno trinitario de Dios. De esto tenemos que comenzar a hablar ahora.

2.2. El “Romance de la muerte de Juan Lavalle”, de E. Sábato y E. Falú

En el Prólogo de este relato musicalizado sobre “la tragedia final del General Juan Lavalle”, cuyo texto estructuraba su novela *Sobre héroes y tumbas* (1961), Ernesto Sábato dice que “no se trataba de hacer [con

69. Id., *Mediterráneo*.

Eduardo Falú] algo tan fuera de lugar como una Iglesia gótica en el siglo XX". Sin embargo, reconoce acabar expresando en género "épico-lírico", a modo de elegía, lo que podría haber sido un cantar del medioevo o, como él mismo admite, "un oratorio". Cosas que sostiene haber evitado porque "sólo podemos emocionar mediante la lengua que vivimos". No obstante, el Prólogo al Romance está firmado en Santos Lugares (1993), en el partido de Tres de Febrero –provincia de Buenos Aires–, donde es imposible no ver su imponente –y fundacional– templo antiguo, curiosamente construido en torno a un vasto campo santo donde habían sido inhumados los hombres muertos en el combate de Caseros. De modo que, por un lado, nos encontramos con un relato existencialmente enmarcado por la tragicidad de la muerte –recordemos que el mismo Sábado confesará su tendencia a la melancolía, y que algunos años después de haber escrito la referida novela, presidirá la Comisión Nacional por la Desaparición de Personas–, y por otro –seguramente sin pretenderlo sus autores–, el conjunto del drama manifiesta un lenguaje veladamente religioso. Guiados por esta intuición, podremos descubrir en este lamento 'profano' una 'conmovedora y teodramática evocación' de la pasión de Nuestro Señor, sin procurar quitarle a la obra nada de su legítima 'secularidad'.

2.2.1. "Cielito enlutado": el paraíso perdido

La historia dice y canta la larga retirada de un hombre, un soldado, "atormentado por el recuerdo y el infortunio": un hombre "como tantos en nuestra tierra". Podríamos pensar hasta en la historia del mismo Adán (=hombre), a manera de paradigmática figura bíblica. Lavalle, al momento de tener que combatir con su enemigo –Rosas–, se ve aquejado por un "fantasma": el de Dorrego, a quien once años atrás había mandado fusilar, y que sin embargo, todavía "permanece en el corazón del paisanaje". "Haber incado a Dorrego" fue el pecado de Lavalle, el crimen original de cara al cual "todos a un tiempo lloraron sin poderlo remediar". Fue el pecado que enlutó "cielo" –¿el horizonte de la existencia?–, y "cielito" –¿la dimensión festiva de la vida humana?–, cargándolos de un profundo sentido de "tristeza". Fue el crimen que hizo que el mismo Lavalle fuera "oscureciéndose" –como el semblante de Caín [cf. *Gen* 4,6-7]– y que mereció castigo, como cantan las coplas: "Que Dios castigue su suerte, donde quiera que lo halle". Por eso, si bien Buenos Aires estaba ahí, con "las cúpulas de sus iglesias" delante de sus ojos –¿el Edén de sus desvelos, irremediabilmente perdido por la culpa?–, pasó una de las noches más angus-

tiosas de su vida. Y así, "en la misma habitación en la que había firmado la condena a muerte" de su antiguo compañero de armas, decidió no tomar la ciudad y emprender, incomprensiblemente para los otros, la retirada. Como Caín, tuvo que huir [cf. *Gen* 4,10-14], en "una interminable marcha de dos años" hacia Salta: acosados por "un mal de continuo" [cf. *Gen* 6,5], marchan derrotados por los caminos, "para encontrar la calma sólo en la muerte" [cf. *Gen* 7,21-23]. La "legión", con sus "seres derrotados y sucios", se convierte así en elocuente imagen de la humanidad caída.

2.2.2. "La marcha de los derrotados": expiación de una culpa

Quedan los ciento setenta que permanecieron fieles a su jefe, y que cuando lo oigan decir: "marcharemos hacia Jujuy", le responderán condescendentemente: "Bien mi general". A partir de esta decisión, podemos suponer que la figura de Adán comienza a confundirse y entremezclarse con la del nuevo Adán que busca redimirlo: su marcha comienza a representar la existencia histórica de Jesús de Nazaret, que hace propio el camino del hombre vulnerado mediante su *kénosis*. Aquí los fieles "caballeros de esa triste legión", se convierten en esos discípulos que han perseverado con el Señor en las pruebas [cf. *Lc* 22,28], y el "bien mi general" podría sonar parecido al: "Vayamos también nosotros a morir con él" [*Jn* 11,16]. Celedonio Olmos –a modo de un nuevo Tomás– expresa muy bien esta actitud: se unió a Lavalle a los diecisiete años "para escribir esos ideales que se escriben con mayúscula", y que sin embargo "como torres" se han derrumbado. Por eso canta la elegía: "Tu grave pena llorás, tus sueños no volverán corazón, tu infancia ya terminó".

Sin embargo, la marcha de los derrotados transcurre "por el camino real, no por senderos desconocidos". Es el camino de Belgrano, recorrido por ese descendiente de Pelayo y Cortés, que evoca la gesta épica del Cid contra el moro, en el imaginario de los siglos XV y XVI españoles. Nos evoca a Ignacio de Loyola cuando en sus *Ejercicios* parangona el seguimiento del caudillo/rey temporal con el del Rey Eterno. Por eso la marcha de este "caballero valiente y desdichado" –¿varón de dolores? [cf. *Is* 53,2-11]– asume las características de la subida a Jerusalén de Lucas [cf. *Lc* 9,51ss.] y tiene un dramatismo análogo al de Getsemaní [cf. *Mc* 14,32ss.]. Y si "muchos ya no saben por qué combaten", como los discípulos podrían decir: "¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna" [*Jn* 6,68].

El Romance se detiene en algunos rostros concretos. Aparece, por ejemplo, la figura de Damacita Boedo, que hacía algún tiempo “había decidido unir su destino a esos derrotados”, a modo de personificación mariana “avanzando en la fe” (cf. *LG* 58); cantando a Lavalle que reclina su “cabeza como un niño en el pecho de su madre” (con las connotaciones religiosas del *Sal* 131,2); santiguándose y pidiendo a la Virgen María que “guarde al hombre que ama”. La referencia viene acompañada por el canto “guarda mi llanto”, y de “los ojos cubiertos de lágrimas”. Sin embargo, Lavalle está en las “cavilaciones de un hombre que se aproxima a la muerte”. En su interior avanzan “los rostros que han permanecido en el fondo de su alma”, y en particular el rostro como un “jardín”, y ahora seco, de María de los Dolores –¿evocación eclesiológica análoga a la del “pastorcico” en el poema de Juan de la Cruz?–: con “melancólica sonrisa”, como “mujer lejana”.

Un tercer rostro concreto que entra en escena es el de Pedernera, a quien podríamos pensar como una especie de Pedro: como éste junto al fuego y los siervos del Sumo Sacerdote [cf. *Jn* 18,15ss.], también aquél recuerda “cuántos años han pasado”, y cómo por aquél tiempo sabían por qué combatían: “Por la libertad de esa Patria Grande”. Sin embargo “ha corrido tanta sangre en América”. El mismo Oribe –¿un nuevo Judas?–, que había combatido del mismo lado del ejército libertador, es quien ahora los persigue. En este marco Lavalle, que está ya muy enfermo, decide ir sólo a la ciudad: “quiere encontrar una casa donde pasar la noche” [cf. *Lc* 9,57ss.]. No pueden disuadirlo. Ya avanzada la noche, “Pedernera cree oír unos disparos; algo aciago en las tinieblas” [cf. *Jn* 13,30]. En medio de una inquietud generalizada, y de “una angustiada espera”, acontece lo inevitable. Regresan dos tiradores de la escolta gritando la trágica noticia: “Han muerto al general”.

2.2.3. “La última retirada”: muerte y descenso ad inferos

“Los federales no saben a quién han muerto” –también “fue por ignorancia que mataron al Hijo de Dios” [cf. *Hch* 3,17]–. Pedernera –como Pedro [cf. *Mc* 14,29; *Hch* 2,14]– toma la iniciativa: “nunca tendrán el cuerpo del general”. Pudiendo enterrarlo y dispersarse en todas las direcciones, prefieren reemprender la marcha final hacia el exilio, “bajo el sol de la quebrada de Humahuaca”: ciento setenta hombres y una mujer, “con el cadáver del jefe querido” –¿a la espera de una especie de Pente-

costés, como en *Hch* 1,13-14?–. Esta “decisión insensata pero conmovedora” se convierte en “algo por lo que todavía vale la pena sufrir y morir”. A partir de aquí, el relato recobra su fuerte tonalidad épica, lo cual queda expresado en el lenguaje al que se recurre: “tierra milenaria”, “río Grande” y “testigo silencioso”; “camino del Inca”, de “conquistadores y patriotas”.

Vuelve a aparecer Damacita Boedo, cantando –como la Dolorosa al pie de la cruz [cf. *Jn* 19,25]–, y junto a ella entra en escena alguien muy importante: el sargento Sosa –¿un discípulo amado, también al pie de la cruz [cf. *ib.*]?–, que nunca necesitó “entender nada para creer” [cf. *Jn* 20,8]. El “Negro Sosa”, “el picado de viruela”, “el del coraje callado” –¿discípulo insignificante y desfigurado, transfigurado no obstante por su fe y amor?–. Es el que recibirá, “con el alma oscurecida”, el corazón destrozado de Lavalle [cf. *Jn* 19,34], al que había llorado como “un hombre que ha perdido a su único hijo”: él es el destinatario de la confesión del alma de Lavalle –cf. *Jn* 13,25-26–. Aparicio Sosa es el hombre “a quien sin duda alguna pertenece la Patria” –¿Trinitaria? [comparar *Jn* 13,25 y 1,18]–: es “una Patria que todavía no sabe hasta donde se extiende”.

Habiendo transcurrido tres días de la muerte del general, y faltando aún cuatro –¿a modo de semana conclusiva en el cuarto evangelio? [cf. *Jn* 12,1]– el espantoso olor del general podrido [cf. *Jn* 11,39] hace que sea imposible seguir. Resuelven “descarnar al general”. Y a manera de un nuevo José de Arimatea –o Nicodemo– [cf. *Jn* 19,38-42], Alejandro Danel “coloca el cuerpo cerca de un arrollo” [cf. *Jn* 7,38; comparar *Jn* 19,34.41 con *Ez* 47,1 y *Ex* 17,6]: “se arrodilla”, derrama “lágrimas” [cf. *Lc* 23,28], “contempla el cuerpo de su jefe” [cf. *Lc* 23,48], mientras “los demás lo rodean en círculo”. La escena cobra carácter ritual, casi litúrgico: con actitud sacerdotal, Alejandro “hunde el cuchillo en la carne podrida” –¿conmemorando él: “este es mi cuerpo que se entrega por ustedes” [cf. *Lc* 22,19]? De hecho, incluso la sangre derramada fue evocada al momento de la muerte del general–. En contrapartida, el alma de Lavalle consuela a Alejandro. La legión, por su parte, le canta el adiós. Se oye: “Guarda mi llanto, oh corazón [...], al fin pagaste tu mal”. Desde una perspectiva teológica, podemos pensar en la muerte vicaria del Señor, que satisfizo por los pecados de los hombres, y en quien se revierte la pesada condena que recaía sobre el antiguo Adán, expresada en la marca de Caín.

Los huesos, signo de eternidad son envueltos en eso que en algún momento fue poncho celeste, “pero que ahora no se sabe qué represen-

ta”, porque todos los colores “terminan volviendo al color de la tierra –la *adamá* bíblica [cf. *Gen* 3,19]–”: esos ideales “por los que los hombres se enfrentan”. Y así, los fugitivos reemprenden la marcha, desapareciendo “en medio del polvo de la quebrada”. Piensan “en los que cubren la retirada”, y en los que han sido “lanceados” –¿comunidad de los santos?–. Llevan la “cabeza” sagrada, hasta que en medio de la noche –¡tantas veces evocada con dramatismo en el Romance! [cf. *Ex* 14,20]– cruzan la frontera y pueden derrumbarse. El estribillo que aquí se canta se repetirá al final de la elegía: “Tu combate ha terminado, adiós general Lavalle, adiós general sin miedo. Te servirán como escolta cien guerreros que murieron”. Sin embargo, se trata de una soledad lúgubre: de “una paz tan desoladora como la que reina en un mundo muerto” –¿en el Sheol veterotestamentario?–. A la mañana aquellos guerreros permanecen “mirando hacia el sur”, donde quedan hijos, mujeres, madres, “probablemente para siempre” –¿se trata del sábado santo, a decir de H. U. von Balthasar, de un “hiato” entre lo que ya no es y lo que todavía no se vislumbra?–. Se alejan lentamente en medio del polvo hacia el norte, en aquella “desolada región planetaria”: son polvo en el polvo –porque “eres polvo y al polvo volverás”–. Ya nada queda en la quebrada de “aquella legión fantasma”...

2.2.4. “Elegía por la muerte de un guerrero”: discretamente, el *ke-rygma*

La carne de Lavalle ha sido arrastrada. Tal vez se ha convertido en tierra, árbol o flor. Sin embargo, un “viejo indio” –¿un sabio, testigo de la resurrección?– dice que en “ciertas noches de luna”, aparece el espectro del general “en un caballo blanco como la nieve” –¿cómo el Cristo de *Ap* 1,14; *Dn* 7,9; o con el sentido de resurrección que tiene en *Mc* 9,3?–. “Pobre indio”, dice el narrador, con esa misma tonalidad escéptica que los discípulos de Emaús se referían a los rumores de resurrección en *Lc* 24,21-24, ante el testimonio poco convincente de las mujeres, que como el indio para el criollo no podían ofrecer por entonces palabras creíbles: si el general era “un mísero paisano”, con “chambergo de paja sucia”, si era “un desdichado roto” –¿el hijo del carpintero [cf. *Mc* 6,3], un crucificado ignominioso [cf. *Mc* 15,29ss.]?–. Sin embargo, el narrador se atiene al hecho: “Pero así ve el viejo indio al general, y así me lo contó”. “También me dijo que es apenas un instante” [cf. *Lc* 24,31; *Mc* 16,6?), y que “luego desaparece hacia las sombras, cruzando el río, hacia los cerros del poniente” –¿imagen andina inculturada del Misterio *tremens* de Dios,

complemento de la *fascinans* Pachamama, tantas veces evocada en la figura de la tierra (la *aaretz* bíblica) de la Patria?–.

El narrador concluye diciendo que Lavalle luchó por la “independencia” en el ejército de San Martín, que peleó “en ciento siete combates por la libertad” [cf. *Jn* 8,36], y que murió “en la miseria y el desconcierto” –¿“Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado” [cf. *Mc* 15,34]?–. Sin embargo, en la fe del centurión romano –que para los judíos contemporáneos de Jesús sería como ese “viejo indio” para el relator escéptico–, “éste era verdaderamente el Hijo de Dios” [*Mc* 15,39].

2.3. ¿“*Drácula*” redimido? A partir de la versión musical de Cibrián-Mahler

Posiblemente llame un poco la atención que haga referencia a esta obra para hablar elocuentemente de la pascua redentora. Sin embargo, de los textos que he ido abordando en este último tiempo, es tal vez el que más clara y concisamente evoca esta experiencia teológica. Porque no sólo contrapone con absoluta patencia el pecado (humano) a la misericordia (divina), sino que muestra el triunfo de esta última, incluso y en cierto modo, a pesar del mismo hombre.

2.3.1. El drama del pecado como destrucción de lo humano

En *Drácula* el pueblo inglés y cristiano del siglo XIX se consolida a sí mismo estigmatizando a los gitanos de un país extraño y lejano: xenofobia y etnocentrismo convergen. Pero también el *ethos* inglés se autoprotege de la gente sin estirpe, asiduos a un burdel, de la propia Inglaterra. Demonizar a este Conde asociado al sueño y la noche, a la muerte y los vampiros, y convertirlo en icono socio-cultural del *mysterium iniquitatis* por asociarse a la ‘gente despreciable’ y venir, además, a la misma Inglaterra a comprar castillos como poder invasor, no sólo que se condice muy bien con el afán expansionista británico por entonces en auge, sino que además legitima el deber de mantener bajo control todo lo que no es racional y cristiano, todo lo que es “oscuro”: el espiritismo –por empezar–, lo desconocido y los de afuera, pero también el cuerpo, el pensamiento femenino y la sexualidad.

En efecto, *Drácula* hace entrar a las personas en un nivel de inconciencia infrahumano que pervierte lo noblemente inglés: como a Jonathan

Harker, el marido de Mina, empleado de una firma inglesa expandida en el exterior, y que había tenido por misión llevar unas escrituras a su castillo en Pensilvania. Los símbolos del Conde, bien conocidos por el pueblo, son la “sangre” y el “sexo” conjugados en la succión del vampiro. Esto va claramente en oposición a la moral victoriana de entonces, y por eso se hace necesario expulsarlo de Inglaterra: es un motivo más para matar a Drácula, que seduce a las mujeres, y a través de ellas hace entrar la irracionalidad en el Imperio. Claramente, bajo esta perspectiva, el relato no deja de tener un tono patriarcalista.

2.3.2. La misericordia divina como fuente y gloria de la redención

Sin embargo, en el segundo acto, aparece una figura femenina que suscita el progresivo cambio de situación: Mina, amiga de la primera víctima de Drácula descrita en la zaga (Lucy), y esposa de Jonathan Harker. De la mano de esta mujer viene la “redención” –como con la figura de Sonia, en *Crimen y Castigo* de F. Dostoievsky–: ella va pertrechada solamente con la cruz que le había dado el obispo en su infancia –¿la formación religiosa?–. Y así, Mina no sólo le ayuda a su marido a ‘recordar’ –casi religiosamente– quién es, ya que venía vestido de marinero y sin memoria –es decir, sin hogar ni identidad, porque el Conde se la había hecho olvidar en la fiesta orgiástica de despedida–, sino que también Drácula, al verla, ‘recuerda’ una experiencia y sentimiento humano que había experimentado hacía ya unos quinientos años, y que había olvidado a causa de su compulsión por la sangre.

Y así se inicia un camino que lo conducirá a renunciar a la infeliz inmortalidad que lo tenía encadenado: porque sangre y seducción, dominio y poder, inmortalidad y autodivinización, son las diferentes facetas que convergen en la experiencia de condenación de quien destruye vidas ajenas –como lo sugiere en la literatura la emblemática figura de Don Juan Tenorio–. En efecto, al ver a Mina, un lejano sentimiento de amor torna frágil al temido Conde. Entonces le descubre a ella su secreto, renuncia al afán de posesión y la deja partir. Con ello, resigna su pretensión de omnipotencia, y así finalmente pueden matarlo: de su pecho sale el demonio haciendo las últimas contorsiones. Pero en contrapartida, con este desenlace también a Drácula le llega la hora de la misericordia y la liberación. En este contexto, la misma Lucy parecería convertirse en ‘víctima de propiciación’: muere vicariamente para que todos queden liberados de este terrorífico poder oscuro.

3. Conclusión

Finalizo puntualizando algunas cuestiones propositivas que en realidad ya fui desbrozando a lo largo de este artículo. 1) Una teología para el cambio de época con las características, método y contenidos esbozados debe transitar del discernimiento crítico y teologal de los desafíos culturales hacia una asunción mística y transfiguradora de las formas y expresiones que aquella vaya gestando y alumbrando. 2) Debe adentrarse creativamente en las actuales cuestiones antropológicas que afectan al hombre concreto histórico y real –cf. *RH* 13 y 14–, tal como se desarrollan en *DA* VII-X o en *NMA* II: es de cara “a la nueva realidad social, plural, diferenciada y globalizada” que se hace necesario “fomentar el estudio y la investigación teológica y pastoral” (*DA* 345). 3) Para ello, las/os teólogas/os deberemos sensibilizarnos cada vez más los cuestionamientos y lenguajes que surgen en diálogo con la filosofía, la historia y las ciencias sociales y naturales, las variadas expresiones de la cultura y las culturas, como así también de la sabiduría y religiosidad populares, recapitulándolas transdisciplinarmente en intuiciones, perspectivas y palabras en función de una evangelización “nueva en su ardor, método y expresión”.⁷⁰ 4) Uno de los ejercicios que más contribuyen al respecto es el análisis de ‘textos’ en donde estos géneros, estilos y lenguajes se utilizan: incluso fuera de los foros y espacios estrictamente teológicos. 5) En particular, el teólogo siempre se verá enriquecido en el diálogo con la literatura, pero también del que pueda establecer con expresiones culturales como el teatro y el cine, la televisión y la radio, el periódico y la Web.

GERARDO DANIEL RAMOS SCJ
10.07.07 / 20.08.07

70. Cf. JUAN PABLO II, “Discurso al CELAM” (Puerto Príncipe), *L’Oss.Rom.* 20/03/83, 179.

LA TEOLOGÍA DE LA TIERRA, UN DESAFÍO PARA EL QUEHACER TEOLÓGICO EN ARGENTINA

RESUMEN

La autora presenta una aproximación a la teología de la tierra a través de una experiencia en las Comunidades Eclesiales de Base campesinas (CEBs) en el departamento Guasayán en Santiago del Estero. Propone un método de reflexión a partir de un trabajo de campo realizado desde entrevistas, observaciones participantes, lectura de crónicas de reuniones de comunidad y fichas bíblicas elaboradas por las comunidades campesinas.

Analiza los elementos recogidos desde las “voces”, “miradas” y “acciones” trazando desde ésta perspectiva los pasos del método. Abre algunas cuestiones para continuar dando pasos que desafían la reflexión teológica en nuestro país.

Palabras claves: Teología de la Tierra, voces, miradas, acciones, comunidades campesinas, desafíos.

ABSTRACT

The Authoress presents an approximation to Theology of the land through an experience of the Ecclesial Base Communities (CEBs) in the department of Guasayán in Santiago del Estero province. She suggests a method of reflection through work of field, interview, partnership, community meeting reports and Bible's index cards written by this community. She analyzes some elements picked from the “voice”, “points of view” and “actions” (as methodic steps). She poses some challenging questions for further theological reflection in our country.

Key Words: Theology of Land, voices, points of view, actions, country people's communities, challenges.

El paso que se ha dado en la reflexión teológica latinoamericana con respecto a la temática de la tierra ha sido muy importante. El último documento *Una tierra para Todos*,¹ redactado por la Conferencia Episcopal Argentina indica un hito significativo para la tradición pastoral de la iglesia en Argentina, porque visibiliza una realidad vivida por muchas comunidades en distintas zonas del país.

Este artículo quiere ser un aporte a la reflexión teológica desde la perspectiva de la tierra. Sistematizar mi práctica pastoral realizada en la zona rural en Santiago del Estero me ha llevado a dar los primeros pasos en la investigación teológica. Voy a partir de las “voces” de las comunidades campesinas del departamento Guasayán en Santiago del Estero, son ellas las que orientan mi reflexión. A través de un minucioso y dedicado trabajo de campo² realizado a lo largo de siete años, sumado a otros materiales como actas de reuniones de las Comunidades Eclesiales de Base, entrevistas realizadas en ocasión de la celebración de 10 años de la presencia de las Hermanas Dominicas en San Pedro, además las entrevistas que he podido recoger para la elaboración de mi tesis de licenciatura en teología pastoral. En un segundo momento pongo la atención en las “miradas” intentando hacer una interpretación del material recogido, el análisis de los textos corresponde a la construcción semántica que las familias campesinas dicen en relación a la defensa de la tierra. En el tercer momento hago referencia a las “acciones” concretas que la organización campesina ha realizado en relación a la problemática de la tenencia de sus tierras.

1. La situación inicial, el problema de la tierra y las comunidades campesinas

La lucha por la tenencia de la tierra de las comunidades campesinas es un problema de larga data, siempre estuvieron marcados por los enfrentamientos que se han ocasionado por la marcación de límites en los territorios. La tensión existente entre el campo y la ciudad es una realidad

1. *Una tierra para todos*, Buenos Aires, Oficina del Libro, CEA, 2005.

2. El trabajo de campo llamo al tiempo en que he podido recoger el material que utilizo en el trabajo de investigación. Algunos materiales me fueron facilitados por miembros de las comunidades campesinas, otros los he recogido de trabajos de entrevistas realizados por un equipo de personas en relación de la celebración de los 10 años de la presencia de las HH Dominicas del Ssmo. Nombre de Jesús en el lugar, y otras entrevistas las he realizado personalmente.

que no escapa a la primera impresión frente a este problema; el campo provee de los bienes productivos y la ciudad es el lugar para la comercialización de los bienes cultivados. No puede existir uno sin el otro.

1.1. Las comunidades campesinas y la relación con la tierra

La experiencia que han vivido las comunidades cristianas en el departamento Guasayán frente al tema de la tenencia de la tierra les ha permitido crecer en el vínculo comunitario; de esta manera podemos comprender que la teología de la tierra responde a un modo de creer a partir de los conflictos que viven en la lucha por la tenencia de la misma. Las comunidades campesinas buscan, desde la fe, una salida en justicia defendiendo el don que han recibido.

Caravias y Barros afirman en el libro *Teología de la Tierra* que

“La Teología de la tierra se ocupa de descubrir, analizar y profundizar cómo la fe cristiana se relaciona con la vida del hombre del campo... Nace de la práctica y vive a partir de los problemas surgidos en el propio trabajo de la pastoral de la tierra y de la lucha de los trabajadores”.³

La tarea de “descubrir” cómo las familias campesinas viven ésta realidad de lucha por la tenencia de la tierra corresponde a la teología en cuanto reflexión contextual porque es un lugar teológico porque Dios se revela en esa relación entre las familias campesinas y la tierra. “Analizar” le compete a la teología porque pregunta, indaga y concluye ante la realidad que se manifiesta. “Profundizar” es el ejercicio de reflexión que toda comunidad cristiana realiza desde la vida cotidiana interpretándola a la luz de la fe.

1.2. Las comunidades campesinas y la lucha por la tenencia de sus tierras

La dimensión de lucha es decisiva en torno a este tema de la tenencia de la tierra, por eso la lectura que realizo para sistematizar esta práctica de las comunidades campesinas es a través de sus voces, miradas y acciones.

Las “voces” que escucharemos corresponden a un trabajo de campo realizado durante los años 2003-2005 en la zona rural en el departamento Guasayán en Santiago del Estero.

3. J. L. CARAVIAS – M. BARROS, *Teología de la Tierra*, Salamanca, Sígueme, 1988, 8.

La relación de la familia campesina con la tierra es constitutiva en el modo de ser y estar, por eso el sentido de lucha en un contexto de amenaza es vital para su existencia,

“tenemos que seguir luchando porque ese es nuestro objetivo hasta poder tener todo lo que realmente necesitamos, esa seguridad de que la tierra es nuestra, ya de por sí sabemos que la tierra es nuestra, la tierra es de quien la trabaja” (Rosa Gómez – Guampacha)”⁴

La comprensión del mundo simbólico campesino está atravesado por la pertenencia a la tierra en cuanto que forma parte de sus relaciones vitales como los parentescos y el trabajo.

