

revista  
TEOLOGÍA



ISSN 0328-1396

Tomo XLIV • N° 92 • Abril 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](http://dialnet.unirioja.es)).



## DIRECTOR

Víctor M. Fernández

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

## SECRETARIA DE REDACCIÓN

Virginia R. Azcuay

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 Ninot, Barcelona - Alberto Sanguinetti Montero, Montevideo.*

# TEOLOGÍA

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

Tomo XLIV • N° 92 • Abril 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 Hacia Aparecida .....	7
<i>Mário de França Miranda</i> La Iglesia entre la inculturación y la globalización .....	9
<i>Luis O. Liberti SVD</i> Hacia un anuncio evangelizador narrativo y dialogal ....	31
<i>María Josefina Llach ACI</i> Otra mediación: la belleza, otro lenguaje: la imagen .....	51
<i>Jorge Card. Mejía</i> Las Biblias completas. Un panorama histórico .....	77 (Primera parte)
<i>Ricardo Ferrara</i> La novedad y unidad del amor de Dios (DCE 1,9-11) ...	105
<i>Alois Haas</i> El principio de treatralidad en Hans Urs von Balthasar ..	127
<i>Víctor M. Fernández</i> Los pobres y la teología en la notificación sobre las obras del P. Jon Sobrino .....	143

<i>Pablo Largo</i>	
“El cuerpo de Cristo”. Referente y especificativos de una expresión .....	151
<i>Luis Baliña</i>	
El camino de la hermenéutica analógica .....	169
<i>Crónica de la Facultad 2006</i> .....	181
<i>Notas bibliográficas</i> .....	191
<i>Instrucciones para los colaboradores</i> .....	213

---

## NOTA DEL DIRECTOR

### Hacia Aparecida

A partir del próximo 13 de mayo se celebrará la V Conferencia General del Episcopado de América Latina y el Caribe, en Aparecida (Brasil).

Muchas veces se ha dicho que la anterior Conferencia no llegó a responder a las expectativas de los agentes pastorales y no tuvo suficientemente en cuenta los signos de los tiempos y los desafíos históricos. El hecho de no haber asumido, a diferencia de las Conferencias anteriores, el método ver-juzgar-obrar, parece no haber ayudado a tomar como punto de partida las necesidades y clamores de los pueblos. Aunque el texto de Santo Domingo posee valores y aciertos, no ha tenido una repercusión importante en la vida de las comunidades. Por eso se teme que Aparecida pueda acentuar esta apatía, que contrasta con el interés y el entusiasmo que suscitaron Medellín o Puebla.

Asimismo, parece que pocos son capaces de valorar adecuadamente que sigan celebrándose estas Conferencias. Cabe tener en cuenta que en un momento se puso en duda si se trataría de una nueva Conferencia o si se optaría por realizar Sínodos de todo el Continente, con lo cual aumentaría la centralización romana. Por otro lado, hasta hace poco tiempo existió la posibilidad de que se celebraran en Roma, y ya no en América Latina. La decisión directa del Papa de alentar la continuidad de estas Conferencias y de celebrarlas en América Latina es en sí misma un hecho importante. Por eso, Aparecida como acontecimiento eclesial latinoamericano tiene una densidad que tendría que alegrarnos e impulsarnos a orar para que el Espíritu conduzca su rumbo.

De la apertura y la audacia de los participantes dependerá que la V Conferencia no tenga sólo un tono negativo, de gastado lamento por los

ataques a la Iglesia, el crecimiento de las sectas, la inmoralidad de los medios de comunicación o las legislaciones laxas en materia de sexualidad. Una auténtica docilidad al Espíritu podría lograr que, como todo acontecimiento liberador y evangelizador, Aparecida permita reconocer lo que debe ser cambiado en nuestro modo de presentar el Evangelio, en nuestros hábitos eclesiásticos, en nuestra relación con el mundo, y al mismo tiempo descubrir los puntos de partida que nos presentan las inquietudes y legítimos anhelos de la gente. El ardor evangelizador que se quiere renovar y alentar necesita cauces nuevos que habrá que atreverse a pensar y proponer.

De todos modos, estamos llamados a mirar desde la fe el acontecimiento de gracia que constituye la V Conferencia como signo de comunión entre las Iglesias de América Latina, celebrado en un santuario mariano que expresa la fe de muchos latinoamericanos y caribeños, a lo que se suma la presencia y el aliento del Papa. Más allá de los límites que puedan tener las propuestas que surjan de Aparecida, tenemos que reconocer en ella un llamado y una acción del Espíritu que quiere renovar la vida de nuestras comunidades y, particularmente, infundir una nueva fuerza misionera entre nosotros.

Por eso, todos estamos invitados a acompañar la V Conferencia con la fe, la esperanza, el amor y la oración, pero también a acoger en nuestra reflexión y en nuestras propias tareas las propuestas que nos lleguen de ella, entendiendo que nuestra actividad evangelizadora se sitúa en el seno de esta Iglesia latinoamericana y no puede desarrollarse completamente al margen de las perspectivas de sus pastores. Aunque no veamos reflejadas todas nuestras convicciones y expectativas, seguramente siempre podremos ser enriquecidos y exhortados por este acontecimiento.