“...y después de la tierra, que estamos ahí ya con los edictos, tanto que hemos andado, ya van 13 años, siempre hemos dicho no vamos a bajar los brazos hasta que salga. (Charo y Aniceto Véliz – Guampacha)”⁵

El proceso realizado por las familias campesinas ha sido a través de la organización eclesial de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) les ha permitido encontrarse, escucharse y buscar juntos una solución al problema de la tenencia de la tierra.

“Incluso cuando estábamos trabajando en los talleres de tierra, ahí no te piden nada, más que mate, una tortilla que podamos compartir. Y eso es bueno, tenemos que saber reconocerlo, que lo que estamos haciendo trabajamos unidos en comunidad podemos conseguir muchas cosas. Pero con sólo compromiso de estar unidos” (Nina – Villa Guasayán)”⁶

Las capacitaciones recibidas en torno a la problemática de la tenencia de la tierra han marcado un antecedente fundamental para las familias campesinas, les ha permitido acceder al diálogo con organismos del gobierno y convertirse en protagonistas del proceso de la defensa de sus tierras,

“yo me siento hoy quizás como pájaro libre porque sin tener miedo a nada, si me dicen que me van a matar igual me voy, porque no tengo miedo a nada. Sé que es-

4. O. OLIVERA, Entrevista realizada en ocasión de la celebración de los 10 años de la presencia de las HH Dominicanas del Ssmo. Nombre de Jesús en San Pedro, Dpto. Guasayán (inédita), 2003. En adelante EOO/03.

5. Ibidem.

6. A. ACHINGO, Entrevista realizada en ocasión de la celebración de los 10 años de la presencia de las HH. Dominicanas del Ssmo. Nombre de Jesús en San Pedro, Dpto. Guasayán (inédita), 2003. En adelante EAA/03.

toy haciendo las cosas que estoy en mí derecho, de defender la tierra, de participar, de decir lo que veo, lo que siento sin miedo a nada. (Hilario – Villa Guasayán)”⁷

Las palabras tanto de Nina como de Hilario muestran en parte, el sentido de pertenencia que tiene para la familia campesina la posesión de la tierra.

2. La teología de la tierra en la realidad campesina

Recogemos hasta ahora algunos elementos que nos ayudan a tener una aproximación al tema de la lucha por la tenencia de la tierra: la amenaza de quitar la tierra, lugar de trabajo y de vida; la organización comunitaria, espacio privilegiado para escucharse y ser compañía en el conflicto y también la capacitación jurídica, productiva, social y también catequística, como elemento que fundamenta la apertura para el diálogo del problema en otras instancias sociales y políticas,

“por lo menos hace un mes han vuelto a plantear la situación, el grupo éste de la problemática de la tierra, pidiéndole a San Francisco de Asís haciendo procesiones con la Virgen y todo es el lugar donde hemos comenzado la lucha es un lugar donde no tenemos que abandonar (Nelly Véliz- Guampacha)”⁸

La dimensión de la fe en la lectura de la problemática de la tierra ha ido, progresivamente, creciendo puesto que la fe es una manera de comprender la realidad.

“también en Guampacha estamos sintiendo el mismo problema que nos querían sacar algo tan nuestro como es la tierra, hemos pasado haciendo una misa ahí, haciendo bautismos de unos chicos o sea que para nosotros ha sido muy lindo el compartir la parte religiosa, la parte de una guitarreada, de estar ahí hasta las dos y cuatro de la mañana compartiendo ésta situación que estábamos viviendo (Nelly Véliz - Guampacha)”⁹

La vida amenazada en los conflictos por la quita de la tierra ha fortalecido, de alguna manera, el sentido de la lucha. En las afirmaciones de

7. Ibidem.

8. M. A. LEGUIZAMÓN, Entrevista realizada en Las Breítas –Guampacha–, Dpto. Guasayán, 2005. En adelante MAL/05.

9. Ibidem.

Hilario como de Nelly nos permiten aproximarnos a la comprensión de los elementos que constituyen el modo de hacer teología desde la relación con la tierra.

2.1. Para hacer teología de la tierra

Las prácticas de las comunidades rurales en torno al conflicto de la tenencia de la tierra es un modo de comprensión de la acción de Dios en la historia.

Para entender la teología de la tierra en el contexto de la vida campesina se consideran tres dimensiones: histórica, bíblica y pastoral. Es histórica porque se sitúan a partir del conflicto por la tenencia de la tierra; las amenazas que sufren las comunidades es una constante y se convierte en el punto de partida para el planteo del problema. Es bíblica porque las comunidades leen e interpretan la Biblia desde la historia del Pueblo de Israel que se constituye Pueblo de Dios desde el sufrimiento, el fracaso pero abiertos a la esperanza de la salvación a través de la lucha por la defensa de la tierra. Finalmente es pastoral porque la comunidad se une desde la fe para la resolución del conflicto planteado.¹⁰

2.1.1. Entre “voces”, “miradas” y “acciones”

Las “voces” de los protagonistas de este proceso me han permitido ingresar a una dimensión de la reflexión teológica que abre nuevos horizontes enriquecidos por la experiencia de las comunidades campesinas organizadas con un objetivo común: defender un bien recibido por herencia venida de Dios.

Desde la “mirada” centrada en la trayectoria de las comunidades campesinas que luchan por la defensa de sus tierras y analizan los problemas y conflictos que las amenazan a la luz de la fe; considerando las “acciones” que realizan a consecuencia de la reflexión centrada en la Palabra de Dios que anima y abre a otros horizontes. Luego de escuchar sus voces me permite llegar a descubrir aspectos de su lucha que tiene relación a la constitución de vínculos solidarios que sostienen la lucha emprendida.

10. R. MAY, “Apuntes para una teología de la Tierra”, Pasos 63 (1996), <http://www.dei-cr.org/mostrar> (consultado en agosto de 2004).

2.2. El método teológico

En primera instancia, el planteo del problema y las amenazas sufridas a varias familias campesinas produce la movilización de otras, no siempre todas forman parte de la inquietud generada por las amenazas o avasallamiento. La comunidad campesina se transforma en el espacio de encuentro, debate y también de celebración, donde buscan la resolución de los conflictos a la luz de la lectura de la Palabra de Dios.

La segunda instancia está dada por las capacitaciones que reciben desde las diferentes áreas para cubrir las necesidades que se plantean, entre ellas: jurídicas, sociales, productivas y también catequísticas.

La tercera instancia está relacionada con la última mencionada de la segunda instancia. La producción de material catequístico realizado por las comunidades organizadas es una expresión de síntesis de todas las capacitaciones recibidas porque a través de las fichas bíblicas-catequísticas se socializan a todos los miembros de la comunidad, ya que la tarea de elaboración es delegada a un pequeño equipo que luego distribuye a todas las comunidades.

2.2.1. Los pasos del método

En primer lugar la identificación del problema, los conflictos de tierra se producen últimamente con mayor frecuencia, los abusos que sufren las familias campesinas son cada vez más violentos,

“El día martes en forma violenta un grupo de seguridad privada, perteneciente a la famosa banda de los Ale, oriunda de Tucumán, enfrente a los campesinos con armas de fuego con la intención de desalojarlos estas personas contratadas por un empresario tucumano Regino Viroche, quien se dice dueño de Campo. Esto ocurrió en San Bernardo ubicado en el centro este del departamento Pellegrini, casi en el límite con el departamento Jiménez y Alberdi, sobre la costa oeste del río Salado. En algunos mapas esa zona aparece como El Porvenir. (Fragmento de un comunicado del MOCASE, noviembre de 2005)”¹¹

Este fragmento es un ejemplo de una gran cantidad de situaciones que viven las familias campesinas en Santiago del Estero; el modo de presión y abuso es una de las características a la que las comunidades se ven sometidas cotidianamente. Frente a éstos hechos es cuando la comunidad se convoca,

11. Los comunicados del MOCASE son realizados a través de Internet.

“Yo creo que cuando uno nace y vive en el campo y conoce la situación ésta y que ha llegado a vivir tantos años en el campo sin tener estos problemas que hoy tenemos de tierra, que cada campesino hasta el último rincón de Santiago del Estero se sienta que debe defender, pensando que toda la vida uno no va a estar, que ellos vayan preparándose para que puedan defender sus derechos desde ese rinconcito en que han nacido y decirle a los poderosos que no tienen la remota idea de irse del lugar, qué mejor que prepararlos hoy que sientan esto como yo lo siento, porque uno el campo lo siente como que es lo fundamental para vivir libremente. (Nelly Véliz – Santiago del Estero)”¹²

El segundo paso corresponde a la convocatoria de la comunidad que desde la experiencia de encuentro, escucha, debate la comunidad va trazando las posibilidades de solución del conflicto, no sólo las familias afectadas son las que se convocan sino que es la comunidad constituida por varias familias la que solidariza.

Planteado el problema la comunidad recurre a los medios disponibles para encontrar la solución. Tanto los varones como las mujeres han recibido distintos tipos de capacitación desde las diferentes ONG que trabajan en el lugar como también recurren a la formación bíblica y catequística. Los equipos de trabajo para las capacitaciones en el inicio estuvieron conformados por la comunidad de Hermanas¹³ y el párroco¹⁴ del lugar, luego se fueron incorporando las Promotoras de la Palabra¹⁵ al equipo de capacitaciones.¹⁶

La tercera instancia, corresponde a la producción de fichas bíblicas, como recurso pedagógico, ha sido el medio para llegar a todas las comunidades del interior del departamento. En las fichas no sólo se comunica el tema bíblico sino también sugerencias para la reunión comunitaria y los avisos de interés para la comunidad.

12. MAL/05.

13. En general los procesos de evangelización comenzaron de ésta manera en el decanato sudoeste. La comunidad a la que me refiero es de las Hermanas Dominicas del Ssmo. Nombre de Jesús.

14. El primer párroco del lugar fue el P. Marcelo Trejo desde 1988, pero la presencia misionera en el lugar corresponde a unos cinco años antes.

15. Se denomina como tal a la persona encargada de la animación bíblica en la reunión de comunidad; la función de la Promotora es la formulación de la ficha junto a las otras promotoras de las comunidades de la zona.

16. El P. Eduardo Cisterna, sacerdote claretiano y biblista, ha sido el que ha brindado las capacitaciones en diferentes zonas de la parroquia desde 1993 a 2000.

3. El desafío para el quehacer teológico en Argentina

El proceso que las comunidades campesinas realizan desde el planteo del conflicto,¹⁷ en la búsqueda de solución y por último la capacitación que reciben para que toda la comunidad participe en la solución del conflicto. La expresión más acabada de este proceso es la participación de las comunidades en otras instancias de organización; en el departamento Guasayán las comunidades campesinas han delegado sus miembros para la participación en la Mesa Provincial de Tierra (MPT)¹⁸ y en el Movimiento Campesino (MOCASE).¹⁹

La MPT es un espacio abierto a todas las organizaciones gubernamentales, oficiales y no gubernamentales que reflexionan sobre estrategias comunes en que cada organización actúa desde su competencia y especificidad para lograr una acción conjunta a favor de los campesinos y la lucha por la tenencia de sus tierras. Inclusive es un planteo integrador de las dos diócesis²⁰ que tiene la provincia en su división eclesiástica.

El MOCASE es un movimiento que asume un modo de participación política que se constituyó sobre la base de la identificación con la tierra, gracias a la intervención de las ONGs, de la Iglesia y de las movilizaciones que precedieron a la conformación de la organización, fortalece el sentido de pertenencia e identidad de las comunidades campesinas permitiéndoles superar la etapa de “desalojos silenciosos” y dar paso a la aparición en el espacio público de la presencia de las familias campesinas.

La conformación de esta organización campesina posibilita no sólo poner las fuerzas en común, sino también fortalecer la identidad campesina. Hechos significativos como la defensa de la tierra frente a las amenazas, ocasiona en las comunidades campesinas una forma de resistencia que trae como consecuencia una mayor identificación con su propiedad.²¹

17. El conflicto al que me refiero es precisamente el abuso de poder en la quita de tierra a las comunidades campesinas.

18. Es una instancia de participación que ha sido fundada en ocasión del jubileo del 2000 y forma parte de la Pastoral Social de la Diócesis de Santiago del Estero, es un espacio para el tratamiento de la problemática de tierra donde están invitadas todas las organizaciones que trabajan en el tema dentro de la provincia.

19. Es un movimiento de campesinos que se funda el 4 de agosto de 1990 a raíz de varios conflictos de tierra que venían sufriendo varias comunidades campesinas en la provincia.

20. Las diócesis de Santiago del Estero y de Añatuya.

21. P. N. BARBETTA - P. LAPEGNA, Tierra y Ciudadanía: el caso del Movimiento Campesino de Santiago del Estero (MOCASE), Argentina, www.iade.org.ar/aide/dossiers/movi/articulos/moca.htm#dos#dos.

3.1. Recogiendo el trabajo de campo

Hacer un registro de “voces”, “miradas” y “acciones” en las comunidades campesinas en el departamento Guasayán me han permitido hacer teología desde la experiencia de la relación que gestan las familias campesinas con la tierra.

En discurso de presentación de una propuesta para la reforma agraria realizada por todas las organizaciones que trabajan el tema, Don Juan Cuellar, decía

“Es un día especial después de trabajar durante años en la Mesa de Tierra, el Movimiento Campesino tiene una propuesta de política agraria; es un documento que tiene denuncias, que tiene soluciones, que tiene compromiso con nuestra tierra, con nuestra agua, con nuestro monte, que defiende los recursos naturales de todos los santiagueños para que nuestros hijos y nietos puedan seguir viviendo en armonía con la naturaleza; es un documento que representa la lucha de miles de campesinos, hacheros del monte, trabajadores del surco, cosecheros de cosecha ajena es la voz de los que siempre hablamos es voz baja de los que sufren desalojo porque la justicia nunca defendió a los pobres”.²²

La “voz baja” se transformó en voz alta para ser escuchada, es una voz profética que denuncia las injusticias que sufren las familias campesinas, pero también es una propuesta para que la justicia sea verdad.

Las “miradas” que se encuentran y buscan juntas solucionar los conflictos que surgen frente a las amenazas de la quita de las tierras,

“En la actualidad cientos de empresarios agrícolas nacionales y extranjeros han invadido los campos santiagueños con intención de comprar tierra barata para producir soja y otros granos, muchos de ellos no respetan la posesión de los campesinos e invocando los derechos de propiedad verdaderos o falsos proceden, primero a desalojar y luego a eliminar el monte para después sembrar, ésta es la verdadera sensación que se vive en muchos lugares en la provincia”.²³

El análisis que realizan las comunidades sobre las situaciones que viven siempre tienen las mismas constantes, la amenaza, el abuso de poder con violencia y el desalojo por la fuerza de las tierras; los argumentos “legales” para invadir el territorio que por derecho natural les pertenece.

22. Discurso pronunciado por Don Cuellar, presidente del MOCASE, el 18 de junio de 2004 en la plaza frente a la casa de gobierno de la provincia de Santiago del Estero.

23. Ibidem.

Las comunidades campesinas no son víctimas porque tienen las herramientas suficientes para defenderse, pero como no son consideradas propietarias de los territorios que habitan, son juzgadas como usurpadoras por lo tanto son calificadas de criminales y el trato que reciben es irrespetuoso.

Frente a los abusos las comunidades recurren a los elementos que les ha brindado la organización eclesial en primer lugar y las capacitaciones recibidas en orden jurídico-legal para poder proceder y defenderse.

Las “acciones” concretas a las que se suman es la participación en organismos que intervienen en el tratamiento de la temática desde un compromiso de fe con la tierra, el monte y el agua.

“Los campesinos necesitamos que el tema de tenencia y distribución de la tierra, el agua y el monte se resuelva definitivamente, sólo así podremos trabajar en paz y superar la pobreza que hay en muchos de nuestros hogares, cumplir con estas metas de postergadas y estricta justicia para que miles de familias que durante muchos años trabajaron la tierra, que vieron nacer a sus abuelos, padres o hijos.

Gracias a todos por estar aquí, después de este acto estoy seguro que nuestra esperanza de poseer la tierra que trabajamos estará más cerca”.²⁴

4. Una cuestión final

La incorporación de la organización eclesial en instancias de participación política y social es una práctica que ya tiene antecedente pero no deja de ser un desafío puesto que el acompañamiento pastoral y la reflexión teológica siempre es nueva.

No sólo ha sido para mí una experiencia pastoral significativa, sino también una experiencia fundante para mi vida como mujer, cristiana, consagrada y teóloga en Argentina, por eso creo que la teología de la tierra forma parte de un desafío de inclusión para nuestra reflexión teológica y misionera en nuestro país.

MARÍA ALEJANDRA LEGUIZAMÓN

13.05.07 / 30.06.07

24. Idem.

CLAVES ESTÉTICAS, DRAMÁTICAS Y DIALÓGICAS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE LA FIGURA DEL *NOS-OTROS*

RESUMEN

En el marco de un diálogo interdisciplinario entre literatura y teología, la autora se propone delinear los fundamentos teóricos de una lectura teológica de la literatura argentina, sobre la base del ritmo trilogico del pensamiento balthasariano, cuya eficacia para el diálogo interdisciplinario demostré en investigaciones anteriores.

Palabras clave: literatura y teología, interdisciplina, Hans Urs von Balthasar, nosotros.

Key Words: literature and theology, interdisciplinary, Hans Urs von Balthasar, we.

Cuando en diciembre de 2005 decidimos realizar un aporte al bicentenario desde nuestro espacio de diálogo interdisciplinario entre literatura y teología, la primera propuesta fue adoptar la *figura* como clave de lectura teológica de la literatura argentina. Ésta era una consecuencia previsible tras ocho años de experimentación con un método que reconocía como punto de partida el concepto de figura estética desarrollado por Hans Urs von Balthasar. Y aunque sabíamos que no era posible prever lo que puede suscitar un encuentro cuando hay disposición sincera a la recepción de lo otro y del tú como don, no dejó de causarnos sorpresa el

alumbramiento del *nos-otros* como figura a partir de la cual interpretar la presencia de Dios en nuestra ya dos veces centenaria literatura.

Este suceso derivó en una revitalización del *Seminario*,¹ ya que nos obligó a retomar la cuestión metodológica, esta vez, en vistas a realizar un aporte a la cultura argentina desde el ámbito dialógico de la figura literario-teológica del *nos-otros*. Porque por Dios nos preguntamos desde nuestra identidad biográfica personal y comunitaria,² consideramos pertinente –al menos hipotéticamente– preguntarnos por su presencia *desde* y *en* la forma literaria.

“Armar nuestra figura” fue la consigna que a principios del 2006 nos propuso el equipo pionero formado por los profesores Estrella Koira, Pedro Bayá Casal, María Carla Beraldi y Eduardo Adrogué. Ellos compartirán seguramente la génesis de este hallazgo; yo quiero aportar a este proceso una reflexión sobre la *figura del nos-otros* desde la perspectiva del método interdisciplinario que venimos ensayando. Mi objetivo es delinear los fundamentos teóricos de una lectura teológica de la literatura argentina, sobre la base del ritmo trilogico del pensamiento balthasariano, cuya eficacia para el diálogo interdisciplinario demostré en investigaciones anteriores.³ De acuerdo con esto, el camino a seguir en el caso particular de la literatura argentina consiste en partir *desde* una estética de la kénosis, para que esta figura quebrada –por el guión de separación– encuentre *en* el dramático escenario de la kénosis y el perdón divinos el sentido de su acción histórica, a fin de orientar el rumbo *hacia* aquella comunión donde el *nosotros* –sin guión– sea expresión de nuestra identidad.

1. La génesis y la memoria de las investigaciones llevadas a cabo durante el primer quinquenio del *Seminario Interdisciplinario Permanente de Literatura y Teología* perteneciente a la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina pueden consultarse en: C. AVENATTI DE PALUMBO – H. SAFFA (eds.), “Presentación”, *Letra y Espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología*, Buenos Aires, Ediciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, 2003, 17-20.

2. Cf. O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *Dios*, Salamanca, 2004, 20.

3. Cf. C. AVENATTI DE PALUMBO, “La interpretación estética de la literatura como figura, drama y verdad”, en: *La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*, prólogo de Olegario González de Cardedal, Salamanca, Ediciones Secretariado Trinitario, 2002, 233-334; “Teología y literatura en diálogo. Gratuidad, paradoja y esperanza: tres claves para la configuración epocal de un lenguaje estético-dramático”, *Communio* (Arg) 12/3 (2005) 23-32.

1. La figura del *nos-otros* desde la estética de la kénosis: presencia en la ausencia

Si el punto de partida de nuestro método interdisciplinario es la figura estética, entonces *en* ella habrá de producirse el paso *desde* un *nos-otros* escindido *hacia* un *nosotros* convivial. De aquí se sigue que la figura del *nos-otros* como clave de lectura de la presencia de Dios en la literatura argentina deberá ajustarse a las leyes de la figura estética para legitimarse como tal.

Esto supuesto, la propuesta de pasar de un *nos-otros* de quiebre a un *nosotros* de comunión deberá partir del reconocimiento de un hiato que atraviesa transversalmente nuestra literatura cuando la percibimos como expresión de lo argentino.⁴ Este hecho lo atestigua la profusión de figuras estéticas –personajes, espacios, tramas– que patentizan nuestra incapacidad para aceptar al otro como un tú. En esta anagnóresis, la memoria literaria juega un papel decisivo puesto que pone en evidencia el deseo insistente de hacer presente lo ausente. Pero, en la literatura argentina no sólo percibimos la ruptura vincular de orden antropológico y sociocultural, sino que, desde una lectura teológica es posible percibir también la experiencia del vacío de Dios como una constante.

Por todo lo cual, el lugar *desde* el cual proponemos pensar la *figura del nos-otros* es justamente el de una “estética de la kénosis”, es decir, el de una estética apofática de la ocultación y el silencio divinos. De acuerdo con esto, el guión que separa a los *unos* de los *otros* indicaría no sólo al hiato interhumano sino también la ausencia del *Otro* divino. Es precisamente aquí, en este juego de mediaciones descrito por ambas hoquedades, donde se sitúa el punto de partida de nuestro diálogo interdisciplinario.

Así pues, la figura estética que aplicamos como clave de lectura es kenótica, literaria y teológicamente considerada. En un primer nivel, porque la galería de figuras de “los otros” –humillados, locos, idiotas, necios, despreciados, pobres y marginados– que ofrece la literatura argentina puede encontrar en el vaciamiento y expropiación de Cristo una fuente de sentido que no le es impuesto desde fuera sino que surge desde el interior mismo de la figura estética.⁵ En un segundo nivel, porque desde

4. Cf. J. R. GONZALEZ, “El mejor verso de la literatura argentina”, *Universitas* 3 (2006) 27-52.

5. Cf. C. AVENATTI DE PALUMBO, “La literatura como gloria alienada”, en: *La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*, prólogo de Olegario González de

nuestro horizonte de sentido, el de la generación del bicentenario, el modo de estar presente Dios hoy es en la herida de una ausencia, justamente allí donde el drama místico teológico coincide con el drama poético.⁶

Efectivamente, si –como señala Certeau– es la “kénosis de la presencia” la que da lugar a la emergencia de figuras de expresión siempre nuevas, si la fe es una “ruptura instauradora”, un quiebre de ausencias, todo discurso sobre Dios coincidirá con el poético en el respeto por esta ausencia. La palabra teológica y la palabra poética coinciden entonces en ser testigos elocuentes de la condición inaferrable de este origen. En la misma línea, Balthasar señalaba que la fuente de todo decir y de toda estética es la paradoja de que Jesucristo, como Figura de Dios, procede del silencio de la No-Figura.⁷ Cuando González de Cardedal traslada este dinamismo a la palabra humana, comprueba que si ésta quiere ser “fecunda” (*Über-wort*) debe gestarse en el interior de la “no-palabra” (*Un-wort*), pues allí es donde se le hará audible la única voz (*Wort*) que puede reclamar nuestra palabra como respuesta de toda la existencia (*Ant-wort*).⁸ De donde concluye el teólogo español que sólo el lenguaje místi-

Cardedal, Salamanca, Ediciones Secretariado Trinitario, 2002, 73-95; “Naufragio y esperanza. El rostro del *neco humillado* como ícono en un mundo postcristiano”, en A. PRAENA SEGURA – A. ESCRIBANO (coord.), *Cristianismo y poesía*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2003, 45-64; A. GESCHÉ, “El imaginario como fiesta del sentido”, en *El sentido. Dios para pensar*, Salamanca, Sígueme, 2004, 157-198.

6. Cf. M. DE CERTEAU, *La debilidad de creer*, Buenos Aires, Katz, 2006; *La fábula mística siglos XVI-XVII*, México, Universidad Iberoamericana, 2004. Para una visión panorámica del pensamiento del autor respecto al Dios oscuro cf. M. ECKHOLT, “NO SIN TI. El caminante herido y el Dios desconocido. Una aproximación a Michel de Certeau SJ”, *Teología* 90 (2006) 281-305.

7. “De hecho la encarnación de Dios lleva a su plenitud toda la ontología y la estética del ser creado, del que se sirve dotándolo de una profundidad nueva, como lenguaje para expresar el ser y la esencia divinos. En efecto, su lenguaje y su autoexpresión originarios no son aquello que, desde Lutero, nos hemos habituado a designar como la palabra de Dios, es decir, la sagrada Escritura, sino Jesucristo, en cuanto que es el Uno y el Único a quien hay que interpretar en conexión con la historia entera de la humanidad y con la totalidad cósmica de la creación; él es la Palabra, la Imagen, la Manifestación y la Exégesis de Dios que, en cuanto hombre, da testimonio sirviéndose de todas las posibilidades de expresión de la existencia histórica que transcurre entre el nacimiento y la muerte, en todas sus edades y condiciones de vida así como situaciones individuales y sociales. Él es aquello que expresa, es decir, Dios, pero no aquel a quien expresa, esto es el Padre. Paradoja incomparable que constituye la fuente originaria de la estética cristiana y, por consiguiente, de toda estética. ¡Qué capacidad de visión exige y presupone captar este punto originario!” H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. 1. La percepción de la forma*, Madrid, Encuentro, 1986, 31s.

8. Cf. O. GONZALEZ DE CARDEDAL “Prólogo” a AVENATTI DE PALUMBO, *La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar*, 2002, XV. “Después del escuchar, el silencio activo es condición necesaria para un pensamiento sobre Dios. Silencio que puede convertirse en oración con lágrimas, súplica de ayuda, sosiego activo; un dejar las cosas y dejar de estar beligerando, dominando, siendo sólo desde ellas; un desistir y desasir, un «desprenderse de» y un «renunciar

co –el de la “noche oscura” de San Juan de la Cruz– ofrece una clave de lectura teológica del vacío de Dios que purifica, a fin de dejar que por el camino de la nada aparezca Dios como Dios.

2. En el drama kenótico *hacia* la comunión como expresión de identidad

En este horizonte epocal, en el que la figura de Dios es percibida y experimentada kenóticamente como ausencia y silencio,⁹ tiene su origen el paso de la estética a la acción pascual, en la que el drama de la kénosis divina aparece como figura originaria de toda kénosis humana.¹⁰ Es desde el interior de esta figura kenótica que Dios actúa en la historia. Es en la evidencia de la figura donde se origina la pregunta dramática por el “quién soy yo”, tras cuya respuesta camina sediento el hombre luchando con los límites que lo acorralan: la muerte, la libertad, el mal.¹¹ Es “en la intimidad” del corazón donde la pregunta humana “¿quién soy yo?” se transforma en la pregunta teológica “¿quién me envía?”, proceso que Balthasar designó como “transición del papel a la misión”.¹²

a». (317) Sólo en ese silencio y sosiego activos se crean las condiciones antropológicas y las actitudes psicológicas necesarias para que la voz de Dios sea audible y para que nuestra palabra a él y sobre él sean diferentes a la erupción impudorosa de nuestras apetencias. [...] Denodado y desnudo tiene que quedarse así el hombre *ante Dios*, antes de ponerse animado y armado a pensar *sobre Dios*. A la vez tiene también que emprender con tal denuedo y quedarse en semejanza desnudez ante la historia y ante su prójimo.” GONZALEZ DE CARDEDAL, *Dios*, 318.

9. Cf. GONZALEZ DE CARDEDAL, *Dios*, 69-74.

10. A este tema he dedicado escritos anteriores sobre la base de los cuales apoyo las ideas aquí desarrolladas. Cf. C. AVENATTI DE PALUMBO, “Horizonte de sentido, papel y envío en la *Teodramática* de Hans Urs von Balthasar”, *Studium* 12 (2003) 275-284; “El pathos teodramático como signo epocal en el marco del escenario histórico actual”, *Humanidades* 4 (2004) 91-100. “La «habitabilidad comunional» como figura conclusiva de la *Teodramática* de Hans Urs von Balthasar”, *Teología* 91 (2006) 535-541.

11. “Estos ángulos de mira –muerte, libertad, poder, el mal– agudizan la problematidad de la existencia hasta lo insoportable, de modo que la vida humana se convierte en una búsqueda y un tanteo ininterumpido, como un torbellino, para alcanzar un sentido global de cuya presencia, previa pero oculta, algunos están convencidos de modo consciente y los demás a nivel inconsciente, para que sea posible su búsqueda, pero que tenazmente se escapa como totalidad a sus intentos dejándose ver sólo en fragmentos que no se dejan ensamblar en unidad; y esto no es posible porque Dios en su libertad se ha reservado el regalo de la síntesis que podría hacer a la humanidad, dejando así patente a un tiempo quién es él en realidad y quién es el hombre verdadero que existe en la plenitud de sí mismo.” H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 4. La acción*, Madrid, Encuentro, 1995, 75.

12. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 1. Prolegómenos*, Madrid, Encuentro, 1973, 465-474, 627-629.

Sobre este patético escenario, que tiene su centro en el corazón como lugar donde cielo y tierra se cruzan, es donde juega el hombre su misión y su destino. Es este escenario el que queda transformado por la irrupción de la acción de Dios. En la entrega pascual el Dios trino dejó marcada en la historia la huella de su amor y, desde entonces, el corazón humano nostalgia la presencia de la comunidad trinitaria. Desde la perspectiva teodramática de Balthasar, el drama original de la trinidad inmanente, que consiste en el vaciamiento del corazón del Padre en la generación del Hijo,¹³ es la fuente donde se origina el abandono de Dios por Dios en la cruz, que es la entrega del Hijo por el Padre en el sostenido amor del Espíritu. En la luz intratrinitaria es donde acontece “el milagro de la transfiguración”, pues es allí donde “la distancia provocada por el no del pecado es superada y transformada por la distancia obediente del sí divino”.¹⁴ De esta noche, vivida como interminable, surge la plenitud del perdón.¹⁵

Así, en este escenario teodramático las tinieblas se transforman en luz en virtud de la acción del amor personal y kenótico de Dios que convierte la distancia del odio y la separación en la máxima intimidad.¹⁶

13. “A este drama original que está por encima del tiempo, es absurdo llamarle «estático», «abstracto», «cerrado en sí», creyendo que no iba a recibir su ritmo y coloración más que pasando por un mundo temporal y creado, que sólo el pecado, la cruz y el infierno le otorgarían su seriedad y su profundidad. Aquí radica una híbrida sobrevaloración que se arroga la libertad creada, la engañosa opinión de que la capacidad de decir no a Dios vendría a limitar la omnipotencia divina de tal suerte que precisamente tal circunstancia haría entrar a Dios en un auténtico drama, obligándole a idear el modo para poder librarse de la trampa que se ha tendido a sí mismo. Por el contrario, hay que decir que con el vaciamiento del corazón del Padre en la generación del Hijo ha quedado ya definitivamente inscrito y asumido todo el posible drama entre Dios y un mundo cualquiera; la razón es ésta: cualquier mundo pensable no puede tener su lugar más que dentro de la distinción del Padre y del Hijo con la diferencia unificante del Espíritu. El drama trinitario tiene duración eterna: jamás existió el Padre sin el Hijo, ni el Padre y el Hijo sin el Espíritu. Todo lo que es temporal se desarrolla en el marco del acontecimiento eterno, como su posible consecuencia (de ahí el principio *opera trinitatis ad extra communia*), con lo que no es necesario, sino que además tampoco tiene sentido, el poner dentro de la eternidad un instante en el que el Dios trinitario decida crear un mundo.” BALTHASAR, *Teodramática 4*, 302-303.

14. BALTHASAR, *Teodramática 4*, 326.

15. BALTHASAR, *Teodramática 4*, 325.

16. “El giro de la Pascua es tan abrupto como orgánico: la suprema distancia entre el Padre y el Hijo, revivida profunda y dolorosamente a causa del pecado, se invierte hasta convertirse en la más estrecha intimidad. Ahora bien, dicha intimidad existía ya desde siempre, porque la distancia no es más que el fruto de la obediencia en el amor trinitario, en donde el Padre y el Hijo no cesan de ser uno en el Espíritu. Esto no obstante, el Viernes Santo no es idéntico a la Pascua, porque la Trinidad económica representa hasta el final su papel en el drama del alejamiento del mundo. Por tanto, no debe decirse que la cruz no es más que la manifestación (“quasi-sacramental”) de una reconciliación siempre igual, ya realizada desde siempre entre Dios y el mundo; al revés, el Dios que quiere reconciliar el mundo consigo y al mismo tiempo reconciliarse

¿Acaso no puede la literatura argentina ser leída desde esta clave teodramática? Ciertamente que sí pues todos los desamores y distancias, que ella pone de manifiesto en figuras literarias que habrá que desentrañar y leer desde aquí, pueden hallar en el amor que da origen a la kénosis inmanente y a la triple kénosis económica (creación, alianza y eucaristía),¹⁷ la fuente del perdón y de la comunión.

Llegados a este punto, no cabe sino reconocer que la paradoja habrá de ser el lenguaje dialógico que se corresponde con una estética y una dramática de la kénosis. También la palabra llamada a expresar nuestra identidad habrá de ser una palabra paradójica. Que Dios haya transformado el camino del destino del hombre en el camino de la obediencia del Hijo eterno a fin de llevar consuelo al lugar del desconsuelo, fuego al lugar del frío, misericordia al lugar de la justicia, sólo puede ser expresado en el lenguaje místico de la paradoja. Entonces, en el espacio abierto por la acción de tal amor, podrá surgir un estado dialógico de comunión, en el que “uno puede orar y sacrificar en lugar del otro; uno puede ser hecho en el otro”.¹⁸

La fuerza que lanza a Jesús al envío es más poderosa que la nada y por ello puede “elevanto abrazando y recoger en sí los finales concretos de todos aquellos que no hayan podido entender como amor su propio final”¹⁹ y, por ende, también puede abrazar los caminos de desamor de un pueblo expresados en su literatura. Éste es el modo de ser eucarístico: “ser no-para-sí, sino siempre-para-los otros”. Así, “puesto que la realidad eucarística libera los nuevos espacios (y tiempos) del mundo transfigurado, los que entran en éste no pueden participar de esa existencia de-

con el mundo, se implica activamente en el drama de la cruz y de la resurrección del Hijo. Esta implicación en el drama no significa en modo alguno que la Trinidad inmanente se vea involucrada de una forma mitológica en el destino del mundo; más bien al contrario, es éste el que es elevado hasta el plano de la Trinidad económica, que sigue fundada sobre la inmanente, en cuanto que la distancia eterna y santa del Hijo en relación al Padre en el Espíritu es el fundamento de que la distancia impía del pecado del mundo pueda ser asumida, remontada y superada en aquélla. El drama entre Dios y el mundo se representa en los actos temporales del concreto acontecimiento Cristo y de sus consecuencias, y no cabe reducirlo a principios filosóficos, atemporales y abstractos. Por una parte, en el plano de la Trinidad inmanente, la gloria que el Hijo reconquista pasando por en medio de las tinieblas, es idéntica a la que poseía al lado del Padre “antes de la creación del mundo” (Jn 17,5); por otra parte, sin embargo, su humanidad, en virtud de su definitiva expansión (en la Eucaristía) y de su total vaciamiento (hasta la apertura de su corazón) no toma parte en esta gloria más que por la acción dramática de la Trinidad económica.” BALTHASAR, *Teodramática 4*, 337-338.

17. Cf. BALTHASAR, *Teodramática 4*, 307-308.

18. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática 5. El último acto*, Madrid, Encuentro, 1997, 307-309.

19. BALTHASAR, *Teodramática 5*, 320.

rramada sino de modo análogo: cada uno es él mismo haciéndose al mismo tiempo habitable para los otros”.²⁰ Esta *habitabilidad comunal* donde los unos se hacen comida para los otros es el centro de la verdad y vida cristianas, puesto que “ella es la respuesta sobria y natural a la auto-donación de Dios a mí a través de cuanto hay en el mundo”.²¹ Desde “esta permeabilidad eucarística de todos los sujetos unos para otros”²² podemos aspirar a la construcción de una figura que nos represente. Sobre la huella de esta figura partida y entregada hemos de andar para encontrar nuestro rostro como pueblo. Puesto que realmente sabremos quiénes somos, cuando nos hayamos descubierto enviados con una misión histórica que procede del “manantial de envíos” que “brota incesante desde la fuente central”, que es Cristo.²³

Desde la figura kenótica de la memoria que presentifica el vacío, en el escenario del perdón y reconciliación, hacia la identidad: éste es el dinamismo que brota del diálogo interdisciplinario entre literatura y teología. He aquí, en síntesis, el camino a recorrer desde nuestro espacio dialógico de cara al bicentenario: descubrir en las figuras literarias aquéllas cuya condición kenótica signifique un espacio donde pueda amanecer la comunión.

CECILIA INÉS AVENATTI DE PALUMBO

31.08.07 / 20.09.07

20. BALTHASAR, *Teodramática* 5, 373-374.

21. BALTHASAR, *Teodramática* 5, 374.

22. BALTHASAR, *Teodramática* 5, 374.

23. BALTHASAR, *Teodramática* 5, 383.

LA IGLESIA DE AMÉRICA LATINA EN CAMINO HACIA APARECIDA

Discurso de Apertura del Año Académico el 12/3/2007
en la Facultad de Teología¹

RESUMEN

El autor reflexiona sobre nuestra misión en el contexto de la Iglesia de América Latina en camino hacia Aparecida. Se centra en dos temas: 1) nuestra Iglesia de América Latina, en la que vivimos la fe y hacemos teología y 2) el acontecimiento y el tema de la V Conferencia, que nos convoca a ser discípulos misioneros de Cristo.

El A. ha decidido no modificar este discurso, porque luego de pronunciarlo fue nombrado perito de la Conferencia. Considera un deber de honestidad intelectual mantener su versión original como un jalón en la historia reflexiva y dejar en manos del lector posibles correspondencias.

Palabras clave: Iglesia, Aparecida, América Latina, misión, vida.

ABSTRACT

The author views our mission within the context of Latin American Church on its way to *Aparecida*, focusing on two issues: 1) our Church in Latin America, where we live our faith and theology; 2) the event and theme of the V Conference, calling us to be missionary disciples of Christ.

The author has decided not to change this lecture, since he was later appointed as a consulting expert of the Conference, and considers his duty of intellectual honesty to offer it as a milestone in a reflexive history. He leaves further correspondence to the reader.

Key Words: Church, Aparecida, Latin America, mission, life.

1. Se publica el texto completo del *Discurso de Apertura del Año Académico* pronunciado parcialmente el 12/3/2007 por el Decano de la Facultad de Teología. Dado que fue anterior a

a. Hemos celebrado la Eucaristía, en la que nos ha alimentado la Palabra de Dios y la homilía de Mons. Carmelo J. Giaquinta, ex-Decano y profesor emérito. Con este Acto iniciamos el Año Lectivo 2007. La Facultad, como la Iglesia y la Universidad, está llamada a ser *una comunidad de amor* (DCE 19) en la que se practique la caridad, para convivir y aprender juntos en alegría y paz.

Con este espíritu recibimos a todos y todas, y damos la bienvenida a *los nuevos alumnos*. Espero que se dejen fascinar por la austera belleza de hacer teología y filosofía en esta difícil Argentina. Agradezco por su servicio a las dos comisiones –saliente y entrante– del *Centro de Estudiantes* (CEFAT).

El jueves 7 de marzo envié una circular a los *profesores* para agradecerles su tarea docente, darles noticias e indicarles pautas para elevar el nivel académico y pedagógico. Los *formadores y alumnos* deben saber que queremos cumplir nuestra vocación docente como una entrega de amor y un acto de justicia. Les pedimos que nos ayuden a responder al amor que Dios nos tiene y que queremos compartirles *creciendo en ciencia y sabiduría, y comunicando mejor lo que sabemos y saboreamos*.

Estamos en la víspera del *Cincuentenario* de la *Pontificia Universidad Católica Argentina*, que será en 2008, y al que aludimos en *nuestros 90 años* celebrados en 2005. El 25 de octubre haremos aquí un Acto en cuanto Facultad que se fue integrando gradualmente en la UCA. Además, nuestra institución colaborará con dos programas *del Cincuentenario al Bicentenario*. Uno, promovido por nuestro departamento de Historia de la Iglesia, que asumirá la presidencia de la Comisión Ejecutiva para preparar el Bicentenario Patrio de forma interdisciplinaria; el otro, a partir de las futuras Terceras Jornadas de Estética, Literatura y Teología, estudiará la cuestión de Dios en la literatura argentina en el grupo de investigación que tenemos desde 1997. Dejo otros anuncios al Sr. Vicedecano.

b. Un objetivo de este trienio de mi segundo decanato y del Plan Operativo Anual (POA) 2007 es *contribuir a delinear mejor el perfil presente de la Facultad hacia su Centenario*. En 2005 Benedicto XVI pidió que la Facultad “ *siga siendo lugar de viva irradiación de conocimiento teológico para cuantos a ella se acerquen* ” –para ustedes que asisten a sus ca-

Aparecida y meses antes de la difusión de su *Documento*, el autor decidió mantener el texto original aunque, en algunos puntos, sus posiciones se adelantaron a lo hecho y dicho por la Conferencia. Esta decisión ética se funda en que luego participó como perito en *Aparecida*.

rreras y cursos, y para cuantos alcanzamos con nuestros servicios–. Luego nos alentó “*a todos los que forman la comunidad educativa a un renovado empeño en la tarea pedagógica en favor de la formación académica*”.

En esta línea, en 2005 hice un relato histórico-institucional de la Facultad desde su pasado, en su presente y hacia su futuro.² En 2006 ensayé una meditación teológica acerca del *ethos* de la Facultad *centrado en el amor a la sabiduría y en la sabiduría del amor, con una primera recepción de Deus caritas est*.³ La Facultad debe ser *una casa y una escuela de comunión en la sabiduría y el amor*. Si el amor a la sabiduría debe animar los estudios, la sabiduría del amor debe regir nuestra convivencia.

En este acto, que reúne a la Facultad, reflexionaré sobre *nuestra misión en el contexto de la Iglesia de América Latina en camino hacia Aparecida, para ampliar y profundizar la autoconciencia teológica y pastoral*. Al corregirlo aclaro al lector que, como mi discurso se publica meses después de su exposición oral e incluso del *Documento de Aparecida* (AP),⁴ *mantendré su contenido original sin incorporar citas del mismo y sin establecer correspondencias, las que quedan en manos del lector*.

c. Siguiendo nuestra propia tradición de colegialidad episcopal, en el mes de mayo se celebrará la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en el santuario de *Nossa Senhora da Imaculada Conceição Aparecida, en el Brasil*. Su tema es: *Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. ‘Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida’ (Jn 14,6)*.

Les cuento que, sobre la Conferencia, escribimos varios aportes con el Vicedecano. En 2006 cada uno publicó un artículo en la revista *Medellín* del Instituto Teológico-Pastoral del Consejo Episcopal Latinoamericano (ITEPAL).⁵ Los reelaboramos en el libro *Discípulos misioneros*,⁶ en-

2. Cf. C. M. GALLI, “Nuestra Facultad de Teología en perspectiva histórica: desde su origen (1915) y hacia su Centenario (2015)”, *Teología* 88 (2005) 667-698.

3. Cf. C. M. GALLI, “El amor a la sabiduría y la sabiduría del amor”, *Teología* 91 (2006) 671-705; ver también L. ORTIZ LOZADA, “*Deus caritas est*, una lectura de la encíclica con miras a la V Conferencia”, *Medellín* 126 (2006) 247-283.

4. QUINTA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO DE AMÉRICA LATINA Y DEL CARIBE, *Aparecida. Documento Conclusivo*, 13-31/5/2007, Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina, 2007. Se lo citará con la sigla AP.

5. Cf. C. M. GALLI, “Comunicar el Evangelio del amor de Dios de Dios a nuestros pueblos de América y del Caribe para que tengan vida en Cristo. Un marco teológico para situar metas pastorales hacia *Aparecida*”, *Medellín* 125 (2006) 121-177; V. M. FERNÁNDEZ, “Propuestas para que la V Conferencia marque el inicio de una nueva etapa evangelizadora”, *Medellín* 126 (2006) 285-311.

6. Cf. V. M. FERNÁNDEZ - C. M. GALLI, *Discípulos misioneros*, Buenos Aires, Agape Libros, 2006.

sayando una lectura teológica-pastoral del tema, proponiendo una evangelización inculturada para crecer en la vida plena y digna en Cristo, y comprendiendo a todo bautizado como sujeto del discipulado misionero. Recientemente hicimos nuevos aportes. El P. Fernández trabajó intensamente en la elaboración del *Documento de Síntesis*,⁷ que resume muchas respuestas al proceso de consulta realizado mediante el *Documento de Participación de 2005*,⁸ que se sumó a textos anteriores del CELAM.⁹ Por mi parte, antes de la Conferencia se publicará en *Medellín* otro artículo que se concentra en la tarea de los discípulos misioneros para promover la *comunidad* de vida en el amor de Cristo y el servicio evangelizador de la Iglesia a la *integración* de nuestros pueblos, un tema que aquí nos excede.¹⁰

Por honestidad intelectual, agrego que, días después de pronunciar este discurso, las autoridades de la Facultad fuimos convocadas por el Santo Padre a participar de la Conferencia haciendo presente a la Argentina, el Decano como perito y el Vicedecano como sacerdote invitado.¹¹ Durante la asamblea colaboramos, todo lo posible, con la Comisión de Redacción, presidida por el Cardenal J. Bergoglio. Posteriormente, junto con muchas actividades de difusión acerca de la Conferencia, hemos escrito sobre el acontecimiento y su documento, aportando a su recepción desde nuestra Facultad.¹²

Conforme con mi decisión de mantener este texto como un jalón en una historia reflexiva, me limito a los dos temas del discurso: 1) *nuestra*

7. Cf. CELAM, *Síntesis de los aportes recibidos para la Quinta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, Bogotá, CELAM, 2007.

8. Cf. CELAM, *Hacia la Quinta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento de Participación. Fichas de trabajo*, Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina-Oficina del Libro, 2005.

9. Cf. CELAM, *El Tercer Milenio como Desafío Pastoral. Informe CELAM 2000*, Bogotá, Documentos 154, 2000; *Globalización y Nueva Evangelización en América Latina y El Caribe. Reflexiones del CELAM 1999-2003*, Bogotá, Documentos 165, 2003; *Plan Global 2003-2007: Hacia una Iglesia casa y escuela de comunión y de solidaridad en un mundo globalizado. Humanizar la globalización y globalizar la solidaridad*, Bogotá, CELAM, 2003.

10. Cf. C. M. GALLI, "Discípulos misioneros para la comunión de vida en el amor de Cristo promoviendo la integración de los pueblos de América Latina y El Caribe", *Medellín* 129 (2007) 113-163.

11. Cf. QUINTA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO DE AMÉRICA LATINA Y DEL CARIBE, *Manual del Participante*, Aparecida, CELAM, 2007, 68 y 74.

12. Cf. C. M. GALLI, "Aparecida, ¿un nuevo Pentecostés en América Latina y el Caribe? Una primera lectura entre la pertenencia y el horizonte", *Criterio* 2328 (2007) 362-371; V. M. FERNÁNDEZ, *Aparecida. Guía para leer el documento y crónica diaria*, Buenos Aires, San Pablo, 2007.

Iglesia de América Latina, en la que vivimos la fe y hacemos teología; 2) *el acontecimiento y el tema de la V Conferencia*, que nos permite iniciar el *Año Lectivo* con el espíritu discipular de quienes viven unidos al Señor –Camino, Verdad y Vida– y son sus misioneros, que creen, meditan, estudian y practican el Evangelio y que desean comunicarlo a todos para que tengan vida plena y digna en Cristo. Ambos dan líneas teológicas, institucionales y pedagógicas.

1. Una mirada al Pueblo de Dios que peregrina en América Latina y El Caribe

1.1. La catolicidad: la Iglesia universal en la particular y la iglesia particular en la universal

a. La Iglesia es católica: universal en lo particular y particular en lo universal. La Iglesia universal no es una confederación de iglesias locales preexistentes, ni las iglesias particulares son una subdivisión administrativa de una única jurisdicción universal. Al contrario, la particularidad se realiza en el interior de la Iglesia universal y la universalidad se realiza en el interior de la Iglesia particular. La catolicidad reúne lo particular y lo universal. "Sólo una atención permanente a los dos polos de la Iglesia nos permitirá percibir la riqueza de esta relación" (EN 62). Esta unidad bipolar es explicada como una mutua inhesión o una inhabitación recíproca. Junto a la trascendencia y la encarnación de la Iglesia universal en todas y cada una de las iglesias particulares, hay una relación de mutua inmanencia entre lo universal y lo particular en la única Iglesia de Cristo. Como la única naturaleza divina existe concreta y completamente en las tres Personas, así la única Iglesia universal existe concreta y completamente en y por las iglesias particulares. De un modo similar a como cada Persona divina está en las otras (Jn 14,10), cada iglesia particular está en la Iglesia universal y viceversa. Este es el misterio de la Iglesia en las iglesias y de las iglesias en la Iglesia. Dice un documento: "la fórmula del Concilio Vaticano II: la Iglesia en y a partir de las Iglesias (Ecclesia in et ex Ecclesiis: LG 23a) es inseparable de esta otra: las Iglesias en y a partir de la Iglesia (Ecclesiae in et ex Ecclesia)".¹³

13. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, "Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión", *L'Osservatore Romano* (edición semanal en lengua castellana), 19/6/1992, n. 9.

La Iglesia es una comunión de iglesias: “ella es Iglesia de iglesias locales que guardan sus diferencias. Comunión de comuniones. La diferencia está situada dentro de la comunión”.¹⁴ Una eclesiología de comunión de iglesias, con Pedro y bajo Pedro, promueve el intercambio entre ellas para que vivan “vínculos de íntima comunión” (LG 13c). Los dos concilios vaticanos enseñan que el sucesor de Pedro es, en la Iglesia y en el Episcopado, “el principio y fundamento, perpetuo y visible, de la unidad de fe y de comunión” (LG 18). El primado “protege las diferencias legítimas y simultáneamente vela para que las divergencias sirvan a la unidad en vez de dañarla” (LG 13c). El ministerio petrino debe guardar la unidad en la Iglesia y garantizar la diversidad de las iglesias en comunión.

b. La Iglesia universal de Dios se particulariza al asumir un “determinado grupo humano” (AG 19) en un peculiar “territorio socio cultural” (AG 22), lo que le confiere identidad a cada iglesia local.

“... esta Iglesia universal se encarna de hecho en las Iglesias particulares, constituidas de tal o cual porción de humanidad concreta, que hablan tal lengua, son tributarias de una herencia cultural, de una visión del mundo, de un pasado histórico, de un substrato humano determinado” (EN 62).

Así como la humanidad de Jesús se potencia al radicarse en la Persona del Verbo, así en la Iglesia, constituida a imagen del Verbo encarnado (LG 8a), lo humano, concretado social y culturalmente, es asumido, purificado y elevado por su encuentro con lo divino. El Pueblo de Dios, recibiendo y dando, integra lo humano y lo cultural en sí mismo, y anima evangélicamente lo humano y lo cultural en los pueblos. Este intercambio realiza dinámicamente la unidad entre el Pueblo de Dios y el mundo.

“a semejanza de la economía de la Encarnación (ad instar oeconomiae Incarnationis), las iglesias nuevas... asumen en ‘admirable intercambio’ (in admirabile commercium assumunt) todas las riquezas de las naciones (omnes divitias nationum)” (AG 22a).

c. Una comunión de iglesias particulares, como la que asocia a las iglesias de América Latina y El Caribe, junto con sus intrínsecos factores eclesiales, es fruto de procesos históricos de inculturación e interculturalidad en la fe. Su configuración le confiere un estilo propio. El Pueblo de

Dios “encarnado” en los pueblos (DP 400) adquiere formas peculiares. Su rostro se configura en la diversidad cultural de las iglesias insertas en estas naciones. El corazón del Pueblo de Dios se manifiesta de forma privilegiada en la piedad popular que es, en su mayoría, “expresión de la fe católica” (DP 444). Ella es popular porque expresa la encarnación del Pueblo de Dios en multitudes pobres y creyentes (MD VI,3; DP 462). Los sentimientos, gestos, símbolos y ritos del pueblo fiel son una vía de ingreso en el núcleo ético-religioso del imaginario colectivo e identifican, diferencian y complementan iglesias y pueblos. Basta pensar en las expresiones de la piedad mariana de Guadalupe a Luján.

La comunión de la Iglesia universal se realiza, concretamente, por la comunicación de los bienes entre personas e iglesias. Hay muchas formas de realización de la *communio fidelium* y la *communio ecclesiarum*. Nuestra Facultad, con alumnos y alumnas de tantas comunidades y países, es un ejemplo de esta comunión católica del Pueblo de Dios que se traduce en la comunicación de dones (LG 13).¹⁵ El intercambio entre las iglesias, enraizadas en pueblos distintos, enriquece la catolicidad y es factor de comunicación entre las sociedades. Las iglesias arraigadas en las culturas de América Latina y del Caribe, al acrecentar la comunión de sus bienes teologales, humanos y materiales, se tornan signos e instrumentos del intercambio de dones entre sus propias naciones. Mucho hacen la “cooperación entre las iglesias hermanas” (EIA 74) fomentando “relaciones de hermandad entre diócesis y parroquias” (EIA 33). Así el Pueblo de Dios se vuelve un factor indirecto de unidad porque el intercambio de dones entre las iglesias inculturadas fomenta la comunicación secular entre los pueblos.