Si bien nuestra Facultad no colaboró en la confección del Documento de Participación, que no logró despertar demasiado interés, a lo largo del año pasado y en lo que va del corriente, autoridades y docentes hemos cooperado de diversas maneras con nuestra reflexión en la preparación de Aparecida. El Documento de Síntesis, recientemente editado, ha recogido parte de esos aportes y sobre todo se ha hecho eco de muchas sugerencias enviadas por la mayoría de las Conferencias episcopales del Continente, entre las que se destacan las numerosas y entusiastas aportaciones de Brasil.

Roguemos para que el Espíritu ilumine a los participantes, cerca de trescientos obispos, sacerdotes, religiosas/os y laicas/os, para que puedan interpretar lo más adecuadamente posible las necesidades actuales de nuestros pueblos.

## LA IGLESIA ENTRE LA INCULTURACIÓN Y LA GLOBALIZACIÓN<sup>1</sup>

### RESUMEN

En los últimos años, la estrecha relación entre fe y cultura que marcó al cristianismo desde sus inicios comenzó a ser un tema de reflexión. Al mismo tiempo, la reflexión teológica se enfrenta hoy con el fenómeno de la *globalización* que trae aparejados elementos no sólo económicos, sino también culturales. Esta realidad cuestiona las culturas nativas y exige que la Iglesia repense la articulación hasta ahora vigente de cultura y fe. Como la acción misionera de la Iglesia no puede renunciar a la mediación de una cultura globalizada, este artículo se propone examinar la cuestión en el marco de una perspectiva eclesiológica, con particular atención a la pluralidad de las Iglesias locales. Hoy más que nunca la fe del cristiano depende mucho de una comunidad de fe; por esta razón, la fidelidad de la Iglesia a su contexto socio-cultural es un imperativo que deviene de su realidad como sacramento de salvación.

*Palabras clave:* inculturación, globalización, acción misionera, Iglesias locales.

### ABSTRACT

The tight relationship between faith and culture, a brand of Christianity since the beginning, has become a reflective issue during the last years. At the same time, globalization faces theological reflection both with economic and cultural events.

1. La traducción del texto original e inédito portugués fue realizada por Cristina Palma de Terán y revisada por Víctor Manuel Fernández.

This questions native cultures, and forces the Church to re examine the link between faith and culture. Since the Church's missionary action should not ignore the mediation of a global culture, this article intends to deal with the issue within the frame of an Ecclesiological perspective, particularly focused on local Churches. More than ever, a Christian's faith depends upon a community of faith; therefore, to be faithful to its socio-cultural context becomes for the Church an imperative rooted into its very being: a sacrament of salvation.

*Key Words:* inculturation globalization, missionary action, local Churches.

## Introducción

La estrecha relación entre fe y cultura que marcó al cristianismo desde sus inicios dejó de ser en los últimos años apenas una realidad vivida para volverse también un tema de reflexión. Ya podemos percibirlo en textos del Concilio Vaticano II (UR 14; AG 10; 22), en la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (63) y en el Documento de Puebla (385-443). Con todo, sin ninguna duda, el pontificado de Juan Pablo II fue decisivo para este cambio. En sus frecuentes viajes por el mundo siempre insistía en el respeto y en el aprecio que debería tener la Iglesia por las culturas locales. Sus pronunciamientos eran claros e incisivos, sobre todo en la primera mitad de su pontificado. Podemos resumirlos en una frase que es de su autoría y que tuvo bastante repercusión: “una fe que no se vuelve cultura es una fe que no fue plenamente recibida, no enteramente pensada, no fielmente vivida”.<sup>2</sup> También la Encíclica *Redemptoris Missio* (53) presenta ya una breve y madura síntesis del tema.

Entretanto la reflexión teológica se enfrenta hoy con el fenómeno de la *globalización* que no está constituido sólo por componentes económicos, sino que trae en su vientre igualmente elementos culturales, que se hacen presentes y actuantes en los más escondidos rincones del planeta, cuestionando las culturas nativas y exigiendo que la Iglesia repiense la articulación hasta entonces vigente de cultura y fe. Naturalmente se trata de un desafío altamente complejo. Primero por encontrarse todavía en curso, por ser un proceso todavía inacabado. También por suceder bastante diversamente en las diferentes partes del mundo. Y, sobre todo, por ser en sí mismo profundamente *ambiguo*, ya que la globalización cultural abri-

ga tanto elementos positivos como negativos, no siempre fácilmente discernibles. Lo que nos parece evidente, aún antes de estudios más completos, es el hecho de que la acción misionera de la Iglesia, que siempre se entendió como universal, no podrá renunciar simplemente a la mediación de una cultura globalizada, aunque esté caracterizada por la ambigüedad y en dependencia constante del poder económico.