“... el texto (LG 13b) propone una tesis fundamental de la eclesiología católica... sería difícil expresarse con más claridad y profundidad: se presenta a la Iglesia universal como una comunión de iglesias particulares e indirectamente como una comunión de naciones, lenguas y culturas. Cada una de ellas aporta sus dones al conjunto”.¹⁶

14. J. M. TILLARD, “L’Universal et le Local. II, *Irenikon* 51/1 (1988) 30.

15. Cf. C. GALLI, “Dones o bienes a compartir”, *Criterio* 2233 (1999) 52-57.

16. JUAN PABLO II, “Alocución a los cardenales y preladados de la curia romana”, 21/12/1984, *L’Osservatore Romano* (edición semanal en lengua castellana), 30/12/1984, 3.

1.2. La fisonomía peculiar de la Iglesia latinoamericana

a. Me detengo a profundizar el *aspecto cultural* expresado en la cualidad *latinoamericana* de nuestra Iglesia. Sabemos que la cultura se declina en singular y plural. La cultura es el cultivo integral del hombre para alcanzar “un nivel verdadera y plenamente humano”, y las culturas constituyen “el bien común” de los distintos pueblos (GS 53-54). Si el clásico *cultura* tiene un carácter humanístico, valorativo, pedagógico, el moderno *culturas* señala los aspectos descriptivos, expresivos, fenoménicos. La cultura no es un común denominador ni una suma de culturas; las culturas no llevan a la equivalencia ni al relativismo sino a percibir lo universal y lo particular mediante el *diálogo intercultural*.¹⁷

Ya Medellín señaló que *América Latina es una y múltiple*. Teniendo en cuenta las riquezas peculiares y las diferencias evidentes, afirmo que *somos una unidad plural*. Esta expresión especulativa *conjuga unidad y pluralidad* sin sacrificar la una a la otra, porque no cede ni a una abstracta unidad ni a una irreconciliable pluralidad, ni cae en una homogeneidad férrea o en una total heterogeneidad.

La conciencia eclesial nos inclina a reconocer tanto la totalidad y unidad de esta comunidad subcontinental, como la particularidad y diversidad de sus pueblos y estados. Si Puebla acentuó la unidad, Santo Domingo destacó la pluralidad. América Latina y El Caribe –como todo continente– es una unidad plural con elementos comunes y componentes diversos. Con sus innumerables diferencias regionales, nacionales o locales, ella forma una “originalidad histórico-cultural” (DP 446) a partir de acontecimientos pasados y presentes, y de los factores lingüísticos, culturales, religiosos que le dan cierta *unidad espiritual* (DP 412), la cual subsiste a pesar de las divisiones nacionales y los desgarramientos sociales. La clave de esa *unidad en la pluralidad* sigue siendo básicamente cultural.

Desde Medellín hasta Puebla hablábamos de *América Latina*, uniendo México, América Central y América del Sur con sus dos rostros lusoamericano e hispanoamericano. En Santo Domingo se integró a los pueblos *del Caribe*, que mayoritariamente son latinos, si bien hay pequeñísimos estados independientes de procesos de colonización inglesa y holandesa que forman “el otro Caribe”. Por eso sólo un criterio cualitativo

17. Cf. C. GALLI, “Breve introducción a algunas enseñanzas del magisterio sobre la cultura a 40 años del Concilio Vaticano II”, en I CONGRESO DE EVANGELIZACIÓN DE LA CULTURA, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 19-45.

permite integrar a toda la América latina y caribeña. Por ejemplo, los nombres *América* en singular, o *las Américas* en plural, están ligados a una visión regida por criterios geográficos, que ven a nuestro continente como *una* realidad continental o como la suma de *cuatro* regiones: Norte, Centro, Caribe y Sur. Pero ¿cómo considerar a México, ubicado geográfica y económicamente en el Norte, pero que pertenece histórica, social, cultural y religiosamente al Sur?

b. *América Latina es una comunidad de pueblos* con un plexo de valores comunes, un carácter afín, una tradición compartida. La Iglesia está presente en toda su historia y en la historia de su nombre. La primera institución en el mundo que llevó ese nombre fue un colegio fundado en 1858 en Roma para formar al clero de nuestros países, el cual, en 1863, fue llamado *Colegio Pío Latino-Americano*. En 1899, convocado por León XIII, se realizó el *Primer Concilio Plenario Latinoamericano*. El nombre *América Latina* expresa lo que nos une y distingue. Nos une a todos los americanos, pero nos distingue de la América anglosajona; nos integra en la tradición occidental y latina, pero nos distingue de Europa. Afirma la vocación a ser un *pueblo-continente* o una *nacionalidad continental*.¹⁸

Nuestra unidad es muy frágil en los niveles *institucionales*, pero en aspectos *culturales* parece ser más fuerte que la de otros continentes. Hay más afinidad entre dos puntos extremos de América Latina que entre países distantes de Europa, África o Asia, por sus enormes heterogeneidades lingüísticas, raciales, históricas y religiosas. Salvo excepciones, los latinoamericanos nos entendemos hablando en español, portugués o *portuñol*. Lamentablemente no logramos que esos vínculos forjen una integración efectiva. Si el sentido de la *Patria Grande* pertenece a nuestro pasado y nos configura desde la memoria histórica, la integración debe propender hacia una unidad futura, para llegar a ser, de una forma modesta pero efectiva, una *Nación de naciones* (Bolívar) o una *Confederación de pueblos libres* (Artigas). Señalo esta aspiración sin ligarla a ningún proyecto político en boga.

c. Nos ayuda hacer *una comparación con Europa* si consideramos la formación de las naciones en el siglo XIX. Allí varios estados nacionales se constituyeron desde realidades culturales preexistentes; aquí, la unidad cultural de la América Hispánica fue dividida en una veintena de estados. Desde aquellas bases, y luego del duro aprendizaje hecho en las dos gue-

18. Cf. A. ARDAO, *Nuestra América Latina*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1986, 54.

rras mundiales, la integración europea avanzó durante cincuenta años desde el *Tratado de Roma*, pasando del *Mercado Común* a la *Unión Europea*.¹⁹ Ella se ha consolidado institucionalmente y hoy enfrenta el reto de fortalecer los vínculos recreando las bases espirituales comunes y respetando tantas microculturas, cuando se afirman regionalismos y nacionalismos. Al mismo tiempo, al ampliarse para contener unos treinta países, enfrenta el desafío aún mayor de consolidar su unidad continental y de acordar una base jurídica común –ante la crisis de su proyectada Constitución– que represente a sus miembros, tradiciones e intereses.

Ante el cristianismo, Europa se debate entre la fe y la increencia, mientras se extienden el secularismo y el fundamentalismo.²⁰ *La Iglesia afirma su valor histórico como una casa común*,²¹ pero le pide ampliar la comunidad a todas las naciones del Atlántico hasta los Urales; ahondar la unión fundando la convivencia en los valores espirituales y éticos de la *tradición humanista y cristiana* –como la dignidad infinita de cada persona– simbolizada en sus copatronos: Benito, Cirilo y Metodio, Brígida, Catalina y Edith; reconocer la presencia específica de la Iglesia Católica, las iglesias cristianas y las comunidades religiosas en las instituciones comunitarias; evitar la tentación de replegarse sobre sí misma ante la suerte del sur del mundo, porque la Iglesia y la humanidad son realidades más amplias que la nación y el continente; e infundir un espíritu común en la construcción de la nueva Europa.²²

En contrapunto, en América Latina estamos en los inicios de un proceso equivalente y necesitamos una mayor integración económica, política, social y cultural que haga posible tener un destino común en el nuevo siglo, conociendo la posición de prescindencia que nos asignan poderes mundiales.²³ Por esa razón, entre otras, pienso que “la integración es el

19. Cf. J. L. DE IMAZ, *Los constructores de Europa*, Buenos Aires, Fundación Carolina, 2007.

20. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La teología española ante la nueva Europa*, Salamanca, Kadmós, 1994, 7-54.

21. Cf. II ASAMBLEA ESPECIAL PARA EUROPA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Mensaje final* n. 6, *L'Osservatore romano* (edición semanal en lengua española), 29/10/1999, 11.

22. Éste era un tema recurrente del magisterio de JUAN PABLO II: cf. *Discurso al Simposio del Consejo de Conferencias Episcopales de Europa*, 11/10/1985, n. 12, *L'Osservatore romano* (edición semanal en lengua española), 20/10/1985, 10; *Discurso al Consejo de Conferencias Episcopales de Europa*, 16/4/1993, n. 6, *L'Osservatore romano* (edición semanal en lengua española), 23/4/1993, 7. También lo es del actual pontífice, ya antes de asumir la Cátedra de Pedro: cf. J. RATZINGER, “Europa. Sus fundamentos espirituales ayer, hoy y mañana” en M. PERA - J. RATZINGER, *Sin raíces. Europa, relativismo, Cristianismo, Islam*, Barcelona, Península, 2006, 51-77.

23. Dijo H. Kissinger a G. Valdés: “Usted habla de América Latina. No es importante. Nada importante puede venir del Sur. El Sur no tiene importancia” (A. ROUQUIÉ, *Extremo Occidente*, Emecé, Buenos Aires, 1990, 353).

único modo de participar en la globalización”.²⁴ En la historia moderna América Latina jugó un rol secundario y, por eso, se la ha llamado *extremo Occidente* u *occidental* de forma *marginal*.²⁵ S. Huntington caracterizó siete grandes áreas culturales: occidental, confuciana, japonesa, hindú, islámica, eslavo-ortodoxa y latinoamericana –¿y la africana?– marginando a América Latina de la occidental y considerándola una subcivilización.²⁶ S. Brzezinski no la menciona ni una vez en *El Gran Tablero Mundial*, porque en el mundo globalizado sólo cuentan los estados continentales euroasiáticos. Ojalá que no sea un destino fatal lo dicho por G. Papini: “desde el punto de vista de la cultura universal... América Latina es prescindible”.²⁷

d. *Nuestra Iglesia tiene una responsabilidad especial para alentar un futuro común* porque, desde sus orígenes, ha sido y es *sacramento de comunión* de los pueblos con Dios y entre sí. Abarca a la mayoría de los varones y mujeres latinoamericanos y caribeños. En 1998 eran católicos unos 450 de sus 500 millones de habitantes. Hoy las cifras son algo más bajas. *América Latina tiene el 43% de los fieles de la Iglesia Católica*.²⁸ Su *fisonomía surge*, mediatamente, de los rasgos culturales de este pueblo creyente, mestizo y pobre, y de estar encarnada en un continente uno y múltiple, tradicional y moderno, occidental y sureño. Su figura se delineó por el proceso de *latinoamericanización* llevado a cabo en la segunda mitad del siglo XX por las iglesias particulares agrupadas a nivel nacional y por el servicio de la Santa Sede y del CELAM. Puebla expresó esta fisonomía cultural y la autoconciencia histórica de la Iglesia católica en los pueblos latinoamericanos (DP 4-14, 232-237, 408-415).

Con sus problemas, defectos y pecados, *el Pueblo de Dios que peregrina en nuestro subcontinente* está llamado a profundizar el arraigo cultural de su fe y la renovación evangélica de su cultura. Tiene una fuerte

24. A. METHOL FERRÉ - A. METALLI, *La América Latina del siglo XXI*, Buenos Aires, Edhasa, 2006, 84; 35-58, 83-100.

25. Cf. V. MASSUH, *El llamado de la Patria Grande*, Buenos Aires, Sudamericana, 1983, 140.

26. Cf. S. HUNTINGTON, *El choque de civilizaciones y la reconsideración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997, 50-52.

27. Citado por J. L. DE IMAZ en *Sobre la identidad iberoamericana*, Buenos Aires, Sudamericana, 1983, 7.

28. Cf. A. GONZÁLEZ ZUMÁRRAGA, “El Episcopado latinoamericano y las iglesias locales”, en PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Los últimos cien años de la evangelización en América Latina. Centenario del Concilio Plenario de América Latina*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2000, 355.

conciencia de su identidad y lo ha expresado en una incipiente reflexión teológica centrada en muchos temas, entre los que tuvieron mayor difusión los de *pueblo, vida, cultura, religión, pobres y liberación*. También lo manifiesta en sus *valores pastorales propios*, como son la riqueza de su piedad popular, el sentido de la liberación integral, la lucha por la dignidad humana, la fuerza de su opción por los pobres, la vitalidad de sus comunidades cristianas, su creatividad pastoral, el florecimiento de carismas, vocaciones y ministerios, su incipiente dinámica misionera, su promesa de salvaguardar la paz en la región. Sin embargo, debe avanzar mucho por *el camino de la conversión y la renovación*, reconociendo sus infidelidades al Evangelio y pidiendo la gracia de crecer en santidad.

e. Nuestro subcontinente tiene una doble pertenencia: integra culturalmente el mundo *occidental*, tanto tradicional como moderno, y es parte del *sur* signado por el subdesarrollo y la pobreza. Integrando el continente americano, es la única región cristiana del sur pobre y, todavía, el subcontinente más homogéneamente católico de Occidente. Es *un continente con un pueblo cristiano y pobre*. Hay continentes con pueblos cristianos y otros con pueblos más o menos secularizados del cristianismo, que ya no son pobres. Hay continentes con pueblos pobres que son religiosos pero no son cristianos, o se están secularizando de sus religiones históricas, o están en procesos de primera evangelización. En cambio, aquí *coinciden la fe y la pobreza*. La fe del pueblo está puesta en crisis por críticos factores religiosos (secularismo / fundamentalismo), culturales (relativismo / desintegración), sociales (injusticia / desigualdad) y otros. *La Iglesia debe alimentar la esperanza de forjar una nueva síntesis cultural desde nuestra originalidad para integrar valores espirituales cristianos con aportes seculares modernos*. Medellín y Puebla asumieron el desafío lanzado por Pablo VI para asumir

“una vocación a aunar, en una síntesis nueva y genial, lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros nos entregaron y nuestra propia originalidad” (MD Intr 7; DP 4).

La V Conferencia debería animar una cultura de la comunión a nivel nacional, regional y continental con destino universal, siendo fiel al camino reciente de nuestra Iglesia. Ella promovió la unidad de América Latina y generó una dinámica pastoral continental con sus Conferencias Generales, pioneras en reuniones continentales y antecedentes del Sínodo para América (EIA 4). La Iglesia, experta en latinoamericanidad, cul-

tivó esta pertenencia histórica y cultural en varias generaciones, con sus documentos, santuarios y símbolos. Muchos jóvenes argentinos descubrieron su pertenencia histórica al Pueblo de Dios que transita por América Latina peregrinando al santuario de la Virgen de Luján con imágenes y banderas de las naciones hermanas, mientras cantaban: *Éste es el tiempo de América / éste es tu tiempo Señor / los jóvenes estamos presentes / testigos de tu gran amor*.²⁹

1.3. *Hacia una comunidad regional de naciones*

a. *La Iglesia existe para evangelizar* o comunicar a Jesucristo para llevar a los hombres a la comunión con el Padre y los hermanos en el Espíritu Santo. Esa misión salvadora comunica la plenitud del Salvador y de la salvación, y realiza sacramentalmente la unión de los hombres con Dios y entre sí. Su amor al ser humano es un “elemento esencial de su misión” (RH 15) y pertenece a su “estructura fundamental” (DCE 21). Este amor evangélico favorece intercambios entre los pueblos, fomenta el diálogo entre las culturas y la justicia entre los estados, busca la unidad internacional y la paz mundial. *Aparecida* debería renovar el compromiso de fortalecer los vínculos espirituales y culturales entre nuestras naciones de tal modo que la comunión basada en los valores teológicos se proyecte, respetando tanto la pluralidad religiosa y ética de la sociedad civil, como la legítima laicidad del Estado y de la política (DCE 28), hacia *nuevas formas de unidad secular* “en los cuadros respectivos de una nacionalidad, de una gran patria latinoamericana y de una integración universal” (DP 428).

Como desarrollé en otros trabajos, estoy convencido de que el Pueblo de Dios está llamado a ser *sacramento de comunión* realizando su aporte original a la integración regional, continental, intercontinental y mundial.³⁰ Nuestra comunión debe ser ejemplo y estímulo para *construir*

29. Cf. C. M. GALLI, “Imagen plástica y móvil del Pueblo de Dios peregrino en la Argentina. Una interpretación teológico-pastoral de la peregrinación juvenil a Luján”, en C. M. GALLI - G. DOTRO - M. MITCHELL, *Seguimos caminando. La peregrinación juvenil a Luján*, Buenos Aires, Agape-Guadalupe, 2004, 312-389.

30. Cf. C. M. GALLI, “La Iglesia en América Latina”, en AA. VV., *Ser católico hoy frente al tercer milenio*, Buenos Aires, Manrique Zago, 1997, 159-165; “Catolicidad y globalización. A propósito del Sínodo para América”, *Criterio* 2205/6 (1997) 608-614; “El intercambio entre la Iglesia y los pueblos en el MERCOSUR”, en GRUPO DE PENSAMIENTO SOCIAL DE LA IGLESIA MONS. GERARDO FARRELL, *Argentina: alternativas frente a la globalización*, Buenos Aires, San Pablo, 1999, 167-208; “La Iglesia y la comunión entre los pueblos”, *Criterio* 2274 (2002) 378-387; “Epílogo. Interpreta-

con todos una comunidad regional de naciones en América Latina y el Caribe entre procesos bipolares que aceleran la globalización y la fragmentación.³¹ La Conferencia de Santo Domingo constató “el dinamismo mundial de naciones que se asocian, como signo de los tiempos, aún en América Latina y el Caribe” (SD 205), e hizo una opción pastoral por la integración latinoamericana (SD 206). Luego el CELAM propuso a las iglesias “acompañar iniciativas de integración latinoamericana: hacia un destino común”,³² y representantes de los Episcopados del Cono Sur llamaron a “reconocer y participar en la construcción y fortalecimiento de bloques regionales y subregionales en nuestro continente”.³³

b. Aquí se inserta el compromiso de la Iglesia en favor de la formación de comunidades regionales de naciones.³⁴ Un país, una región, un continente y el mundo son, cada uno a su modo, una *unidad plural*.³⁵ La comunión católica puede confirmar la unidad plural de cada país y continente, e iluminar los movimientos concéntricos y entrelazados de mundialización, continentalización y regionalización. Por eso ella debe cultivar y difundir una cultura de la comunión, la integración y el intercambio.

Como todos experimentamos, el Pueblo de Dios se realiza, a partir de la familia, en comunidades humanas de distinta consistencia y amplitud. En el primer posconcilio nuestras iglesias acentuaron perspectivas nacionales, latinoamericanas y universales, pero no aparecían todavía, como en los años noventa, los desafíos de las regiones y los continentes. Por ejemplo, a nivel comercial, en 1990 había 50 grupos regionales, pero “en 2000 pasaban los 200”.³⁶ En este espacio flexible se ubican las comunida-

ción, valoración y actualización del pensamiento teológico de Lucio Gera en ‘Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla’ (1956-1981)”, V. R. AZCUY - C. M. GALLI - M. GONZÁLEZ (Comité Teológico Editorial), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. I. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Buenos Aires, Agape - Facultad de Teología UCA, 2006, 867-924.

31. Sobre la nación y la región cf. C. M. GALLI, “Reconstruir la nación, construir la región”, en V. M. FERNÁNDEZ - C. M. GALLI, *La Nación que queremos. Propuestas para la reconstrucción*, Buenos Aires, San Pablo, 2004, 27-67.

32. CELAM, *Globalización y Nueva Evangelización en América Latina y el Caribe. Reflexiones del CELAM 1999-2003*, Documentos CELAM 165, Bogotá, 2003, 212.

33. COMISIONES EPISCOPALES EJECUTIVAS DEL MERCOSUR, CHILE Y BOLIVIA, *El Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) y el futuro de nuestros pueblos*, Montevideo, 4/9/2003, n. 9.

34. Cf. C. M. GALLI, “El servicio de la Iglesia al intercambio entre Europa y América Latina”, *Teología* 78 (2001) 105-154.

35. Tomo esta expresión de J. P. LABARRIÈRE, *L'unité plurielle*, Paris, Aubier-Montaigne, 1975, 64, 72.

36. COMECE, *Global governance. Our responsibility to make globalisation an opportunity for all*, Brussels, 2001, 30.

des regionales de naciones. Los estados parecen muy chicos ante los fenómenos globales y demasiado grandes ante las necesidades locales. En este signo de nuestro tiempo la fe puede discernir la voz de Dios que nos convoca a plasmar nuevas formas de realizar la vocación a la convivencia. Los signos son desafíos a la misión de la Iglesia, la cual, desde los años cincuenta, acompañó diversamente la suerte de la comunidad latinoamericana y la constitución de la comunidad europea.

Juan Pablo II miró a la Unión Europea no sólo como un mercado de intercambios económicos o un espacio de libre circulación de ideas, sino, sobre todo, como “una verdadera comunidad de naciones que quieren unir sus destinos para vivir como hermanos”.³⁷ Con términos similares dijo que la Iglesia en América está llamada a “promover una mayor integración entre las naciones” (EIA 55). Pero, lamentablemente, *Ecclesia in America* no recogió un párrafo de los *Lineamenta* para el Sínodo de América (n. 47), en el que se discernía la formación de comunidades intermedias a la luz del plan de Dios que tiende a la unidad de todas las personas y pueblos de la familia humana. Ese texto decía:

“Para alcanzar esa meta (la paz y la unidad de la familia humana), que responde al misterioso *designio de Dios en Cristo*, el camino es largo y laborioso. Se trata de un trabajo que implica diversas etapas orientadas a la formación de comunidades intermedias, a nivel regional, nacional e internacional. La tendencia histórica a formar comunidades de pueblos a nivel nacional, y comunidades de naciones a nivel internacional y continental, es señal de esa aspiración de la humanidad a reconocerse como una grande y única familia...”.³⁸

c. Dios nos invita a promover una mayor unidad latinoamericana. Puebla enseñó a evangelizar los nuevos procesos porque “es mejor evangelizar las nuevas formas culturales en su mismo nacimiento y no cuando ya están crecidas y estabilizadas” (DP 393). La unidad europea, la integración latinoamericana, el intercambio intra e intercontinental, son procesos que están en curso en distintas etapas, muy diferentes entre sí. Para evangelizar las nuevas formas culturales en su nacimiento, la Iglesia debe

37. JUAN PABLO II, Mensaje a la XXX Asamblea del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa, 6/10/2000 n. 4, *L'Osservatore romano* (edición semanal en lengua española), 27/10/2000, 2.

38. SÍNODO DE OBISPOS - ASAMBLEA ESPECIAL PARA AMÉRICA, *Encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América. Lineamenta*, Ciudad del Vaticano, 1996, n. 47.

hacerse presente ahora, colaborando con los pueblos, los estados y las sociedades civiles.

Su acción evangelizadora a nivel capilar y estructural puede contribuir a *formar la conciencia regional, continental y mundial*, así como en otras épocas colaboró con *la formación de la conciencia nacional en cada país*. El nuevo desafío requiere ampliar los horizontes hacia lo global y atender las demandas en lo local, porque los movimientos hacia lo macro han provocado una renovada concentración sobre lo micro. En un tiempo de reformulación del Estado-Nación urge dar espíritu y cuerpo a la propia Patria y también a la *Patria Grande* y a las *patrias chicas*. Como varios de “nuestros países se fundaron por la exclusión de vecino”,³⁹ existe la tendencia a marcar en exceso los intereses nacionales y trazar proyectos sobre la política del *vecino excluido*. Muchos argentinos fuimos formados en la falsa conciencia de la superioridad y el desprecio. Si hay recelos y conflictos –como pasa entre rioplatenses por las pasteras de Fray Bentos– los cristianos debemos *fomentar la hermandad*.

La educación, sobre todo *la educación universitaria y teológica* –por eso hablo aquí de este tema– es un camino fundamental para la integración. La fuerza profética y el lenguaje simbólico de la Iglesia puede ayudar a *formar el ideal histórico de construir comunidades regionales*. Para avanzar hay que formar un *nuevo imaginario integrador*, como se hace en Europa. Por eso, *nuestra Facultad*, que se ha caracterizado, en distintos decanatos y departamentos, por *ayudar a descubrir la pertenencia a la Iglesia latinoamericana*, quiere educar en una fraterna conciencia comunitaria entre los pueblos y ayudar a buscar un nuevo bien común regional que beneficie a todos y a cada uno, enriqueciendo la propia identidad con los aportes de las otras.⁴⁰ *La tarea educativa, catequística y teológica puede formar valores comunes y espacios de encuentro desde lo académico hasta lo interreligioso*.

d. También *América es una unidad plural*. En lo religioso hay cierta identidad cristiana de América y emerge *una Iglesia joven* con apenas 500 años, lo que fue puesto de relieve por *Ecclesia in America* (EIA 14). En lo socioeconómico hay enormes desigualdades entre ricos y pobres entre el norte y el sur, *en el sur* –el subcontinente más desigual del mundo– y aún

39. A. METHOL FERRÉ, “Paradojas de la política sudamericana”, *Archivos del Presente* 23 (2001) 43.

40. Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *Valores argentinos, o un país insulso*, Buenos Aires, Bouquet, 2006, 56-62.

en el norte. Las iglesias cristianas están llamadas a ser *sacramento de comunión solidaria* entre naciones del norte y el sur, e impulsar *una comunidad americana más justa*. Estas dos dimensiones ya fueron indicadas en 1992 por Juan Pablo II en su *Discurso inaugural en Santo Domingo*, cuando sugirió hacer un *Sínodo para América* en el marco de la “solicitud pastoral por las categorías sociales más desprotegidas” (n. 17), o sea, siguiendo la opción preferencial por los pobres a nivel internacional. Al iniciar el ciclo jubilar, en la Carta *Tertio millennio adveniente*, lo repropuso para tratar “la problemática de *la nueva evangelización* en las dos partes del mismo continente... y la cuestión de la *justicia* y de las relaciones económicas internacionales, considerando la enorme desigualdad entre el Norte y el Sur” (TMA 38). El contexto mundial de los años noventa fue el marco del Sínodo que en 1997 reunió a Obispos de la Iglesia que peregrina en América, la cual en 2000 ya constituyó el 63% del catolicismo mundial.

Ecclesia in America enseña que Cristo, *Camino* al Padre y a los hermanos, es la *vía* hacia la conversión personal y social, a la comunión trinitaria y eclesial, y a la solidaridad social e internacional. En su óptica religiosa acentúa la *unidad espiritual* del Continente desde la identidad cristiana como fuente de comunión entre iglesias y de solidaridad entre naciones (EIA 5). La unidad en la *fe cristiana* de la Iglesia en América (EIA 14) reluce al considerar la diversidad religiosa de los continentes, pero debe hacerse cargo de las *diferencias confesionales y culturales* y las *desigualdades económicas y sociales* (EIA 55), frutos de “pecados sociales que claman al cielo” (EIA 56). En el proceso sinodal americano se planteó el desafío a la comunión que afrontan las iglesias insertas en áreas culturales distintas y que sufren la división norte-sur. Para una eclesiología de comunión, el Pueblo de Dios debe ser *signo e instrumento de comunión solidaria* para la sociedad civil en América. Como nunca antes hoy hay que pensar los problemas de la fe y de la justicia en perspectiva americana.

Si “el mayor don que ha recibido América es su fe” (EIA 14), *la fe cristiana es el bien más grande* que América Latina y El Caribe pueden dar *ad gentes* desde su pobreza. Algo parecido afirmó Juan Pablo II de Europa: “el cristianismo ha sido en nuestro continente un factor primario de unidad entre los pueblos y las culturas, y de promoción integral del hombre y de sus derechos”.⁴¹ Por esta comprensión de las relaciones en-

41. JUAN PABLO II, Homilía durante la Misa de clausura de la II Asamblea especial para Europa del Sínodo de los Obispos, 23/10/1999 n. 5, *L'Osservatore romano* (edición semanal en lengua española), 29/10/1999, 9.

tre la fe cristiana y las culturas históricas de Europa y América, el servicio de la Iglesia a la unidad entre los pueblos debe fundarse en la fe que afirma *el cristocentrismo trinitario como un potencial que promueve la dignidad humana en y para la comunión fraterna.*

e. No me interno en las distintas *propuestas políticas actuales* nacidas de tradiciones panamericanistas o latinoamericanistas acerca de las formas concretas de unidad continental. Recuerdo que, junto con los intereses y acuerdos comerciales, hay que atender a las tradiciones y valores culturales, porque un tratado comercial no es sinónimo de una integración cultural. Los países del Sur, América Central, el Caribe y México deberían integrarse mucho más entre sí. Ampliando la constituida *Comunidad Sudamericana de Naciones*, que desde la Declaración del Cusco del 8/12/2004 integra formalmente los doce estados de América del Sur,⁴² y trascendiendo el significativo nombre de los *Estados Unidos de Sudamérica*,⁴³ hay que aspirar a la *Unión latinoamericana*,⁴⁴ y *caribeña*, integrando con realismo todos los aspectos, desde las identidades culturales a los intereses comerciales. Nuestros pueblos deberían jugar su destino en diversos procesos entrelazados. Con el ideal y la opción por *construir una comunidad regional de naciones, deben avanzar en la integración latinoamericana y, sobre esa base de unidad subcontinental, procurar la sociedad continental americana, la asociación con Europa, los lazos con China, Rusia, India, Japón y con todos los pueblos del mundo.*

Un verdadero proceso de integración de América debería basarse en una política continental que tenga en cuenta los derechos humanos y los principios de la soberanía, la justicia, la solidaridad y el respeto a las identidades culturales de los pueblos. Un *regionalismo integral* exige promover *valores culturales comunes y una ciudadanía plena para todos.* La integración debe ser entendida y vivida en el nivel económico del mercado y en el nivel político de la región, pero, sobre todo, *en el nivel histórico-cultural de una comunidad de naciones.* Además de querer lograr una so-

42. Cf. la Declaración del Cusco sobre la Constitución Sudamericana de Naciones, en la recopilación de E. DUHALDE, *Comunidad Sudamericana. Logros y desafíos de la integración*, Buenos Aires, Planeta, 2006, 19-24.

43. G. CARRIQUIRY LECOUR, *Una scommessa per l'America Latina. Memoria e destino storico di un continente*, Firenze, Le Lettere, 2003, 110. Versión castellana en *Una apuesta por América Latina*, Buenos Aires, Sudamericana, 2005.

44. J. SCANNONE, "Desafíos ético-sociales de la regionalización a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia", en GRUPO FARRELL, *Ética, desarrollo y región. Hacia un Regionalismo Integral*, Buenos Aires, CICCUS, 2006, 34.

ciudad de necesidades, intereses y actividades, debe aspirar a ser una comunidad de valores, aspiraciones e instituciones, a través de una *integración multidimensional* que comprometa a las sociedades civiles.

El magisterio reconoce *la subjetividad de la sociedad (CA 49)* ante el peligro de absolutizar el Estado o el mercado, instituciones políticas y económicas al servicio de la persona y la sociedad. La *emergencia de la sociedad civil* forma un nuevo espacio de actuación para movimientos organizados en redes solidarias. Si Puebla asumió el tema de los valores y estructuras en la cultura, Aparecida podría plantear el aporte cultural de la sociedad civil al bien común nacional, regional e internacional.

En este proceso *nuestras iglesias*, con su arraigo histórico, comunión orgánica, tradición espiritual, autoridad moral, misión evangelizadora y extensión territorial –que cubre todo el tiempo y el espacio de nuestros pueblos– *pueden hacer un importante aporte para querer eficazmente un ideal histórico común.* En camino a Aparecida me pregunto si los episcopados, fieles y comunidades, incluyéndonos a los aprendices de teólogos, vemos todo lo que se juega en *apostar por la región y el continente.*

Pero, en cada nación y en nuestra región ¿queremos vivir, proyectar, decidir, actuar y poder en común mediante hábitos compartidos e instituciones justas? La integración requiere *querer ser una comunidad y hacer un proyecto sugestivo y posible de vida en común.* En la Argentina nos hemos preguntado: *¿Queremos ser nación?* Ser nación exige una decisión ético-política de todos y cada uno para vivir en comunión y formar una comunidad de destino, pues "ser un pueblo supone, ante todo, una actitud ética que brota de la libertad".⁴⁵ Algo similar pasa ante la región en sus varias acepciones. *¿Queremos ser una región?* Para llenar de contenido aquella decisión responsable de querer ser una nación también nuestros obispos preguntaron: *¿Qué nación queremos ser?*⁴⁶ Siguiendo con la analogía, pregunto: *¿Qué región queremos ser? ¿Cómo imaginar juntos una comunidad regional en América Latina?* Si en Aparecida no se viera su posibilidad histórica o no hubiera una decisión pastoral sobre esta cuestión, al menos habría que debatir los argumentos. Pero, si hubiera consenso en apostar por la integración, se debería proclamar en el *Men-*

45. J. BERGOGLIO, *Educación: exigencia y pasión*, Buenos Aires, Claretiana, 2003, 159.

46. "Debemos pasar del deseo de ser Nación a construir la Nación que queremos" (CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, "La Nación que queremos", 28/9/2002, 4, en *Recrear la voluntad de ser nación*, CEA, 2003, 40).

saje a los Pueblos y elaborarlo en secciones claves del Documento, como de hecho sucedió (cf. AP 1-18, 43-59, 127-128, 520-528, 547-554).

f. *La religiosidad popular católica marca la fisonomía de la Iglesia latinoamericana*. La religión es el signo más elevado de la espiritualidad del ser humano, “el culmen de su naturaleza racional” (GS 15, FR 33 n. 28) y “la dimensión más profunda de la cultura” (DP 389). La religión puede ser y de hecho es expresión de la fe teologal. Según la lógica de la Encarnación ambas se unen siendo distintas y no deben confundirse ni separarse, sino que deben conjugarse para que *la fe se exprese religiosamente y la religión sea inspirada teologalmente*. Para Tomás “la religión no es la fe sino la profesión de la fe (*fides protestatio*) mediante algunos signos exteriores” (ST II-II,94,1, ad 1um). Con estos principios valoro –con sus luces y sombras, como las que tenemos todos en la Iglesia– la religión popular mayoritaria en América Latina, que es *expresión de la fe católica* (DP 444), *expresión privilegiada de la inculturación de la fe* (SD 36). En el rostro mestizo de la *Virgen de Guadalupe*, y en los rostros del *Cristo de Esquipulas* en Guatemala o del *Señor de los Milagros* de Lima, se simboliza nuestro mestizaje cultural (DP 446) y una forma de evangelización inculturada (SD 15). Las peregrinaciones a los santuarios son sacramentales de la fe del pueblo fiel que crecieron desde los años setenta. Cada año, por nuestros cientos de santuarios pasa casi el 80% de los católicos latinoamericanos. Por eso, ante la primera Conferencia que se celebrará en un santuario mariano, propuse que *el acontecimiento de Aparecida refleje este amor popular a Cristo y a María*.

La revalorización de la piedad popular se hizo de Medellín a Puebla, y tuvo eco en un texto de Pablo VI (EN 48) con su reflujo en Puebla.⁴⁷ Su capítulo *Evangelización y Religiosidad Popular* (DP 444-469) –que, con el de *Evangelización de la cultura*, fue el más votado– es un clásico de lo que aporta América Latina a la Iglesia universal. En 1992, la *Conferencia de Santo Domingo* (SD 36) y el *Catecismo de la Iglesia Católica* (CCE 1674-1676) asumieron sus ideas para interpretar y valorar tal piedad. Su enseñanza sigue vigente después del *Directorio sobre Piedad Popular y Liturgia*.⁴⁸

47. CH. JOHANSONN FRIEDEMANN, *Religiosidad popular entre Medellín y Puebla: antecedentes y desarrollo*, Santiago de Chile, Anales de la Facultad de Teología 41, 1990; CELAM, *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, Bogotá, Documentos CELAM 29, 1977; J. ALLIENDE LUCO, “Religiosidad popular en Puebla: La madurez de una reflexión”, en CELAM, *Puebla: grandes temas. I*, Bogotá, Paulinas, 1979, 235-266.

48. CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Directorio sobre piedad popular y Liturgia*, Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina, 2002. Lo cito con la sigla DPL.

La *revitalización* de la piedad popular católica y el nacimiento de *nuevas expresiones urbanas* muestran que la forma de ser cristiano en el catolicismo popular es “la más numerosa de América Latina” y “un componente de la cultura suburbana contemporánea”.⁴⁹ La fe en Jesucristo distingue a los habitantes del Continente y el catolicismo sigue siendo la figura cultural más común de la religión cristiana popular, si bien hay un mayor pluralismo religioso y crece el evangelismo pentecostal. La comunión de vida con el pueblo sencillo nos permite vislumbrar la fe contemplativa de los humildes. Aparecida podría avanzar ante la valoración de la piedad popular hecha por Puebla, poniendo de relieve que una de las bases de *la pedagogía de la santidad* (NMI 31) es *la mística popular que late en la espiritualidad de los pobres*. Por eso se propuso que “la Iglesia debería reconocer públicamente esta raigambre mística del catolicismo popular latinoamericano”.⁵⁰ Luego la experiencia vivida en Aparecida y la reflexión de la asamblea destacaron la *espiritualidad popular* (cf. AP 258-265).

La condición eclesial de las inmensas multitudes pobres y creyentes expresa la universalidad de la Iglesia. Esta valoración teologal y sacramental no puede ser descalificada por criterios de pertenencia meramente psicológicos, sociológicos o jurídicos. La acción pastoral debe reconocer *la eclesialidad* –y no sólo una indeterminada religiosidad– en las *multitudes cristianas y pobres latinoamericanas y caribeñas*, la cual incluye procesos de diferenciación –o desinstitucionalización, según un lenguaje hoy usado, pero algo equívoco– que se verifican en la relativa independencia de la trasmisión familiar de creencias, valores y prácticas, y en cierta distancia de sectores del pueblo fiel ante algunas mediaciones jerárquicas, normas éticas y preceptos culturales. No obstante, cuando digo *eclesialidad popular* no me refiero a la identificación eclesial sólo en el sentido de una “vinculación oculta” al Cuerpo místico de Cristo, ni tampoco mediante la “mera ordenación” a la unidad católica desde distintas situaciones religiosas (LG 13). Considero la *pertenencia* al Pueblo de Dios por la fe católica significada visiblemente en el signo sacramental del bautismo (LG 14), porque la mayoría del pueblo latinoamericano y caribeño es cristiano –incluso católico– y bautizado. Pero vive en una *situación pas-*

49. P. TRIGO, *En el mercado de Dios, un Dios más allá del mercado*, Santander, Sal Terrae, 2003, 164-165.

50. J. SEIBOLD, *La mística popular*, México, Buena Prensa, 2006, 196; es el estudio más serio sobre este tema.

toral de urgencia en la que debe catequizar su fe, recrear su piedad y crecer en santidad.

g. *La opción preferencial por los pobres marca la fisonomía de la Iglesia latinoamericana. Nuestra fe proclama que Jesucristo es el rostro humano de Dios y el rostro divino del hombre* (EIA 67). En el Señor encontramos los rostros de los que sufren (Mt 25,44-45), recuerdan los últimos papas (NMI 49, DCE 15) y las conferencias anteriores: *los rostros sufrientes de los pobres son rostros sufrientes de Cristo* (SD 178). Benedicto XVI toma la imagen del rostro en ese doble sentido: Cristo es el rostro humano de Dios; el ser humano, en especial el pobre, es el rostro de Cristo. En una entrevista previa a su viaje pastoral a Baviera dijo: “El asunto fundamental es que debemos descubrir a Dios, no a un Dios cualquiera, sino al Dios que tiene rostro humano, porque *cuando vemos a Jesucristo vemos a Dios*”.⁵¹ Antes, en su primera encíclica, comentando la parábola del juicio final, se había expresado así: “Jesús se identifica con los pobres... Amor a Dios y amor al prójimo se funden entre sí: *en el más humilde encontramos a Jesús mismo y en Jesús encontramos a Dios*” (DCE 15).

La V Conferencia deberá potenciar la opción del amor preferencial a los pobres planteada en las conferencias anteriores (DM XIV,4-11; DP 1134-1165; SD 178-181). La Iglesia cree y confiesa, como expresó Guzmán Poma de Ayala, indio peruano de la primera generación cristiana de América, que *donde está el pobre está Jesucristo*.⁵² El amor de la Iglesia a los pobres “es un ámbito que caracteriza de manera decisiva la vida cristiana, el estilo eclesial y la programación pastoral” (NMI 49). En la línea de aquel magisterio, en comunión con el Discurso Inaugural de Benedicto XVI y ante los nuevos rostros de la pobreza, *Aparecida renovó la opción por los pobres* (cf. AP 380-430).

Esta opción del amor manifiesta la catolicidad eclesial que se concreta en *la predilección por los más pequeños* en los niveles pastoral, teológico y espiritual. Requiere tener en cuenta que, en los últimos cincuenta años, el producto bruto global creció nueve veces en el mundo y que la renta *per capita* promedio se triplicó. Pero *las desigualdades crecieron en*

51. BENEDICTO XVI, “La alegría de servir. Entrevista concedida por el Papa con motivo de su próximo viaje apostólico a Alemania”, *L'Osservatore romano* (edición semanal en lengua española), 25/8/2006, 5.

52. Cf. G. GUTIÉRREZ, “Donde está el pobre, está Jesucristo”, *Páginas* 197 (2006) 6-22; cf. G. GUTIÉRREZ, “La opción profética de una Iglesia”, en AMERINDIA, *Tejiendo redes de vida y esperanza*, Bogotá, Indo-American Press Service Ltda, 2006, 307-320.

forma escandalosa: el 20% más pobre del mundo percibe hoy, como en 1960, el 2% de la renta, mientras que el 20% más rico duplicó su cuota del 30 al 60% del total. Según el Banco Mundial, en 2006 América Latina creció a un 4,5%, pero todavía 205 millones de latinoamericanos viven bajo la línea de pobreza, lo que es el 38,5% del total. Ella “es la región del mundo emergente que menos crece y donde es más bajo el progreso social... *la que tiene mayor desigualdad* y la que está reduciendo menos la pobreza”.⁵³

Hoy se requiere *una nueva imaginación de la justicia y la caridad* (NMI 50). Hay que urgir aquella opción a nivel nacional, americano e internacional, en favor de los pobres de los pueblos y de los pueblos más pobres, apoyándolos para que sean protagonistas de su dignidad y su destino, y testimoniando que el Sur también existe. La Iglesia católica latinoamericana y caribeña tiene la responsabilidad de ser *sacramento de solidaridad* para los pobres del sur del mundo, donde vivirán la mayoría de los católicos. Para eso debemos vivir la fe de un modo más coherente y lograr una convivencia con más *democracia, desarrollo y justicia* entre tanta inequidad, exclusión y corrupción. La difícil tarea de regionalizar y globalizar las exigencias de la justicia y la solidaridad implica replantear las instituciones nacionales e internacionales para lograr *desarrollos e intercambios más equitativos*.

h. Mientras iba trazando *el panorama eclesial regional* indiqué algunas consecuencias para nuestra vida y estudio. Me gustaría que cada profesor y cada alumno se planteara la cuestión y que en los cursos que correspondan se dialogara al respecto. Mientras tanto les dejo *dos grandes inquietudes*.

- El Concilio Vaticano II reconoció que hay naciones económicamente pobres pero *ricas en sabiduría* (GS 15) y promovió la inculturación de la teología al pedir que en las iglesias locales se indague “por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia teniendo en cuenta *la filosofía o la sabiduría de los pueblos*” (AG 22, cf. FR 69 n. 92). En la Iglesia latinoamericana, el saber teológico debe arraigar en la sabiduría teológica del Pueblo de Dios y debe buscar una *inteligencia inculturada de la fe* que respete tanto la universalidad de la fe y de la razón, como la tradición

53. R. FRAGA, “Balance político de América Latina”, *Diario La Nación*, Buenos Aires, 24/1/2007, 19.

eclesial y el arraigo cultural, matrices en las que se desarrollan la teología y la filosofía como saberes universales e inculturados. En el documento elaborado en una reunión convocada por el *Consejo Episcopal Latinoamericano* y la *Congregación para la Doctrina de la fe* en 1996, presidida por el Cardenal J. Ratzinger, las autoridades de esas instituciones y los participantes consensuamos esta proposición: “se debe proseguir en el camino de la inculturación de la reflexión teológica para que sea plenamente católica y latinoamericana”.⁵⁴ La Facultad siempre ha integrado lo clásico y lo moderno en lo contemporáneo y ahora tiene el desafío de integrar mejor lo universal y lo particular en una figura teológica singular.

- En América Latina, somos una mínima minoría quienes enseñamos y estudiamos teología en el nivel universitario, lo que acrecienta nuestra responsabilidad pastoral por la fe del Pueblo de Dios. Esta responsabilidad incluye querer a la Facultad, a sus personas, actividades y cosas, incluyendo el bien inmueble del edificio –arreglado y embellecido– y los bienes comunes. Requiere amor y respeto al trabajo y el estudio, a las normas y los deberes. Exige ser, saberse, quererse y sentirse universitarios, gozando de un don que Dios nos brinda para el servicio de su pueblo. Crecer en la comunión de la fe eclesial mediante la enseñanza y aprendizaje de la teología requiere de una respuesta personal. Los invito a valorar su educación universitaria como un llamado de Dios a través de las comunidades a las que pertenecen y que los envían a aprender aquí para servir mejor a la Iglesia y a su misión. Estudiar bien es un acto libre de amor obediente a Dios. En el sí inicial dado a Dios para cultivar la alegría de la vocación y alegrar la vida de los demás está inserta la gratitud a esta gracia de la teología, y el amor con el que hay que participar en esta Facultad y seguir la propia carrera teológica.

⁵⁴ CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, Documentos CELAM 141, 1996, 367.

2. Discípulos misioneros para renovar y promover la comunión de vida en Cristo

Las Conferencias de Río de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992) fijaron, con sus luces y sombras, líneas comunes de un estilo eclesial y de una praxis pastoral a escala subcontinental. Este es un rasgo original de la Iglesia de América Latina, ya que otros continentes recién a fines del siglo XX llegaron a instancias similares al celebrar asambleas sinodales continentales preparadas durante el ciclo jubilar, desde el primer Sínodo de Europa en 1991, después de la caída del muro de Berlín. Nuestras iglesias, en virtud de los factores que las unen en los planos histórico, cultural, religioso, socioeconómico, lingüístico y geopolítico, se anticiparon al fenómeno del regionalismo. La V Conferencia debería situarse en el nuevo mapa geocultural que se dibuja en el siglo XXI con la formación de grandes bloques regionales y con la emergencia de estados continentales, como son los Estados Unidos, la Unión Europea, Rusia, China y la India. Por eso, la integración parece ser una condición de supervivencia para la comunidad latinoamericana de naciones.

2.1. Aparecida: ¿un nuevo Pentecostés para el Pueblo de Dios en América Latina y el Caribe?

a. La V Conferencia reunirá a delegados de los episcopados acompañados por representantes invitados de distintos estados de la vida eclesial. Su organización, como la de las tres anteriores, se confió al CELAM, el cual convocó a los miembros del Pueblo de Dios a tomar parte en sus distintas etapas. Me animo a distinguirlas con un esquema en tres tiempos: *preparación - celebración - misión*. Concluye el primero, el de la consulta del *Documento de Participación* que, con sus valores y límites, promovió un movimiento de recolección de contribuciones con dispar suerte en los distintos países.

Como sucedió con el *Concilio Vaticano II* y con las conferencias anteriores, Aparecida será, ante todo, un acontecimiento salvífico, religioso y eclesial que debería comprometer a todo el Pueblo de Dios en nuestros pueblos. El Concilio, los sínodos universales y las conferencias episcopales tienen y deben tener, además de su vida interior, una dimensión celebrativa pública. El mismo lenguaje teológico, litúrgico, canónico y pastoral dice que se celebra un Concilio, un Sínodo o una Conferencia.

En el marco de la *conferencia-acontecimiento* el episcopado reflexionará y dialogará sobre el *tema* fijado y acerca del cual podrán surgir conclusiones comunes que, según se decida, podrían volcarse en el *texto* de un documento, el cual transmitirá un *espíritu* misionero y propondrá *líneas* pastorales. La correlación entre *acontecimiento*, *texto* y *espíritu* es decisiva para la hermenéutica de la renovación del Concilio,⁵⁵ y de todo documento emanado de un encuentro eclesial. También lo será para interpretar la V Conferencia. Ya Medellín, Puebla y Santo Domingo fueron vistas como acontecimientos. En 2006 propuse al CELAM que Aparecida se celebrara como un *acontecimiento eclesial con una mayor participación popular* que las anteriores, porque se celebraba en el gran santuario mariano del Brasil. Ella podría ser vivida como un *nuevo Pentecostés* para nuestras iglesias, en las que el Espíritu de Dios irrumpa con su fuerza para fortalecer la comunión e impulsar la misión.⁵⁶ Gracias a Dios, el Documento Conclusivo impulsa una *Iglesia radicalmente misionera* (cf. AP 347-379).

b. Distingo tres momentos de diversa densidad en las formas de participar. Sin duda, el momento eclesial de mayor impacto popular será el inicio, lo que ayudará a *prestar atención* a la Conferencia.

- *El inicio.* El *acontecimiento de comunión entre Dios y su Pueblo* contiene la breve *visita pastoral* de Benedicto XVI al Brasil, que incluye encontrarse con la multitud peregrina e inaugurar la Conferencia. Hace poco el Papa calificó a la reunión de “importante *evento eclesial*” y “signo, testimonio y fuerza de *comunión* para toda la Iglesia en América Latina”.⁵⁷ Así, Aparecida será la *primera conferencia que se realice en un santuario mariano*, lo que debe ser aprovechado pastoralmente. Este inicio, el 13 de mayo –sexto domingo de pascua y fiesta de la Virgen de Fátima– expresará la piedad mariana del pueblo brasileño y la-

tinoamericano, que podría ser acompañada por la movilización de *muchas peregrinaciones a los santuarios marianos nacionales, regionales y locales* del Continente. Guadalupe y Aparecida son dos santuarios muy visitados en el mundo y representan a Iberoamérica en sus vertientes española y lusitana. Convendría que una imagen de la Guadalupana fuera de México al Brasil simbolizando *la única Madre de Dios y el único Pueblo de Dios*. Conferencias episcopales, obispos diocesanos y rectores de santuarios deberían convocar a *los pueblos para que peregrinen a los santuarios* el 13 de mayo. No habrá otra ocasión similar para que el mundo globalizado contemple por los medios la *imagen plástica y móvil* del Pueblo de Dios cristiano y mariano en la Iglesia católica latinoamericana y caribeña. Sería un *hecho evangelizador* más fuerte que la Conferencia.

- *El desarrollo.* Durante la asamblea convendría que, a diferencia de las otras conferencias, *la celebración de la Eucaristía fuera con pueblo en el santuario, pública y televisada* –allí la infraestructura lo permite– para que los fieles recen con sus pastores y participen en la mesa del Pan de Vida. Podrían conjugarse la celebración litúrgica y la piedad popular en el templo y en los medios de comunicación, como se hizo con la transmisión satelital del rezo del Rosario en el acto culminante del Año Mariano Universal 1986-87, presidido por Juan Pablo II y realizado en grandes santuarios marianos.
- *La conclusión.* El final de la Conferencia debería ser el *principio de una nueva etapa misionera*, que sólo los Obispos allí reunidos pueden decidir. El momento final no debería tener el carácter masivo del inicio pero sí un horizonte popular mediante *dos actos simbólicos* durante la Misa del 31 de mayo, Fiesta de la Visitación de la Virgen. Por un lado, la lectura del *texto del Mensaje a los pueblos*, que debería enviarse a todas las radios, diarios y canales del continente. Por el otro, un *gesto de envío misionero* de los representantes de nuestras iglesias, como la *Nueva Visitación* de María llevando a Jesús que propuso el 11/10/1984 Juan Pablo II en Santo Domingo. Tal inicio simbólico debería expresar la actitud evangelizadora del Pueblo de Dios *en un nuevo estado de misión*. Si hubiera un documento final, convendría que se entregara en ese acto final de carácter disciplinar-mi-

55. Cf. C. GALLI, “Claves de la eclesiología conciliar y posconciliar desde la bipolaridad *Lumen gentium - Gaudium et spes*. Síntesis panorámica y mediación especulativa”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *A cuarenta años del Concilio Vaticano II: recepción y actualidad*, Buenos Aires, San Benito, 2006, 49-107.

56. Cf. I. PÉREZ DEL VISO, “Aparecida, ¿Congreso o Pentecostés?”, *CIAS* 560/1 (2006) 687-708.

57. Cf. BENEDICTO XVI, “Proclamar íntegro el mensaje de la salvación para encarnarlo en el momento histórico actual. Discurso a los participantes de la reunión plenaria de la Comisión pontificia para América Latina”, *L'Osservatore romano* (edición semanal en lengua española), 26/1/2007, 3.

sionero. Cuando se lea este discurso ya se conocerá lo sucedido y se podrá evaluar sus intuiciones.

2.2. Algunos sentidos y dimensiones de la Quinta Conferencia General

a. En el posconcilio la misión, entendida como *evangelización*, se fue convirtiendo en la perspectiva englobante de la reflexión de las tres conferencias: de ser *un aspecto* de la acción eclesial en Medellín –sus tres partes fueron promoción-evangelización-agentes–, pasó a ser *el tema central* de Puebla ya desde su título, según la lógica de la *Evangelii nuntiandi*, y terminó asumiendo la inflexión de una *nueva evangelización* en Santo Domingo. ¿No debería estar la *nueva evangelización* en el centro del temario de Aparecida? No hay que dar por supuesto que se sabe el significado de una “nueva” evangelización, frase que algunos consideran ya gastada. No repetiré su historia antes y en Juan Pablo II, ni su valor para expresar la presente etapa pastoral.⁵⁸ Se la podría redefinir como *una nueva forma de comunicación del Evangelio del Amor de Dios para que los pueblos tengan vida en Cristo, o como una nueva forma de compartir la comunión de vida plena en el amor pascual de la Trinidad*.

Ciertamente, la V Conferencia se sitúa en estos tiempos de *nueva evangelización* que promueve *una pastoral más misionera* para conjugar el cuidado pastoral de fieles cristianos con el ímpetu misionero ante una fe débil y amenazada. Ella lleva a continuar la evangelización de pueblos que, habiendo recibido el Evangelio y teniendo de un modo raigal la fe, religión, vida y cultura básicamente cristianas, sufren una *crisis en la fe* (ChL 34, RMI 33) y están en una *situación de urgencia pastoral* (DP 460). Si la primera evangelización se dirige a quienes están aún lejos de la sacramentalidad de la fe, la nueva está destinada a “vivificar la fe” (SD 129-131) de las personas, familias, comunidades y pueblos con memoria cristiana pero que, habiendo estado cerca, se han ido alejando de la eclesialidad visible. Una *nueva evangelización más misionera* debe reconocer los *nuevos desafíos* que plantean las difíciles circunstancias del cambio epocal para introducir la novedad de Cristo en las cosas nuevas de los hombres, sacando del Evangelio *luces nuevas para iluminar los problemas nuevos* (SD

58. Cf. C. M. GALLI, “Pablo VI y la evangelización de América Latina. Hacia la nueva evangelización”, en INSTITUTO PAOLO VI, *Pablo VI y América Latina. Jornadas del 10-11/10/2000*, con la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Brescia, Pubblicazioni dell’Istituto Paolo VI 24, 2002, 161-197, esp. 178-193.

24). La Conferencia debería discernir los principales procesos que marcan no sólo una época de cambio sino un cambio de época, con los desafíos –amenazas y oportunidades– a la vida y a la fe de nuestro pueblo cristiano en todos los niveles, especialmente en las esferas religiosa, ética, cultural y social.

Aparecida será un *acontecimiento-documento-espíritu* significativo si logra responder a los actuales desafíos históricos. En un aporte reservado a los delegados del Episcopado Argentino a *Santo Domingo*, que escribí el 24 de septiembre de 1992 a pedido de la *Comisión episcopal de Fe y Cultura*, expresé el siguiente criterio que mantengo, en nuevas circunstancias, para la reunión de Aparecida:

“Es difícil una comparación global del *Documento de Trabajo para Santo Domingo* con respecto a los *Documentos finales de Medellín y Puebla*, textos muy importantes en sí mismos y en sus contextos eclesiales y seculares. Hay sin duda una *continuidad sustancial* y un *avance global*, expresado en la misma formulación del tema general: *Nueva Evangelización*, y en muchos desarrollos temáticos, sólo comprensibles a partir de lo vivido, pensado y escrito desde 1979 hasta el presente. No obstante, en varios aspectos parciales todavía falta alcanzar *la significación de Medellín* (vg. el tono profético, el entusiasmo posconciliar, la promoción humana, la renovación pastoral, la Iglesia de los pobres) y *de Puebla* (su síntesis doctrinal, la evangelización de la cultura, la piedad popular, la liberación para la comunión, la opción por los pobres y jóvenes). De no hacerlo, el futuro documento que surja de la IV Conferencia podría resultar regresivo en algunos puntos. Propondría para la Conferencia de Santo Domingo este *doble criterio de valoración*: su hipotético Documento Final *avanzará efectivamente* sobre los Documentos de Medellín y sobre el Documento de Puebla si, además de *asumir superando lo valioso y vigente de ellos a la luz del reciente camino de la Iglesia latinoamericana y mundial*, es capaz de responder a los nuevos desafíos del actual contexto histórico de América Latina y del Caribe, como lo hicieron Medellín y Puebla en sus respectivos contextos históricos civiles y pastorales”.⁵⁹

b. Las conferencias posconciliares atendieron a la realidad latinoamericana y al magisterio universal y regional. Medellín pensó la transformación de América Latina y asumió de forma situada al Vaticano II mediante *Populorum progressio*, que Pablo VI escribió pensando en nuestros pueblos y que en 2007 cumple 40 años. Puebla, en el marco del Concilio

59. C. GALLI, “Informe acerca del Documento de Trabajo para la IV Conferencia de Santo Domingo”, en COMISIÓN EPISCOPAL DE FE Y CULTURA, *Informes sobre el Documento de Trabajo para la IV Conferencia*, Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina, *ad usum privatum*, 1992, 49-85, cita en página 50.

y Medellín, fue la recepción creativa de la *Evangelii nuntiandi* y de su propuesta de evangelizar la cultura. Santo Domingo recibió la llamada a una nueva evangelización recreando la promoción humana con la opción preferencial por los pobres y la evangelización de la cultura con la inculcación del Evangelio. ¿Aparecida hará una recepción inculturada de dos grandes documentos papales: el testamento pastoral de Juan Pablo II en *Novo millennio ineunte* y la meditación programática de Benedicto XVI en *Deus caritas est*?⁶⁰

En los últimos meses se levantaron voces proponiendo que Aparecida mantenga y actualice las opciones pastorales indeclinables de Medellín, Puebla y Santo Domingo.⁶¹ Comparto y espero tal continuidad en el cambio y tal cambio en la continuidad. Pero esta tarea requiere, entre otros procesos, una síntesis interpretativa de esas conferencias. Tal hermenéutica debe integrar los contenidos novedosos de cada texto y no debe dejar fuera sus elementos fundamentales. Por ejemplo, no debe silenciar el llamado a la justicia, la liberación, y el desarrollo integral, expresiones presentes en Medellín desde su primer documento, titulado Justicia (DM I,3-5), actualizando *Populorum progressio* para América Latina. Tampoco debe omitir sistemáticamente que la opción articuladora de Puebla, como dice el título 2.2 de su capítulo sobre evangelización de la cultura (DP 385 443),⁶² –el más votado, el que tuvo más placet y ningún non placet– es la “opción pastoral de la iglesia latinoamericana: la evangelización de la propia cultura en el presente y hacia el futuro” (DP 394 396). Siguiendo la propuesta de Pablo VI (EN 18-20), su meta es “la constante renovación y transformación evangélica de nuestra cultura” (DP 395).⁶³ En ese marco se sitúan la evangelización liberadora y la liberación

60. Cf. G. MELQUIZO YEPES, “Carta Apostólica *Novo millennio ineunte* como telón de fondo de la V Conferencia”, *Medellín* 126 (2006) 185-202; en p. 202 cita mi opinión favorable, y también la de M. DE FRANÇA MIRANDA en “En vista de la Va. Conferencia geral do Episcopado Latinoamericano e Caribenho”, *Medellín* 123 (2005) 436.

61. Se podrían citar muchos artículos. Uno, editado en mayo y luego muy citado, fue el de algunos profesores de la Facultad de Teología de Belo Horizonte, Brasil; cf. PROFESORES DE TEOLOGÍA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS (FAJE/ISI), “Hacia la V Conferencia en Aparecida”, *CIAS* 560/1 (2006) 649-659.

62. Este capítulo es “la clave de articulación entre doctrina y pastoral, punto neurálgico dentro del clímax de Puebla” (J. C. SCANNONE, *Evangelización, Cultura y Teología*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990, 55).

63. Cf. C. GALLI, “La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del tercer milenio”, en CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, CELAM 141, 1996, 243-362, esp. 260-293.

integral para la comunión y la participación, la valoración de la religiosidad popular y la opción por los pobres, destacando el potencial evangelizador del pueblo bautizado y humilde. Tampoco se debe callar el cristocentrismo de las Conclusiones Santo Domingo que se destaca, por ejemplo, en su breve profesión final de fe: “La Iglesia de Latinoamérica y del Caribe proclama su fe: ‘Jesucristo ayer, hoy y siempre’ (Hb 13,8)” (SD 302), y en su plegaria pastoral, que comienza así: “Señor Jesucristo, Hijo de Dios vivo, Buen Pastor y Hermano nuestro, nuestra única opción es por Ti” (SD 303). Los Obispos quisieron esta clave cristológica para articular una nueva evangelización que promoviera integralmente a los hombres, en especial a los pobres, e inspirara una inculturación de la fe en la encrucijada de las culturas tradicional, moderna y posmoderna. Si los participantes de la V Conferencia tienen una lectura selectiva de esos documentos, ¿podrán actualizar sus opciones?

c. Aparecida se celebrará quince años después de Santo Domingo (1992), Conferencia realizada en el Quinto Centenario de nuestra fe cristiana, y diez años después del Sínodo para América (1997), cuyo resultado escrito fue la exhortación *Ecclesia in América* (1998) centrada en el encuentro con Cristo como camino a la conversión, la comunión y la solidaridad.⁶⁴ Además, estamos a dieciséis años de la última encíclica social, *Centesimus annus* (1991), si bien en 2005 se publicó el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, y en *Deus caritas est* Benedicto XVI se refirió a cuestiones de doctrina y pastoral social (DCE 19-31).⁶⁵ Al mismo tiempo, en el último año se sostuvieron posiciones a favor o en contra de volver a la tradición de las conferencias después de haber tenido una primera experiencia sinodal americana. En este contexto, ¿qué sentido tiene celebrar la V Conferencia? Sin negar la dimensión continental, la celebración de Aparecida se justifica por tres grupos de razones.

- Aparecida debe expresar la comunión eclesial en el nivel subcontinental para afianzar la identidad católica en América Latina y El Caribe, y la presencia latinoamericana y caribeña en la

64. Cf. J. GARCÍA, “De la IV a la V Conferencia General. Avances, propuestas, dificultades 1992 a 2007”, *Medellín* 125 (2006) 5-27; y V. RUANO PINEDA, “Del encuentro con Jesucristo a la misión en el mundo. Una lectura de *Ecclesia in América*”, *Medellín* 126 (2006) 203-246.

65. Cf. J. C. SCANNONE, “Hacia la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe”, *CIAS* 560/1 (2006) 675-686, donde discierne las *res novae* en temas de índole social, cultural y religioso. En relación al amor y la justicia en el Papa, cf. “La Doctrina Social de la Iglesia en la Encíclica *Deus caritas est*”, *CIAS* 554/5 (2006) 329-336.

Iglesia católica. En el marco de América, único continente con mayoría cristiana dentro del mundo globalizado, ella representa al sur con mayoría católica y una minoría protestante creciente, así como el norte tiene una mayoría protestante y una minoría católica creciente. En la Iglesia universal ella representa el 43% del catolicismo romano. Tiene una población mayoritariamente católica que vive y debe desarrollarse en espíritu de diálogo y servicio en una sociedad pluralista a nivel religioso y ético. Un poco menos de la mitad de ese pueblo fiel se expresa en portugués –Brasil es la mitad de América del Sur– y la otra mitad en español. En esta lengua creemos, rezamos, estudiamos y evangelizamos. Ella es la cuarta lengua del mundo, la segunda en occidente y la primera en el catolicismo.

- La V Conferencia debe promover una nueva evangelización de la cultura en la etapa posjubilar impulsando, mediatamente, líneas pastorales comunes e, inmediatamente, una renovada misión continental. Mediatamente ella puede impulsar fuertes consensos pastorales para una enorme gama de situaciones socioculturales, actualizando las grandes opciones de las conferencias anteriores a la luz de *Novo millennio ineunte* y de *Deus caritas est*, y discerniendo los principales caminos evangelizadores entre las luces y sombras del cambio global y epocal que viven los pueblos. Inmediatamente la Conferencia está llamada a animar una renovada misión continental de todos y a todos que comprometa a las iglesias particulares y a los fieles católicos para comunicar la plenitud de una vida digna y feliz en Cristo, anunciada, celebrada y compartida en la comunión de nuestra Iglesia, que ha estado y está presente en todo el tiempo y en todo el espacio de la historia de la región.
- Testimonialmente, la comunión eclesial debe ser el modelo y el apoyo para forjar el ideal de una comunidad regional de naciones, con mayores intercambios de personas y bienes animados por el amor. Aparecida puede contribuir inspirando desde su fe valores y actitudes que sostengan con esperanza la comunión entre pueblos, para que una nueva cultura del compartir con amor anime la justicia, la solidaridad y la paz. Este servicio a la integración es parte de la misión evangelizadora –santidad misionera y pastoral de la santidad– que requiere de la V Conferen-

cia un ejemplo para que todos en el Pueblo de Dios entremos en un estado de conversión para ser una comunidad de discípulos misioneros que anime una comunión de vida digna y plena inspirada en el amor de Cristo para construir una mayor fraternidad entre nuestros pueblos de América Latina y el Caribe.

d. ¿Debería la V Conferencia expresarse mediante un extenso texto escrito o podría comunicar sus grandes consensos y cuestiones abiertas en un comunicado significativo y sugerente? ¿Que características debería tener tal documento final? Distingo dos lenguajes en la comunicación porque, en teología pastoral, el estilo y el lenguaje dependen no sólo del contenido sino también del destinatario. Los Obispos deberían hablar como pastores a todos los miembros comunes del Pueblo de Dios.

Sin embargo, las inmensas multitudes católicas latinoamericanas jamás leerán o ni siquiera sabrán del Documento de Aparecida, aún cuando se lleven a cabo numerosas formas de comunicación capilar. A aquellas hay que dirigirse con dos formas de comunicación popular. En el nivel del acontecimiento visible hay que hablar con el idioma de la piedad popular, que consiste en los varios lenguajes de la fe mediante el sentimiento, la oración, la imagen, el símbolo y el rito, sobre todo con las celebraciones religiosas públicas transmitidas a todo el continente. En el nivel de la palabra escrita se debería comunicar el Mensaje a los pueblos de América Latina y El Caribe, como lo hicieron las tres últimas conferencias y lo hacen las asambleas del Sínodo de los Obispos en sus Mensajes a la humanidad. Conviene que sea un mensaje teologal de tono kerigmático y con un estilo sencillo y breve.

El destinatario específico de un documento final somos los agentes pastorales –aunque no siempre lo leamos– que participamos en la acción evangelizadora ordinaria, orgánica y organizada. Pero, además, lo serán laicos y laicas con una formación superior que se preocupan por el futuro de la fe, la vida y la cultura, aunque no participen en la organización institucional de la evangelización, y también lo serán personas que, sin ser católicas, pertenecen a medios religiosos, intelectuales y dirigentes, y que tienen derecho a esperar una palabra seria y significativa de la Iglesia Católica en América Latina y en el Caribe para iluminar este momento histórico y fortalecer la esperanza común.

Pienso que el eventual documento podría tener una extensión mediana –como la de *Novo millennio ineunte* o de *Deus caritas est*– y debería resumir líneas comunes de mediano plazo. Tendría que elaborar el nú-

cleo del tema, que es el discipulado misionero para la vida en Cristo; reforzar la identidad de la Iglesia Católica en América Latina y El Caribe junto con la presencia de América Latina y El Caribe en la Iglesia Católica; afrontar los nuevos signos de los tiempos en un subcontinente cristiano, pobre y mestizo; animar la pasión ciudadana por el bien común de todos los hombres de buena voluntad; y dar un fuerte impulso místico a la responsabilidad misionera de todos los bautizados.

2.3. Una breve lectura teológico-pastoral del núcleo del tema de la V Conferencia

a. En mis dos artículos publicados en la revista *Medellín* he planteado numerosos aportes al tema, en el cual aparecen componentes subjetivos y objetivos de toda evangelización. Ellos son los sujetos-agentes: *discípulos y misioneros de Jesucristo*; los sujetos-destinatarios: *nuestros pueblos*; y el contenido y la finalidad: *para que en Él tengan vida*. Hay una doble referencia a Cristo. Por un lado, Él es el peregrino *evangelizador* enviado (Lc 4,44) a anunciar la Buena Noticia (Lc 4,14-15; 8,1; 9,57; 13,22, 19,11) –cuyos símbolos son los pies para caminar y la voz para proclamar (Is 52,7)– que, a su vez, envía a sus discípulos como apóstoles (Lc 6,13). Por el otro, es el *Evangelio* de Dios (Rm 1,3), “el Evangelio de Jesús, Cristo, Hijo de Dios” (Mc 1,1), “el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 14,6).

- *Los agentes somos los miembros de la Iglesia*. Se ha formulado el tema queriendo poner la mirada en “el sujeto discípulo y misionero”,⁶⁶ “para que los cristianos profundicen y asuman el estilo de vida propio de los discípulos de Jesús”.⁶⁷ Se emplean dos nombres evangélicos inseparables: *discípulos y misioneros*, que se profundizarán en el Curso de extensión de esta facultad. Mirar al *sujeto-agente* resalta la unión personal con Cristo y el compromiso responsable del bautizado; asume un valor de la sensibilidad cultural actual; enfrenta el reto de llegar al *sujeto-destinatario*. Pero, los dos términos unidos aún no profundizan el hecho de que es *toda la Iglesia* el pueblo discípulo-misionero, la comunidad de los discípulos-misioneros. El magisterio

conciliar y posconciliar siempre ve al Pueblo de Dios como el sujeto comunitario e histórico de la misión (LG 17, GS 40, AG 2, EN 14-16, 59-60).

- *Los destinatarios son nuestros pueblos*, a los que pertenecemos los evangelizados enviados a evangelizar. Ya Medellín, en consonancia con el Evangelio de Mateo, designó al destinatario con la frase “nuestros pueblos” (MD I,5; IV,9). El Resucitado envía a sus apóstoles con estas palabras: *Vayan y hagan discípulos a todos los pueblos...* (Mt 28,18). No dice “enseñen a todos los pueblos” sino “hagan discípulos a todos los pueblos”. Discípulo era una autodenominación de las comunidades cristianas antiguas (Hch 6,1.2.7). El envío consiste en hacer comunidades de discípulos para el Reino, en introducir en la comunión de vida con Cristo a todos los pueblos (*pánta tá ethnón*: Mt 28,19; Mt 25,32, Mt 24,9.14). El Pueblo de Dios misionero en América Latina debe ser sacramento del Reino de Dios, Reino de la Vida en Cristo, para que todos seamos mejores discípulos.
- *La finalidad de la misión es compartir la vida nueva, plena, digna y feliz en Cristo*. El cristocentrismo pastoral del tema se explicita con el lema tomado de una frase de autorrevelación del Señor: *Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida* (Jn 14,6). Juan presenta al Hijo-Verbo encarnado como *revelador* del Padre. En una perícopa (Jn 14,1-14) Jesús se presenta con el solemne sujeto teológico “Yo Soy” y un predicado con tres términos: “el Camino, la Verdad y la Vida”.⁶⁸ Ante la intervención de Tomás “Señor, no sabemos adónde vas. ¿Cómo vamos a conocer el camino?”, Jesús le respondió: “*Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre, sino por mí*” (Jn 14,5-6).

Esta autopresentación de Jesús, que identifica sujeto y predicado, se distingue de otras figuras religiosas que sólo dijeron que señalaban el camino, enseñaban la verdad, traían la vida. Jesús es el Mediador que en línea ascendente revela la verdad y en clave descendente trae la vida. Es el *camino* (*hodós*) que conduce a la *verdad* (*alêtheia*) y la *vida* (*zôê*), que son

66. A. STANOVNICK, “Claves de lectura para el documento de participación”, *Medellín* 125 (2006) 38.

67. BENEDICTO XVI, *Proclamar íntegro el mensaje de la salvación*, op. cit., 4.

68. Cf. I. DE LA POTTERIE, “Yo soy el camino, la verdad y la vida”, en *La Verdad de Jesús. Estudios de cristología joana*, Madrid, BAC, 1979, 107-144; R. BROWN, *El Evangelio según Juan XI-II-XXI*. II, Madrid, Cristiandad, 1979, 861-883; L. RIVAS, *El Evangelio de Juan*, Buenos Aires, San Benito, 2005, 386-393.

realidades salvíficas. *Cristo-camino* es el *Cristo-revelador* que lleva a conocer la verdad de Dios en quien está la vida eterna del hombre (Jn 17,3), la vía que lleva a la Verdad de Dios y del hombre, a la Vida de Dios y del hombre. *Cristo es el camino que revela la Verdad del Padre y comunica la Vida del Espíritu*. Creyendo en Él tenemos vida (Jn 20,31), eterna (Jn 3,16), abundante (Jn 10,10), porque Él es la Vida (Jn 11,25).

b. El centro cristológico-trinitario puede ser fortalecido con la doctrina de *Novo millennio ineunte*. El número 29 de esta Carta es clave para preparar todo proyecto pastoral posjubilar, incluyendo las líneas que se marquen en Aparecida. El Jubileo fue un tiempo extraordinario de gracia. Ahora las iglesias, renovadas al contemplar el rostro de Cristo y celebrar su encarnación redentora, deben retomar el camino de la santidad misionera avanzando por los senderos de la pastoral ordinaria y proyectando programas centrados en Cristo, el Camino que nos lleva a la Patria de la Trinidad.

“El programa ya existe... Se centra, en definitiva, en Cristo mismo, al que hay que conocer, amar e imitar, para vivir en él la vida trinitaria y transformar con él la historia hasta su perfeccionamiento en la Jerusalén celeste... es necesario que el único programa del Evangelio siga introduciéndose en la historia de cada comunidad eclesial... En las Iglesias locales es donde se pueden establecer esas indicaciones programáticas concretas ... que permiten que el anuncio de Cristo llegue a las personas, modele las comunidades, e incida profundamente mediante el testimonio de los valores evangélicos en la sociedad y la cultura” (NMI 29).

Las propuestas de Aparecida se inscriben en la nueva etapa de la pastoral ordinaria que deben realizar en comunión las iglesias particulares de la región centrada en *el núcleo cristológico, trinitario y salvífico de la fe cristiana*. Desde ese centro se pueden afrontar tantos desafíos, pero sin él la pastoral queda descentrada. Es el núcleo de la nueva evangelización centrada en Cristo, al que hay que conocer, amar e imitar, para vivir en él la vida trinitaria y transformar con él la historia (NMI 29).

Puebla enseñó que “la evangelización es un llamado a la participación en la comunión trinitaria” (DP 218). *Cristo y la Trinidad son el único y doble centro bipolar de la fe cristiana, configurando lo que el Directorio Catequístico General llama el cristocentrismo trinitario* (DCG 99-100, cf. CCE 234). El Pueblo de Dios expresa esa fe en la profesión litúrgica del *Credo*, cuyo contenido y estructura son trinitarios y cristocéntricos. La manifiesta al hacer la *señal de la cruz* cuando con la palabra invo-

ca al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo y con el gesto confiesa a Cristo que nos salva en la cruz pascual.

Evangelizar es comunicar la fe en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. La Conferencia no podrá responder a todos los desafíos, pero tendrá que proclamar la feliz noticia de que Dios es Trinidad y se comunica en la entrega del Hijo y el don del Espíritu para que participemos en su comunión de amor.

c. El horizonte para pensar, dialogar, ordenar y exponer el tema elegido es la convicción de que *evangelizar es renovar las culturas de las personas y de los pueblos con la vida teologal*. Transmitir la vida en Cristo es comunicar la gracia filial y fraterna que se despliega operativamente en *la fe, la esperanza y la caridad*. La *fe* implica conocer a Dios para pensar al hombre y conocer al hombre para pensar a Dios. La *esperanza* lleva al hombre a esperar en y a Dios, porque Dios espera en y al hombre. La *caridad* unifica el amor a Dios en el hombre y el amor al hombre *en Dios y por Dios* (DCE 18). La evangelización debe procurar que las culturas de nuestros pueblos tengan la vida en Cristo en la medida en que estén más y mejor impregnadas, hasta sus raíces y en sus frutos, por *una cultura de la fe, la esperanza y el amor*. Este horizonte teologal de la evangelización inculturada reconoce la primacía de la caridad que vivifica y unifica a la fe y la esperanza según la lógica divina, porque *el amor todo lo cree, todo lo espera* (1 Cor 13,7). Yo propongo revitalizar la sabiduría de la *fe* y de la razón, y recrear la *religión* popular católica; sostener la *esperanza* en el triunfo de la vida que vence a la muerte y la desesperanza; comunicar el Amor de Dios encarnado y traspasado en Cristo e impulsar una nueva imaginación de la justicia y la *caridad* ante la inequidad y exclusión.

Creo que un gran desafío es *presentar la belleza de la vida teologal* que brota de la comunión con Cristo y, en Él, con la Trinidad, para transitar los caminos de la fe, la esperanza y la caridad. Se nota que el estilo evangelizador del Papa se orienta a proponer *la alegría de una vida plena en la fe*:

“Yo creo que la visita, como la de Colonia, es una oportunidad para que se vea que *crear es algo bello*, que la *alegría* de una gran comunidad universal posee una *fuerza* que arrastra, que tras ella hay algo *importante* y que, por tanto, junto a los nuevos movimientos de búsqueda existen *nuevas perspectivas de fe* que nos llevan a unos hacia los otros y que son *positivas* también para la sociedad en su conjunto”.⁶⁹

69. BENEDICTO XVI, *La alegría de servir*, op. cit., 5.

Aparecida puede asumir ese estilo o tono de compartir la Buena Noticia como un feliz sí de Dios al hombre para que tenga vida abundante, digna y feliz en Cristo. Como dijo el Papa en Verona:

“Por mi parte, quisiera poner de relieve cómo, a través de ese testimonio multiforme, debe brotar sobre todo el gran ‘sí’ que en Jesucristo Dios dijo al hombre y a su vida, al amor humano, a nuestra libertad y a nuestra inteligencia; y, por lo tanto, cómo la fe en el Dios que tiene rostro humano trae la alegría al mundo”.⁷⁰

d. Desde el Concilio, los grandes temas que aparecen en los documentos pastorales son *Cristo, la Iglesia y el hombre*, en el marco de relación entre *Dios y el mundo*. No puedo repasar ahora los documentos universales y latinoamericanos, en los que aquellos tres misterios aparecen en secuencias diferentes. Sólo digo que la eclesiología conciliar, en sus documentos y discursos, sitúa a la Iglesia entre Cristo y el hombre, porque ella tiene una función mediadora. *Cristo es el centro del Concilio*, aunque su temática haya sido eclesiológica.⁷¹ El enunciado abstracto del tema de la V Conferencia parece decir: *Iglesia de Cristo* (discípulos y misioneros de Jesucristo), *hombre* (nuestros pueblos), *hombre en Cristo* (en Él tengan vida). Seguirlo *literalmente* llevaría a la asamblea a comenzar por los agentes, seguir por los destinatarios, y culminar con el fin y el contenido. Tiene la ventaja de seguir el título pero las desventajas de no ofrecer una lectura teológica de los desafíos actuales de los pueblos, y de no concluir con una última sección práctica que brinde orientaciones a los agentes pastorales.

Pienso que hay que rearticular el esquema para expresar sus ideas en un orden discursivo más adecuado. Propondría *otro orden de exposición*: analizar la realidad de los destinatarios, *nuestros pueblos* (a los que pertenecemos) desde la fe en el Amor de Dios y su plan salvador; desarrollar algunas dimensiones teológicas, espirituales y pastorales sobre *Cristo como Verdad y Vida del hombre*; y considerar a la Iglesia como comunidad de *discípulos misioneros* convocados a buscar nuevos caminos evangelizadores. Este orden sigue el movimiento interior del tema: contempla el

70. BENEDICTO XVI, “Ser testigos de Jesús resucitado. Discurso en la IV Asamblea eclesial nacional italiana en Verona”, 19/10/2006, *L’Osservatore romano* (edición semanal en lengua española), 27/10/2006, 9.

71. Cf. C. M. GALLI, “Cristo, por su Espíritu, en su Iglesia y en el hombre. Centralidad de Cristo y nexos entre sus presencias en el Concilio Vaticano II”, en V. M. FERNÁNDEZ - C. M. GALLI, *Presencia de Jesús. Caminos para el encuentro*, Buenos Aires, San Pablo, 2007, 9-63, esp. 29-39.

plan de Dios en los desafíos de los pueblos y profundiza el misterio de Cristo-Camino a la Verdad y la Vida para orientar actitudes y acciones de los discípulos misioneros. El sujeto evangelizado-evangelizador, *punto de partida* del enunciado del tema, se vuelve *punto de llegada* del discurso teórico-práctico.

Este ordenamiento de la exposición permitiría *recuperar el método de reflexión teológico-pastoral* conocido como *ver / mirar - juzgar / iluminar - obrar / actuar*. Si bien hay muchos estudios sobre el tema,⁷² algunos lo emplean mal y otros lo desacreditan, en ambos casos sin reconocer la enseñanza y la praxis del magisterio. El abuso –vg. una lectura sólo sociológica y no desde la fe–⁷³ no quita el uso, sino que requiere exponerlo y emplearlo correctamente. Ya Juan XXIII (MM 236) lo presentó como el método de la doctrina social de la Iglesia y en el documento romano que orienta su estudio se indican sus tres momentos *histórico, teórico y práctico*, que se interrelacionan circularmente.⁷⁴ Me importa recordar que, antes de que fuera utilizado en Medellín y Puebla, ese método obtuvo carta de ciudadanía magisterial en la Constitución *Gaudium et Spes*.⁷⁵ Ella imbrica principios doctrinales y orientaciones pastorales (n. 1) y lo emplea en su articulación general y en los capítulos particulares. Si en Aparecida se lo aplicara de forma teológica-pastoral integral, *sub lumine fidei*, se podría asociar cada momento del método a cada uno de los tres miembros del tema en el orden arriba propuesto.

72. Cf. A. BRIGHENTI, “Raíces de la epistemología y del método de la teología latinoamericana”, *Medellín* 78 (1994) 207-254; J. C. SCANNONE, “Situación de la problemática del método teológico en América Latina”, *Medellín* 78 (1994) 255-283; L. ORTIZ LOZADA, “La importancia del método en el Concilio y en el Magisterio Episcopal Latinoamericano”, *Medellín* 126 (2006) 313-331. He consignado solamente estudios metódicos de autores latinoamericanos.

73. La enseñanza de Juan Pablo II es clara: “*El discernimiento evangélico* toma de la situación histórica y de sus vicisitudes y circunstancias no un ‘simple dato’, que hay que registrar con precisión y frente al cual se puede permanecer indiferentes o pasivos, sino un *deber, un reto a la libertad responsable*, tanto de la persona individual como de la comunidad. Es un ‘reto’ vinculado a una ‘llamada’ que Dios hace oír en una situación histórica determinada; en ella y por medio de ella Dios llama al creyente; pero antes aún llama a la Iglesia...” (PDV 10)

74. Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, “Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación sacerdotal” 5-8, *L’Osservatore romano* (edición semanal en lengua española), 23/7/1989, 7.

75. Cf. M. Mc GRATH, “Presentation de la Constitution L’Église dans le monde de ce temps”, en Y. CONGAR - M. PEUCHMAURD, *L’Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale Gaudium et spes*, t. II, Unam Sanctam 65, Paris, du Cerf, 1967, 27-28; J. C. SCANNONE, “La recepción del método de *Gaudium et spes* en América Latina”, en J. C. SCANNONE - L. GERA Y OTROS, *La Constitución pastoral ‘Gaudium et spes’ a los treinta años de su promulgación*, Buenos Aires, San Pablo, 1995, 19-49.

Queridos amigos y amigas: en nuestra Facultad todos estamos convocados a ser discípulos misioneros. Debemos tener el oído y la lengua del discípulo, como dice el tercer canto del siervo: *El mismo Señor me ha dado una lengua de discípulo, para que yo sepa reconfortar al fatigado con una palabra de aliento. Cada mañana, él despierta mi oído para que yo escuche como un discípulo. El Señor abrió mi oído y yo no me resistí ni me volví atrás* (Is 50,4-5). También debemos tener los pies y la voz del mensajero enviado para anunciar el Evangelio y así dejar que, por su testimonio y palabra, Cristo siga teniendo nuevos discípulos. *Vayan y hagan que todos los pueblos sean mis discípulos ... enseñándoles a cumplir todo lo que yo les he mandado* (Mt 28,19-20). Si el alumno debe tener la actitud del discípulo para dejarse enseñar y aprender, no debe olvidar que está llamado a ser apóstol de Jesucristo (Rm 1,1). Si el profesor cumple su misión evangelizadora enseñando teología y filosofía, no deja de ser discípulo que aprende del único Maestro a través de sus hermanos (Mt 23,8).

Con el Pueblo de Dios que camina hacia la V Conferencia pedimos a Nuestra Señora de Guadalupe, hoy Patrona de toda América, que sea la “estrella de la primera y la nueva evangelización” (SD 15, EIA 11) y la “pedagoga del Evangelio en América Latina” (DP 280). Que María, discípula y misionera de Jesucristo, y también madre y modelo de todos los discípulos misioneros, haga resonar siempre en nosotros las palabras de su Hijo y Señor: *Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida* (Jn 14,6).

INICIAMOS EL AÑO LECTIVO 2007 DESEANDO QUE LA FACULTAD SEA UNA CASA-ESCUELA EN LA QUE CREZCA LA FE DE LOS DISCÍPULOS Y QUE ALIMENTE SU AMOR COMO MISIONEROS, PARA ANUNCIAR EL CORAZÓN DE NUESTRA FE: *DIOS ES AMOR* (1 JN 4,8) Y *LO MÁS GRANDE ES EL AMOR* (1 COR 13,13).

CARLOS MARÍA GALLI
30.08.07 / 15.09.07

AVENATTI DE PALUMBO, CECILIA INÉS, *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos*, Juiz de Fora, Buenos Aires, Subiaco - Facultad de Teología, 2007, 815 pp.

“**¿S**igue hablando Dios al hombre hoy en el pórtico del siglo XXI? ¿Dónde habla Dios? ¿Cómo habla? ¿Es la belleza un lenguaje kairológico donde la voz de Dios se hace audible? ¿Constituyen la estética, el teatro y la literatura lenguajes de Dios hoy? ¿Pueden ser considerados como imaginarios teológicos en los que la fe cristiana encuentre suelo donde echar raíces? ¿Qué sucede cuando nuestro oído se apresta a escuchar la voz de Dios que habla en estas figuras tan antiguas y tan nuevas?” (7). Con esta andanada de inquietantes y sugerentes preguntas abre Cecilia Avenatti su voluminoso libro parido hace pocos meses. Hace pocos meses con el formato de libro que llega a nuestras manos, ya que las búsquedas, escritos, conferencias, ponencias y traducciones que lo integran son “el testimonio del pe-

regrinaje de mi pensamiento” (7) tal como la autora lo expresa en sus Palabras Preliminares y, por lo tanto, abarcan buena parte del periplo vital de la autora, entre 1985 y 2006.

El libro se refiere a los “lenguajes de Dios en sentido subjetivo, en tanto la *via pulchritudinis* o de la belleza, la vía teodramática y la vía dialógica son modos de hablar de Dios al hombre”. Y también se refiere a “lenguajes de Dios en sentido objetivo, dado que la estética, teatro y literatura son imaginarios teológicos o modos humanos de hablar sobre Dios” (7).

El conjunto del libro no ofrece un suma de respuestas teóricas organizadas como un sistema de pensamiento donde hallar las respuestas a las preguntas planteadas, o un manual donde encontrar soluciones a las inquietudes subyacentes, sino que desde la opción figural la autora nos presenta una especie de collage –en términos pictóricos– o una suma de variaciones –en términos musicales– alrededor del núcleo central que se refiere al hablar de Dios en el siglo XXI, tal como lo expresa el título de la obra. “Decires fragmentarios” los llama la autora. Fragmentariedad

que, lejos de restar articulación a los escritos presentados, obliga a pensar desde una nueva “lógica” el misterio de Dios, del mundo y del hombre. De este modo esa fragmentariedad se vislumbra como un *plus* de significación en el decir de Dios en este nuevo siglo que nos es dado para pensar y nombrar a Dios. “En el fragmento está el todo” nos aseguran los presocráticos, con una cita que vuelve, recurrente, en el siglo XX de la mano de von Balthasar, González de Cardedal, Forte y otros teólogos de la belleza. De este modo, en la lectura de la totalidad de la obra de Avenatti el mismo lector puede armar su propia figura, que en tanto asumida en su existencia devendrá drama –en el sentido balthasariano de la palabra– y en tanto pensada conformará una lógica con la que pensar el misterio de Dios y el hombre como encuentro de libertades en el escenario del mundo.

Avenatti es conocida en *Teología* y en los ámbitos académicos: desde una incansable búsqueda interdisciplinaria entre literatura, estética y teología ha gestado su propio camino espiritual, vital, académico y personal: basta leer la dedicatoria del libro: “A nuestro hijo Juan Bautista, plenitud de luz y de amor”, para intuir el camino existencial de la autora, para quien sus búsquedas intelectuales no han re-

sultado desgajadas de la integralidad de las búsquedas vitales y personales –“La experiencia de mi maternidad ha transformado mi modo de pensar, en la medida que ha ahondado mi responsabilidad de fundar figuras de presente en proyección de futuro. Con fuerzas renovadas me sé trazando rumbos hacia un mañana que será el presente de mi hijo y lo hago desde la unidad integrada de mi vocación literaria, estética y teológica”, pág. 32–. Avenatti es pionera en nuestro medio en el diálogo entre estas tres disciplinas, que habitan colinas cercanas y hermanas, y esto ya desde su investigación doctoral (*La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2002), pasando por la dirección del Seminario Interdisciplinario Permanente de Literatura y Teología con sede en la UCA, hasta la reciente fundación de la Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología (ALALITE), esto último junto a muchos buscadores chilenos, brasileños y argentinos que, inquietos, indagan las mismas trochas que Avenatti. Desde este punto de mira y estas coordenadas existenciales, “andando en figuras tras la figura” (15) es que Avenatti nos regala estas páginas.

El libro se articula triádicamente –la “forma” balthasariana

impregna todo el volumen–: “cada una de las tres partes reunidas bajo el eje figural –en clave estética, dramática y dialógica– está dividida en tres capítulos. Los de apertura señalan vías hacia Dios: de la belleza, del teodrama, del diálogo. Las centrales presentan tramas de voces, presencias y lenguajes concretos. Los de cierre proponen la traducción como interpretación y servicio al diálogo entre culturas” (8). Cada parte va introducida por una imagen –y esto no es casual–: la primera, “Figuras en clave estética”, por el dibujo de Cristo de San Juan de la Cruz; la segunda, “Figuras en clave dramática”, por la Piedad Rondanini de Miguel Ángel; la tercera, “Figuras en clave dialógica”, por las manos de la obra “La Catedral” de Rodin. Dos figuras más, en tapa –Cabeza de Cristo de Rouault– y contratapa –dibujos de Hildegarda de Bingen– completan el acercamiento “figural” del libro.

La búsqueda del lenguaje de Dios es recurrente en Avenatti: “Como en el origen, pero de un modo conscientemente asumido, en el centro de mis desvelos actuales se encuentra la *figura del lenguaje*: lenguaje de Dios y sobre Dios, lenguaje de los vínculos del ser humano consigo (con su historia, con su presente, con su futuro) y de los seres humanos entre sí (pueblos, culturas, disciplinas).

Cada nueva experiencia plantea la necesidad de nuevos lenguajes: para vino nuevo, odres nuevos”; pág. 32). No en vano el primer escrito que presenta en su libro, su Itinerario Autobiográfico –el mismo texto se puede encontrar en M. GONZÁLEZ – C. SCHICKENDANTZ, «A mitad del camino». *Una generación de teólogos y teólogas argentinos*, Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, 2006, 11-29 –, se inicia con una espléndida cita de San Juan de la Cruz, místico de místicos, articulando una lógica que acompañará los escritos de todo el libro. Y acaso “¿no han sido los místicos los creadores del lenguaje en sus formas plenas?” (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios, Sígueme*, Salamanca, 2004, 222). Por esto no sorprende el tono que vibra en sus escritos, una integración de la mística dinámica de la vida en las entrañas de las búsquedas teológicas y literarias.

Termino con una bella cita de su Itinerario que, espero, invite a la entera lectura del libro: “Pido un lenguaje con alas, un lenguaje creativo, que arriesgue hasta convertirse en acción que transforma, que funda, que trasciende. Y así, andando en figuras tras la figura deseo continuar andando hasta que de tanto mirarme, un día su hermosa presencia me mate de amor” (33).

JUAN QUELAS

V. R. AZCUY – J. C. CAAMAÑO – C. M. GALLI (Comité Teológico Editorial), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, Buenos Aires, Agape Libros-Facultad de Teología, 2007, 1032 pp.

Este tomo completa el esfuerzo editorial emprendido hace ya varios años que concluyó, en una primera fase, con la edición del primer volumen de estos escritos y finalmente se cierra con este segundo volumen, que como lo indica el subtítulo comprende una selección de textos destacados de Lucio Gera desde el Documento de Puebla hasta nuestros días.

Este segundo tomo, al igual que el primero, no sólo nos ofrece textos del teólogo argentino, sino que –por explícito deseo de Gera– una serie de contextualizaciones históricas, teológicas y testimoniales que tienen por finalidad precisar los marcos desde los que se debe interpretar el pensamiento de nuestro autor, a la vez que destacar un aspecto importante de su labor docente y literaria que consiste en ser un pensamiento profético, esto es, un esfuerzo por ofrecer desde la teología sistemática una lectura desde la fe de nuestro tiempo, de la Iglesia en él y de sus desafíos. Es-

fuerzo que sólo puede realizarse en medio del diálogo con otras miradas que se han entrecruzado en el itinerario del pensamiento de Gera, provocando una reflexión con un fuerte carácter comunitario y pastoral. De allí que, en este tomo al igual que en el que lo precedió, las distintas voces que concurren nos ofrecen la perspectiva de eclesialidad en la que Gera se situó para ejercer su magisterio teológico.

Si el primer tomo nos ha ofrecido la profundidad de una mirada que va despertando al mundo y a la Iglesia desde los interrogantes que han marcado su labor intelectual, este segundo tomo tiene el sabor de la recolección de la madurez, el gusto de un pensamiento más añejo y la capacidad de un autor de volver a recibirse a sí mismo desde otras perspectivas y otras demandas del tiempo con su natural evolución y cambio.

Por ello la riqueza de este tomo consiste fundamentalmente en encontrarnos frente a un aspecto nuevo del mismo mosaico de pensamiento, con una profundidad provocada ahora por acontecimientos eclesiales que han jalado su camino, a la vez que experiencias personales que lo han marcado, otorgando matices diversos a un pensamiento de una gran coherencia interna, a la vez que de una profunda libertad.

La experiencia de profundidad de los textos de Gera de este segundo tomo, reposa sobre el esfuerzo contemplativo y analítico de muchos de los que encontramos en el primero. Experiencia madurada en el silencio de la oración y el progresivo retiro de su actividad académica más intensa motivado por el dolor de la enfermedad.

Este segundo tomo denota también, en las diversas voces que ingresan a dialogar con el pensamiento de Gera, la apertura de su pensamiento a otra generación. Generación que aprendió de él, lo leyó, se dejó macerar por su enseñanza y ahora dialoga con él y también lo lee críticamente. Si en el primer tomo dialogan con Gera voces de su generación, en este segundo volumen la apertura intergeneracional muestra a un autor que lega un pensamiento que, si bien ha estado marcado por una teología intensamente situada, ha logrado trascender las coyunturas en que se suscitó –pues ellas fueron contempladas como signos de Dios– y entonces su narración se constituyó en saber profético. Saber que enseña más allá de su tiempo y es capaz de ser releído y recontextualizado.

Luego del prólogo que muestra las grandes líneas internas que diseñan este tomo, nuestro texto nos ofrece una primera sección

que abarca el tiempo comprendido entre las Conferencias de Puebla y la de Santo Domingo. Esta sección se abre con una propuesta de lectura, del contexto histórico eclesial de ese período, ofrecida por Marcelo González caracterizada por el entronque con el período anterior, la periodización de la Iglesia en la Argentina y la sugerencia de un rostro propio de la Iglesia en nuestro país. A continuación, un grupo de voces contemporáneas a Gera, nos ayudan a contextualizar fundamentalmente el clima social y eclesial de los años inmediatamente previos al retorno de la democracia en la Argentina, en el año 1983. Ingresan aquí en el diálogo Gerardo Farrell, Domingo Castagna, textos del Documento *Iglesia y Comunidad Nacional* –en los que se refleja el aporte reflexivo de Lucio Gera–, Ricardo Ferrara y Josefina Llach.

Luego ocho textos de Gera, en los que se revela la preocupación por la historia desde una perspectiva profundamente teológico espiritual. Algunos de estos textos, como por ejemplo sus *Reflexiones a partir del documento de Puebla, Catolicismo y Estado Laico* y *Evangelización y promoción humana* alcanzan un nivel analítico y sistemático con pocos precedentes respecto de la comprensión de los temas propuestos.

La segunda sección de esta obra se ubica en el período preparatorio y celebrativo del Tercer milenio, y nos ofrece una selección de treinta y tres textos de Gera que, al igual que los de la primera sección, no fueron ordenados con un criterio temático sino siguiendo una opción cronológica.

Esta opción se tomó fundamentalmente por deseo de Lucio Gera, y a la vez ofrece al lector los textos sin una sistematización que pueda ser vista como forzada, dejando libertad a quien se encuentra frente a ellos y proponiendo, ante todo, la riqueza que poseen por sí mismos.

En esta extensa sección nos encontramos con textos que poseen diversas figuras narrativas, variados estilos de comunicación y temáticas de diversa índole. En efecto, estudios, meditaciones, homilias y testimonios, entretejen la trama ofrecida en esta segunda sección que muestra al teólogo sistemático –por ejemplo en *La correlación entre la cristología y la antropología en la Constitución Pastoral Gaudium et Spes* o en *Teología de los procesos históricos y de la Vida de las personas*–, al pastor y predicador que acompaña la vida de las comunidades y las personas –como por ejemplo en *Testimonio: Recuerdo de Gerardo Farrell* o *El Cardenal Pironio testigo*

de la esperanza en las puertas del tercer milenio, o en la *Homilía del Domingo XXXII del tiempo ordinario*– como al teólogo compañero de camino de sus hermanos sacerdotes que es maestro porque comparte sus vidas –*Corpus Presbyterorum*–.

En todas ellas, además del riquísimo contenido, se nos ofrece un modo de ejercer la hermenéutica e interpretación, propia de los diversos textos o hechos a analizar, revelando en Gera una lectura exenta de complicaciones indebidas la vez que de simplificaciones que empobrecen. Tanto cuando interpreta un documento de la Iglesia, cuando lee con carácter teológico testimonial una vida, como cuando acompaña desde sus palabras situaciones o estados particulares, las aplicaciones interpretativas son diversas y apropiadas legando una lección no sólo a nivel del contenido sino, también, a nivel del método que debe ejercerse para comprenderlas debidamente.

En esta sección el contexto histórico eclesial es ofrecido desde un tríptico textual comprendido por el discurso de apertura del año académico 2002 en la Facultad de Teología pronunciado por Ricardo Ferrara, una selección de textos de Carmelo Giaquinta que ofrecen una panorámica de los problemas que han acuciado a la Argentina en

la última década y, finalmente, la homilía pronunciada por Guillermo Rodríguez Melgarejo en la inauguración del año académico 2006 de la Facultad de Teología.

Las voces de esta sección han tenido a Gera por maestro. La de Carlos Galli que revela la impronta que Gera ha dejado en la teología de Argentina y América Latina, la de Virginia Azcuy que revelan el sello de Gera en las preocupaciones teológicas acerca de la reflexión de los estados de vida y su implicancia en la vida eclesial, la de Víctor Fernández que nos pone frente al desafío de pensar teológicamente desde los más olvidados y la presencia de la fe en los procesos de nuestros pueblos. Ofrecemos también entre estas voces el extracto de una homilía de Fernando Ortiz en la peregrinación Guadalupe-Luján, camino que Gera inspiró con su mirada y acompañó con su reflexión sapiencial. Dos mujeres laicas, casadas, Cecilia Avenatti de Palumbo y Marcela Manzini de Wehner cierran este grupo de voces. Su presencia representa el esfuerzo de Gera en pensar una Iglesia comunión en el mundo, constituida en su realización concreta por las diversas formas de vida eclesial.

La tercera, y más breve, sección de este tomo, está constituida por presentaciones de Gera a di-

versas obras. La vida de los santos, la preocupación por la historia, su mirada sobre el pueblo y la cultura, la pastoral en América Latina, la compañía en el discernimiento de un acontecimiento popular, la presencia de Cristo entre nosotros, diversos temas de estos prólogos y presentaciones que compendian en sus contenidos las preocupaciones que Gera ha tenido en su peregrinaje teologal.

Continúa este tomo, en un primer cierre, con un *Epílogo* de José Carlos Caamaño que profundiza en algunas cuestiones, fundamentalmente, metodológicas de Lucio Gera. Entre ellas se destaca en especial su “método de contrastes”, un estilo de lectura que le ha permitido interpretar lo particular a la luz del misterio de la fe común, a la vez que ver la fe de la Iglesia en la situación concreta de la vida, las comunidades y los pueblos. Epílogo que cierra este tomo y que a su vez ofrece una mirada que abarca también los momentos más destacados del primero.

Finalmente, las palabras de Lucio Gera de las que quiero en esta reseña destacar, para concluir, dos expresiones: “Las reflexiones recogidas en *Escritos teológico-pastorales* no han surgido de mi capacidad y esfuerzo individual, sino también de lo recibido de otros a través de una interco-

municación que ha tenido lugar en diversos grupos” (1006) y además “reconozco que quedo en deuda al no dejar escrita una obra teológica de envergadura (...) tengo sin embargo la satisfacción de haber cooperado para dejar tras de mí a un grupo de jóvenes teólogos y teólogas, a quienes he tenido como alumnos” (1007). Dos textos que además revelan la capacidad de gratitud y humildad que reviste a los sabios.

Un libro para leer y consultar, conocer una destacadísima voz en la constelación de teólogos y recorrer de la mano de algunos de sus testigos y de sus intérpretes un ramillete de los momentos más significativos de la Iglesia en la Argentina, Latinoamérica y el mundo.

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO

J. HARRIS, *Pastoral Theology. A Black – Church Perspective*, Minneapolis, Fortress Press, 1991, 160 pp.

El autor, ministro de la Iglesia Bautista y profesor asociado de Teología Práctica de Richmond, Virginia, desarrolla una teología de la liberación desde la perspectiva de la comunidad negra en los Estados Unidos.

Su constatación inicial es que “todas nuestras vidas, hemos escuchado sermones acerca de la salvación del pecado y la necesidad de creer”, y sin embargo, “la realidad de la vida negra está golpeada por la pobreza y por debajo del nivel de vida de los blancos con similitudes o parecidas características, por ejemplo, en lo referente a educación, tamaño de familia y género”. Su convicción es que “por bastante más de trescientos años hasta la fecha, el predicador negro ha predicado, los coros han cantado canciones de libertad, y las hermanas y hermanos de la congregación han exultado y se han regocijado mientras la naturaleza y estructura de la opresión simplemente se adapta a las prevalentes normas sociales”. Sostiene que “hay una necesidad de que acontezca algo más básico que simplemente el culto en el estilo tradicional, para volver a lo mismo el domingo siguiente”.

El libro se divide en dos partes. En la primera se habla de la *Iglesia Negra*. Se insiste en que la religión evangélica debe tener fuerza liberadora y no ser algo vacío, que debe provocar el cambio social y la liberación cristiana de los oprimidos. El ámbito propio de estos procesos deben ser las comunidades, en las cuales se promueva la fe y la autoestima, espe-

cialmente en el contexto urbano. A pesar de esto, el autor sostiene que las Iglesias se han tornado burocráticas e indiferentes frente a estos desafíos. Por eso la Teología Negra busca articular esas propuestas de liberación holística omitidas por otras modalidades evangélicas, pasando así de la teoría a la práctica.

En la segunda parte se propone una *Teología Pastoral* acorde a los anteriores presupuestos. Se entiende por “administración pastoral” la conducción de procesos liberadores, desde una perspectiva cristocéntrica, y a partir del orgullo negro. Para ello, debe utilizarse bien el poder económico, y no sólo para construir o remodelar templos.

Al respecto, el pastor debe ser un líder, que conociendo teorías de conducción (*management*) sepa inspirar, discernir y encomendar ministerios con confianza, desarrollando una organización acorde, y sobrellevando los inevitables conflictos que puedan surgir. El culto y la predicación deben orientarse, en sentido bíblico, hacia la justicia y el derecho, y generar procesos transformadores, integrales y totalizantes. Incluso la música debe reflejar las luchas y esperanzas de los negros. La predicación debe interpretar y encauzar entusiastamente el sentir profundo de los feligreses.

En cuanto a la educación cristiana, debe ayudar a conocer el contexto de opresión, y convertirse en un arma contra el mal, la ignorancia y la injusticia. El autor ofrece algunos ejemplos en los cuales esto se ha logrado, y en los que se ha ido más allá del mero conformismo. Sostiene que también las Escuelas Dominicales deben priorizar la educación liberadora y el crecimiento espiritual por encima de todos los demás objetivos. Deben ayudar a leer la Biblia desde la perspectiva de los negros, y no desde la de los blancos.

Por último, la Iglesia Negra debe fortalecer la autoestima de los negros. Debe contribuir a que sus miembros conozcan el contexto histórico de opresión, asuman responsabilidades liberadoras, superen los impedimentos inhibidores, se conozcan a sí mismos y sus posibilidades, cosa necesaria incluso para el clero. Esto es necesario sobre todo para los jóvenes.

El autor concluye poniendo como símbolo paradigmático de autoestima y liderazgo liberador al pastor Martin Luther King, Jr., el promotor de los Derechos Civiles de los negros en los años 50' y 60'.

GERARDO DANIEL RAMOS

ÁNGEL MARTÍNEZ CUESTA OAR, *Correspondencia del Cardenal Rampolla con religiosos agustinos recoletos*, Madrid, Institutum Historicum Augustinianorum Re-collectorum, 2003, 379 pp.

“La historia se hace con documentos” afirma el prestigioso historiador Henri-Iréné Marrou en su obra *El conocimiento histórico* (Cap. III); ampliando un poco el concepto, yo me atrevería a decir que “la historia se hace con fuentes”, entendiendo por tales todo testimonio del pasado que llegue a nosotros en cualquier forma que sea –un documento en sentido estricto, una fuente narrativa, un monumento, una ruina arqueológica, etc.–. Es por ello que, toda publicación de fuentes, reviste una inmensa importancia para la historia, y es siempre “una posibilidad”, una oportunidad que nos permite acercarnos al pasado para comprenderlo y comprendernos mejor.

Entre las fuentes narrativas ocupa un lugar de singular importancia la correspondencia epistolar; si la misma es analizada siguiendo el método de la crítica histórica, no hay duda que nos ofrece un material de singular importancia para conocer un perso-

naje, una corporación, un tiempo determinado, etc.

La obra que ahora presento reviste las características de importancia enunciadas más arriba. En efecto, son muchas las pistas que se abren al tener a disposición la correspondencia del Cardenal Rampolla con los religiosos de la Orden de Agustinos Recoletos.

Sin duda, esta colección epistolar nos permite acercarnos mejor a la figura del Cardenal Mariano Rampolla del Tindaro (1843-1913), figura eclesial descolante durante la segunda mitad del s. XIX y la primera mitad del s. XX. Nacido en el seno de una aristocrática familia siciliana, los condes del Tindaro, recibió una esmerada educación que le permitió acceder a responsabilidades de gran importancia dentro de la Iglesia. Formado como seminarista en el Almo Colegio Capránica de Roma recibió la ordenación sacerdotal en 1866; poco después obtuvo el doctorado en teología y en 1870 el doctorado en *utroque iure* en la *Accademia dei nobili ecclesiastici*.

Si bien su carrera comenzó en la Congregación de Propaganda Fide, el joven clérigo Rampolla se destacó sobre todo como diplomático al servicio de la Sede Apostólica. En 1851 fue enviado a España como Secretario de la Nunciatura

Apostólica acompañando al Nuncio Giovanni Simeoni; puesto que ocupó hasta 1876. En 1882, y superados algunos obstáculos de carácter político, él mismo fue nombrado Nuncio Apostólico en España –tarea en la que fue acompañado por Giacomo Della Chiesa, quien más tarde sería Benedicto XV–. Rampolla permaneció en España como Nuncio desde 1883 hasta 1887.

Desde junio de 1883 hasta julio de 1903 fue Secretario de Estado de León XIII –cargo para que fue creado cardenal– y se convirtió en uno de los prelados más influyentes de la Curia Romana.

En el Cónclave de 1903 tuvo grandes posibilidades de ser elegido Papa –en el cuarto escrutinio llegó a tener 30 votos de los 62 electores presentes–; pero el veto interpuesto por el Cardenal Jan Puzyna de Cracovia en nombre del Emperador Francisco José de Austria-Hungría, ejercieron sobre los cardenales un efecto demoleador, resultando elegido Giuseppe Sarto, quien tomaría el nombre de Pío X.

Bastante lejano a las ideas de san Pío X, durante del pontificado de este Papa, si bien conservó cierto prestigio, poco a poco fue ocupando cargos de menor influencia –entre otros el de Bibliotecario de la Santa Iglesia Romana–.

Sobre todo durante su estadía en España, y luego como Cardenal protector de la Orden de San Agustín –de la cual los recoletos formaron parte hasta 1912–, Rampolla pudo hacerse una correcta imagen de la Orden y de sus problemas; llegando a conocer personalmente y estimar al R. P. Fr. Gabino Sánchez, Comisario General Apostólico de la Recolección entre 1862 y 1891.

En su obra, el Dr. Fr. Ángel Martínez Cuesta, estudioso de la historia de la Orden de Agustinos Recoletos, ha recopilado la correspondencia entre el Cardenal Mariano Rampolla y los agustinos recoletos.

El autor ha dividido su obra en dos partes; en la primera recoge las cartas que han podido encontrarse entre Rampolla y distintos agustinos recoletos. Entre sus principales correspondientes destacan algunos superiores generales tales como los comisarios apostólicos Iñigo Narro, Gabino Sánchez y Mariano Bernad; también se correspondió con el P. Enrique Pérez, primero en su condición de Procurador General recoleto ante la Santa Sede primero, y luego como último Vicario General y primer Prior General de la Recolección agustiniana. Se recogen también cartas de varios obispos recoletos a Rampolla y las respuestas

de este a los prelados; entre dichos obispos mencionamos a Fr. Mariano Cuartero, obispo de Nueva Segovia (Filipinas) y a Fr. Toribio Minguella obispo de Sigüenza-Guadalajara (España). También se presenta la correspondencia de Rampolla con algunos priores provinciales, superiores, y otros miembros particulares de la futura Orden de Agustinos Recoletos.

En la segunda parte de su publicación, el P. Martínez Cuesta ha recogido la correspondencia que Rampolla mantuvo con otras personas –muchas veces con miembros de la Curia Romana– y en la que se hace referencia a los agustinos recoletos.

En la primera parte (119 cartas), se han transcrito por completo y con absoluta fidelidad todas las cartas que el autor ha podido encontrar, señalando en nota a pie de página las escasísimas variantes, actualizando la puntuación a los usos modernos y soltando las abreviaturas cuando era del caso. La segunda parte (93 cartas) recoge sólo las cartas que tienen a los agustinos recoletos como tema principal; en este último caso, algunas veces no se han publicado las cartas completas, sino los fragmentos pertinentes.

La publicación es precedida por una breve pero clarificadora introducción que nos permite ac-

ceder a noticias bibliográficas básicas y se enuncian los principios de edición adoptados; la misma es coronada por un completo índice de personas y lugares que se hace indispensable para la consulta de obras de este género.

Estimo que obras como la que ahora presento, ofrecen una suma utilidad al historiador, no sólo porque nos permiten acercarnos a determinados personajes históricos, en este caso el Cardenal Rampolla y sus corresponsales; y tampoco únicamente nos permiten tomar contacto con la historia de una corporación religiosa, en este caso los agustinos recoletos; sino porque, además, nos permiten acceder a usos, costumbres y situaciones que afectaron a la Iglesia a fines del s. XIX e inicios del XX.

RICARDO W. CORLETO OAR

J. RATZINGER–BENEDICTO XVI, *Jesús von Nazareth*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2007, 448 pp.

Apocos meses de su presentación, *Jesús de Nazaret* es ya todo un suceso editorial. A la hora de comentarlo brevemente, no deja de ser relevante que este li-

bro sea la primera parte de una obra más extensa. De hecho, sólo la segunda mitad –que aún no conocemos– permitirá un juicio más acabado. Conscientes del carácter fragmentario, creemos sin embargo que las cuatrocientas páginas publicadas permiten –y esperan– una reflexión.

¿Quién es el autor?: “Ciertamente, no necesito decir expresamente que, este libro de ninguna manera es un acto magisterial, sino expresión tan sólo de mi búsqueda personal del «rostro del Señor» (cf. Sal 27,8). Por eso cualquiera es libre para contradecirme”.¹ La firma que sigue da que pensar: *Joseph Ratzinger–Benedikt XVI*. Creemos que esta suerte de “doble autoría” es iluminadora en más de un aspecto: 1. Se subraya la continuidad de esa búsqueda de Dios más allá de la misión encomendada: el Papa también tiene sed de Dios (cf. Sal 63,2). 2. Refleja además, el proceso redaccional de un esfuerzo que comenzó a mediados de 2003 y siguió luego del llamado a la sede de Roma. 3. Explica en gran medida la repercusión mediática. Sin duda la magnitud de la respuesta al libro obedece a la investidura del autor (B.XVI), pero ¿quién podría negar que esto se ve

potenciado por su reconocida trayectoria teológica (Ratzinger)? 4. Se trata de un libro de divulgación que sin pretender entrar en la disputa teológica –como se aclara repetidamente–, brinda abundante material para la discusión de los especialistas.

El libro puede dividirse en prólogo y desarrollo. El primero es fundante, denso, científico. El segundo es pastoral, ameno, muy enriquecedor.

El *Prólogo* constituye la puerta de entrada al libro, y sirve al autor para proponer sus objetivos fundamentales. El lector no familiarizado con algunos conceptos teológicos puede sentirse perdido, al punto de asustarse ante cierta densidad teológica. Es que se trata de un “prólogo metodológico”, en el cual se explica el modo de trabajo y el porqué de esa opción. Es aquí dónde seguramente se centrará la discusión teológica, por más que recurra a otros pasajes para ampliar el debate. En estas páginas el autor retoma una temática que lo ha acompañado por décadas: la lectura e interpretación bíblica.² Resumamos brevemente la propuesta.

2. Baste mencionar los artículos publicados en *Questiones Disputatae. Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriff*, QD 25 s. 25-69; y *Schriftauslegung in Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*. QD 117, s. 15-44.

1. *Jesús de Nazaret*, 22 (en adelante JdN).

Es ya patrimonio adquirido de la Teología católica –y de la exégesis bíblica en particular– el llamado “método histórico crítico”. Para abrirse camino tuvo que afrontar resistencias, temores reactivos a ciertos excesos que separaban al “Jesús histórico” del “Cristo de la fe”. En efecto, estas tendencias generaron una nociva desconfianza en la imagen que los evangelios nos brindan de Jesús; y ella no se ha disipado del todo. “Una situación tal es dramática para la fe, ya que su mismo punto de referencia queda inseguro: la amistad interior con Jesús, de la que todo depende, está amenazada de caer en el vacío” (JdN 11). Aquí se vislumbra la motivación de fondo del libro, y se pone en contexto la importancia de las precisiones que vendrán.

La discusión sobre los métodos de interpretación, lejos de estancarse ha evolucionado de manera viva quedando reflejada en diversos documentos.³ Ratzinger-Benedicto XVI dice haberse guiado por esas grandes orientaciones, lo cual no implica renunciar al método histórico. “El método histórico –precisamente desde la íntima esencia de la teología y de la fe– es

3. Desde la *Divino Afflante Spiritu* (1943), pasando por la *Dei Verbum* (Vat II, 1965), hasta *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993), y *El pueblo judío y su Sagrada Escritura en la Biblia cristiana* (2001).

y permanece como una dimensión imprescindible de la tarea exegética. Pues es esencial a la fe bíblica que se relacione con hechos históricos reales” (JdN 14). Pero este método particular no agota la labor de quien reconoce en los escritos bíblicos la Sagrada Escritura. Por otra parte, afirma el autor, se han hecho visibles algunos límites de este método. Ratzinger-Benedicto XVI enumera los siguientes: 1. Nos sitúa en el pasado, en lo que el autor bíblico quiso y pudo decir en el contexto de su tiempo. Pero, ¿qué nos dice del presente? ¿qué actualidad nos descubre de la ‘Palabra viva’ (Hb 4,12)? “Precisamente la exactitud en la interpretación de lo pasado (Gewesenen) es su fortaleza y su límite” (JdN 15). 2. Por ser “histórico” supone la igualdad de los acontecimientos históricos y, aunque sea capaz de intuir una dimensión superior, su objeto propio es la palabra humana en cuanto humana. 3. Finalmente, aunque ve los distintos libros en su singularidad histórica, la unidad de todos ellos como “Biblia” no le viene como dato histórico inmediato.

Así vistas las cosas, el irrenunciable método histórico –con sus más y sus menos– está intrínsecamente abierto a la complementación de otros métodos. Desde hace unos 30 años se ha venido desarrollando en Estados Unidos

un proyecto de “exégesis canónica”. Éste –en sintonía con un principio fundamental enunciado por el Vaticano II (*Dei Verbum*)– mira el texto en el conjunto de la revelación. El Antiguo y el Nuevo Testamento se implican mutuamente desde una hermenéutica cristológica. Ésta presupone una opción creyente que no viene de un método histórico puro, pero que “lleva en sí razón–razón histórica”. Los mismos textos –en cuanto Palabra inspirada– están abiertos a sucesivas relecturas desde la actualidad de Dios. El Antiguo Testamento evidencia en sí mismo este proceso, así como el Nuevo respecto del Antiguo. Se trata de una dinámica propia de la Sagrada Escritura que, leída en el Espíritu, también nosotros podemos aplicar. Es Palabra del pueblo de Dios para ser leída en el pueblo de Dios.

El *Desarrollo* se bebe como agua. Es ágil y claro. En diez capítulos el autor aplica años de estudio y oración. El resultado es una presentación de Jesús desde la fe católica con un hondo anclaje bíblico.⁴ Las abundantes citas, que son transcripciones, más que meras referencias, parecen responder

4. La Pontificia Comisión Bíblica –presidida entonces por el card. Ratzinger– en el documento *Biblia y Cristología* (1984) calificó a la Escritura de “lenguaje referencial”. En el libro que nos ocupa las citas bíblicas se estiman en 800.

a una doble necesidad: *ad intra*, la Escritura debe ser el alma de la Teología (DV 24); *ad extra*, en un mundo cada vez más secularizado no ha de suponerse la base catequística de antaño. Si “desconocer la Escritura es desconocer a Cristo” (S. Jerónimo), este libro contribuye a colmar un vacío en torno a la Palabra de Dios.

El mensaje está sólidamente fundado y pedagógicamente expuesto. Tal como se había anticipado en el prólogo, la interpretación bíblica es eclesial: se nutre tanto del método histórico como del canónico, y se enriquece desde la liturgia y los santos Padres. Se podría calificar al libro como una muy seria –mas no exhaustiva– Cristología bíblica.

Se evitan constantemente las disputas sin que ello impida mencionar tensiones y nudos. Prima el anuncio. Todo está al servicio de la fe en Jesús “visto en su comunión con el Padre, verdadero centro de su personalidad” (JdN 12). Para ello los textos bíblicos se iluminan mutuamente y conducen paulatinamente a todo el universo cristiano: mística, liturgia, moral, Iglesia. El autor ha sabido conjugar admirablemente las investigaciones del último siglo, con la mentalidad más abierta de los primeros cristianos –simbólica y tipológica–.

Mención especial merece el diálogo con la fe judía, por la constante referencia al Antiguo Testamento, del cual se transparenta un profundo conocimiento. De hecho, la referencia inicial para entender a Jesús está en el Pentateuco. “El punto central, del cual hemos partido en este libro y al cual siempre volvemos, es que Moisés hablaba cara a cara con Dios «como habla un hombre con su amigo» (Ex 33,11)” (JdN 309). Además, se sirve –entre otra bibliografía actualizada– del provechoso estudio del judío Neusner: *Un Rabbi habla con Jesús*. El resultado es una visión integral de la Biblia. Los textos del Nuevo Testamento crecen en significado, y la novedad de Jesús se hace más patente en continuidad con la fe hebrea.

El libro carece de notas a pie de página, y ofrece como apéndice un elenco bibliográfico general y otro según los capítulos, de manera de poder profundizar los temas. La editorial, por su parte, ha procurado un práctico glosario que puede ser de gran utilidad para aquellos que tropiecen con alguna que otra palabra extraña.

El autor –con sus ochenta años a cuestas– sigue a fiel al estilo que ha lo ha caracterizado en otros escritos: lenguaje claro, exposición ordenada, rigor académico y sapiencial unción. En ningún mo-

mento el lector siente que pierde el tiempo; las cosas dichas valen la pena y no hay párrafos de más. Por el contrario, asistimos a la ratificación de algo ya sabido: el autor es un teólogo brillante y se luce aún más en su madurez. Todo auténtico teólogo desemboca en Jesús de Nazaret, aunque integrando la variedad de enfoques. Este libro tiene algo que decir a todos: al dogmático y al biblista, al moralista y al espiritual, al que le preocupa la hermenéutica y al ca-tequista. Pero sobre todo, tiene mucho que decir a los que queremos “ver” más de cerca a Jesús. Ahora bien, ¿qué puede aportarle a la vasta gama de escépticos? Que Jesús es figura que sigue cautivando, que la Biblia merece una aproximación respetuosa, y que también la fe robusta admite ‘logos’ –razón de la esperanza (1 Pe 3,15)–.

Se ha aclarado expresamente que este libro no es un acto magisterial, pese a lo cual sigue siendo un acto de Pedro. Y a Pedro le corresponde “confirmar a sus hermanos” en la fe (cf. Lc 22,32); y “la fe viene de la predicación” (Rm 10,17). Resulta entonces que el autor nos comparte su búsqueda, afianzando así nuestra fe. Valiéndose de su carisma, realiza una prédica masiva para que re-descubramos el atractivo de Jesús, la belleza del testimonio bíblico. Al

respecto, es interesante lo que opina un teólogo tan serio como Thomas Söding.⁵ Para él “habrá y debe haber discusión”, pero además “se deja ver todo un nuevo estilo de papado: el vicario de Cristo en la Tierra no formula dogma alguno, sino que dice: «ésta es mi mirada como teólogo: lean críticamente y discútanla». Esto es para mí revolucionario”.⁶

Sirva como fin de estas líneas y comienzo de la lectura de *Jesús de Nazaret*, la simple invitación de su autor: “Sólo pido a los lectores ese adelanto de simpatía sin el cual no hay entendimiento” (JdN 22).

ANDRÉS DI CIÓ

PHILIP SHELDRAKE, *Cómo llevarnos bien con nuestros deseos*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, 142 pp.

En esta breve obra de espiritualidad de Philip Sheldrake, titulada *Cómo llevarnos bien con nuestros deseos*, encontramos una mirada muy original de la espiritualidad cristiana. El autor, vicerrector del Sarum Collage y profesor de Espiritualidad en la Cambridge Theological Federation, ha tratado de esbozar en estas páginas lo que él mismo denomina como “espiritualidad del deseo”.

Así, poniendo el deseo como categoría eje, como clave interpre-

tativa de toda la espiritualidad, va desarrollando a lo largo del libro los aspectos que a su parecer son esenciales y se desprenden de una auténtica vivencia del deseo. Es por eso que al comenzar el libro dedica los dos primeros capítulos al reconocimiento y a la valoración del deseo como camino de encuentro con Dios y despeja toda la conflictividad escondida que se hace manifiesta al presentar los deseos ante Dios; como se desmoronan las viejas imágenes de Dios que llevábamos guardadas para reconstruir dicha imagen y caminar hacia el Dios Vivo y Verdadero.

A partir del tercer capítulo el autor propone poner en relación el deseo con otros muchos aspectos de la vida humana y cristiana; de allí que trata el deseo y la oración, el deseo y la sexualidad, el deseo y la elección y por fin el deseo y la conversión. De cada uno de estos binomios hace arriesgadas afirmaciones que dejan al lector en un auténtico planteo y frente al nuevo desafío de re-significar su propia existencia desde estas nuevas perspectivas. Así por ejemplo al afirmar que “la sexualidad es, por así decir, la piedra de toque de la integración o desintegración de la personalidad” o al vincular deseo y libertad el autor dice que “al contrario, el destino está en nuestro interior, es nuestro don específico”;

quizá más arriesgado aún es cuando al tratar la relación entre deseo y la oración dice que “ cuando el deseo es liberado en la oración, aparece otra dinámica que consiste en un movimiento gradual no sólo hacia nuestro deseo más profundo, sino además, y a través de él, hacia el deseo de Dios en nosotros”.

Por otra parte, es interesante cómo el autor ha usado como fuente de su pensamiento a grandes autores de la espiritualidad cristiana-católica como San Agustín, San Ignacio de Loyola, San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Avila y otros quizá nuevos para el lector pero de gran hondura y profundidad como Juliana de Norwich, John Donne, Andrew Hudgins y otros. En cada uno de sus capítulos ha tratado de articular el hilo de su pensamiento enriqueciéndolo con la sabiduría de estos autores.

Con audacia, originalidad y renovado entusiasmo, el autor abre brecha hacia nuevos horizontes de experiencia y reflexión profunda sobre cómo aprovechar este enorme potencial que es el deseo que Dios ha dejado livianamente en nuestro corazón al crearnos. Reconociendo la intensa ambigüedad que esconde el deseo de hacerse sentir tantas veces existencialmente por medio del vacío, de la insatisfacción, de una herida que

sangra, grita y clama; y a su vez la inefable riqueza de guardar aquella imagen y semejanza más profunda que tenemos con nuestro Creador y Señor, la capacidad de amor y comunión.

Un riesgo de este libro me parece que tiene que ver con el uso de las fuentes. Parece ser una muy rápida y seleccionada interpretación de los grandes autores espirituales que podría correr el riesgo de deformar la verdadera intencionalidad y dirección de sus escritos. Sin embargo leer este libro será para cualquier persona que esté lanzada en la aventura de hacer camino en la fe un verdadero aporte y una sólida renovación para seguir avanzando hacia la meta.

JUAN ISASMENDI

M. I. WALLACE, *Finding God in the Singing River. Christianity, Spirit, Nature*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 2005, 183pp.

En el prefacio de esta obra, su autor nos dice cuál es la visión que anima al libro: “Creo que la tierra y el cielo, los seres humanos y los otros seres, todo lo que vive y crece en su debido tiempo y de acuerdo a su propia naturaleza, está latiendo con una fuerza vital verde que es sagrada,

que es eterna, que es Dios. También creo que la enseñanza bíblica central de que el Espíritu Santo es la presencia de Dios que sostiene y anima al mundo, la encarnación continua de energía divina que le da aliento y vida a todo, es una expresión extraordinariamente fecunda del poder de esta fuerza de vida en el lenguaje visionario de la fe cristiana” (ix-x). A partir de esta visión el autor explora de qué manera el cristianismo tiene la capacidad de sanar las prácticas que hoy están destruyendo el medioambiente. Esta presencia encarnada de Dios, pero no de un Dios invisible que vive en los cielos, sino de un Dios que vive en la tierra, es la presencia encarnada de Dios en todas las cosas, que está representada por el Espíritu Santo. Según Wallace la religión contemporánea, salvo en el caso de los Pentecostales, se ha convertido en una religión del Padre y del Hijo donde el Espíritu está visto como un miembro pasivo de la Trinidad, el miembro desconocido y misterioso que carece de personalidad y definición. Propone un modelo del Espíritu como el “rostro verde” de Dios y afirma que no es una persona inmaterial e irreal sino que es “la realidad terrenal (*earthly*) que figura bíblicamente como los cuatro elementos primarios, tierra, viento, agua, fuego, que

son los componentes esenciales de la vida encarnada tal como la conocemos” (9). En estos textos el Espíritu está visto como una forma de vida totalmente encarnada que engendra sanación y renovación a todo el orden biótico y abiótico.

Las fuentes para su reflexión son tres. Primero: la Biblia leída con “ojos verdes” para recuperar la originalidad inesperada de las Escrituras desde una perspectiva medioambiental. Segundo, la espiritualidad pagana, redescubriendo las raíces paganas del cristianismo para volver a creer en un Dios que está en todo pero a la vez más allá de todo, lo que se podría llamar un “animismo trascendental”. Tercero, la ecología profunda que dice que todas las cosas vivas son iguales en valor y dignidad y tienen derecho a crecer y desarrollarse, que toda la vida tiene valor en sí misma independientemente de su utilidad para la comunidad humana. En términos religiosos la ecología profunda enfatiza la sacralidad de todas las cosas vivientes en armonía y equilibrio dentro del orden natural de la creación.

En el capítulo 2, se dedica a recuperar la identidad femenina del Espíritu, intención que ya había mencionado en la introducción. Lo hace en diálogo con la filósofa Luce Irigaray y su búsqueda

da de un lenguaje e imágenes femeninas de Dios y se pregunta si el Espíritu Santo no será este Dios femenino que, según ella, tiene que venir. También hace un análisis interesante de las distintas figuras del Espíritu en la Biblia, buscando su rostro femenino; aquí cita a Susan Ashbrook Harvey que dice que antiguos textos sirios presentan un retrato del Espíritu con imágenes femeninas derivadas del género gramatical para el sustantivo espíritu, que es femenino para *ruhâ* en sirio y para *rûach* en hebreo y además por los verbos que se usan para describir las acciones del Espíritu, sobre todo los aspectos maternos.

El capítulo 3 describe algunos problemas de la ecología y presenta los distintos movimientos ecológicos, haciendo una reflexión de cómo una “espiritualidad verde” (*green spirituality*) puede convertirse en mediadora de movimientos que hoy están peleados entre sí. Me resultó particularmente interesante la primera parte sobre el problema del tratamiento de la basura y los desechos tóxicos y la injusticia que provoca la instalación de plantas de tratamiento en los barrios más pobres.

En el capítulo 4, hace una crítica a Kant y a Rawls por considerar a los seres humanos con un valor superior a otras formas de vida

en contraposición a la visión de un “cristianismo verde”, que trata de demostrar que la inhabitación y el amor del Espíritu en todas las cosas hace imposible la asignación a los seres humanos de un valor superior. “Al contrario, la espiritualidad verde afirma el valor intrínseco, realmente, la co-igualdad de todos los miembros del mundo biótico” (93). La propuesta que desarrolla al final del capítulo es la de extender los horizontes de la moral para incluir el bienestar de toda la familia, de la Madre-Tierra.

En el capítulo 5, la pregunta es qué pasa con la “teología verde” cuando se enfrenta con el desconstruccionismo postmoderno, o lo que también llamará constructivismo o construccionismo. Cita aquí largamente a pensadores como Cronon, Moore, Wittgenstein y Hayles, entre otros. Termina el capítulo proponiendo el proyecto de “construccionismo social” de Gergen como recurso valioso para el tipo de “espiritualidad verde” propuesta a lo largo del libro.

El capítulo 6 explora temas cruciales para la espiritualidad verde como el sufrimiento del Espíritu por la degradación de la naturaleza, comparándolo con el sufrimiento de Cristo en la cruz por los pecados de la humanidad y también usa la doctrina de una persona en dos naturalezas de Calcedo-

nia, para decir que el Espíritu inhabita la tierra y la tierra encarna al Espíritu. Esta relación entre Espíritu y tierra significa una inseparable unidad entre las dos realidades, sin que una se absorba en la otra. Esta interrelación desafía el modelo metafísico de un Dios celestial inamovible, separado de las preocupaciones del mundo. También toma la visión de Moltmann del *Dios Crucificado*, el Dios sufriente que ofrece esperanza a una humanidad abandonada para abrir nuevas miradas sobre el entendimiento de la angustia del Espíritu a causa de una tierra en peligro. Termina el capítulo con una comparación entre Cristo y el Espíritu basada en el rito eucarístico: “Así como las heridas de Cristo se convierten en la sangre eucarística que nutre e inspira la esperanza en la vida del creyente, sacando aquí una analogía entre el sufrimiento de Jesús y el sufrimiento del Espíritu, también la agonía del Espíritu por el daño hecho a la tierra se convierte en fuente de promesa y nuevo comienzo para las comunidades que enfrentan una destitución medioambiental aparentemente desesperada.” (134)

El libro empieza con una experiencia personal de su infancia donde se encuentra con Dios en la naturaleza, específicamente en el *Singing River*, y termina con dos

experiencias personales ya de adulto, una con sus alumnos de la universidad y otra con su familia en la selva de Costa Rica, donde en profunda conexión con la naturaleza, puede unirse con el Dios presente en todas las cosas vivas y sentirse parte de algo sagrado, más grande que él mismo y que lo llama, nos llama a hacernos responsables por el cuidado de todo lo creado.

PATRICIA PAZ