El objetivo de este texto es más limitado y, por lo tanto, más modesto. Elegimos examinar esta cuestión en una *perspectiva eclesiológica*. De este modo deberemos estudiar lo que significa la inculturación de la Iglesia en un determinado contexto, que la mantiene en comunión con las demás Iglesias, para que no se vuelva una Iglesia meramente nacional aislada de las otras. En este caso será necesario mostrar cómo la diversidad de las Iglesias locales no sólo no rompe la unidad de la única Iglesia Católica, sino, por el contrario, la enriquece. Esta cuestión puede y debe ser examinada en una óptica teológica y en una perspectiva cultural. La teología, en el caso de la eclesiología, deberá estudiar el problema de la pluralidad de Iglesias locales en una única Iglesia universal.

El mismo abordaje antropológico, entendido ampliamente, deberá dedicarse a una tarea no menos laboriosa. ¿Es posible en la diversidad de las culturas locales verificar elementos comunes que posibiliten primeramente el diálogo entre las mismas y, consecuentemente, el diálogo de la fe localmente inculturada con la misma fe diversamente inculturada en otros contextos socio-culturales? ¿Los valores occidentales presentes en la cultura globalizada, en cuanto provenientes de raíces cristianas, deberían ser acogidos por las culturas locales? ¿Tal procedimiento no destruiría las culturas nativas y, consecuentemente lo que hay de propio en las Iglesias locales, transformando en uniformidad la unidad de la Iglesia Católica?

Las respuestas a tales preguntas serán decisivas para el futuro de la Iglesia. Como veremos más adelante, ésta nunca dejó de institucionalizarse *también* a partir de las estructuras encontradas en la sociedad. Pues su realidad concreta también implica, más allá de sus características propiamente teológicas, instituciones que encarnen las mismas en cada época dándoles una configuración propia y manteniendo su identidad de fondo. En nuestros días asistimos a un énfasis consciente en las culturas y etnias nativas, que no dejan de tener repercusiones sociales y políticas. Pero simultáneamente vemos la tendencia a que países de una misma región se agrupen económica y políticamente de forma inevitable en bloques que cambian el mapa tradicional del globo terrestre. Y todavía debemos acre-

2. *Documentation Catholique* 1900 (21|07|1985) 724.

centar la cultura globalizada que invade tanto los reductos de lo local como de lo regional.

Naturalmente, no podremos tratar esta cuestión en toda su complejidad. Aun limitando la problemática fe y cultura para el área eclesiológica son muchas las cuestiones que de ahí surgen, así como son plurales los abordajes de las mismas. La preocupación profunda que motivó este estudio es bastante simple. Siempre fue así, pero hoy más que nunca, la fe del cristiano depende mucho de una *comunidad de fe*. La actual sociedad pluralista, secularizada, fragmentada, constituye un desafío superior a sus fuerzas y a su formación religiosa. Su fe en Jesucristo será iluminada, fortalecida, amparada y desarrollada en el interior de la comunidad eclesial. Pero esta Iglesia inevitablemente local, por un lado, deberá ser la Iglesia de Jesucristo, idéntica y en comunión con las demás Iglesias locales, constituyendo la Iglesia universal. Por otro lado, ella como Iglesia local deberá estar inserta en un determinado contexto socio cultural con lenguaje, prácticas y modos de vida propios, que en definitiva son los lenguajes, prácticas y modos de vida de sus miembros. Sólo así será captada como institución realmente salvífica y pertinente para sus miembros.

La fidelidad de la Iglesia a su contexto socio cultural es un *imperativo* que deviene de su propia realidad como sacramento de la salvación de Jesucristo. En el cristianismo lo institucional está al servicio de lo salvífico, que es su objetivo sin más. La configuración local o regional de la Iglesia no brota, por lo tanto, de oportunismos pastorales o de modas teológicas. Como no podemos separar cristología de soteriología, tampoco podemos desvincular la eclesiología de la soteriología. La Iglesia sólo tiene sentido en función del Reino de Dios. Y la realización del Reino en ciertas épocas puede traer grandes exigencias para la propia Iglesia. Su identidad permanece, pero su configuración institucional puede cambiar y cambió en el curso de los siglos.

Naturalmente hay una serie de importantes temas teológicos, íntimamente conectados con nuestro estudio, y que no serán directamente examinados. Podríamos enumerar algunos como el ministerio petrino, la colegialidad episcopal, las conferencias episcopales, los sínodos romanos o regionales, etc. No negamos que nuestro estudio interactúe inevitablemente con ellos, pero examinar esta interacción supera nuestro objetivo. Vamos a lidiar con datos históricos, teológicos y culturales que deberán ser respetados. Este hecho dificulta sobremanera la estructuración de este texto, ya que no podemos separarlos. La opción que hicimos no es la

única, pero nos pareció la más viable. Veremos en una primera parte la Iglesia local como una Iglesia inculturada. A continuación, en una perspectiva más teológica, examinaremos la relación de la Iglesia local con la Iglesia universal concretada en la noción de “comunión”. En una última parte estudiaremos las consecuencias de la globalización cultural para la propia catolicidad de la Iglesia, así como para su configuración futura.

## 1. La Iglesia local como Iglesia inculturada

### 1.1. La necesidad de una fe inculturada

El tema de la inculturación de la fe, bastante difundido en nuestros días, no constituye simplemente un tema de moda, destinado a desaparecer en el correr de los años. Basta que examinemos lo que significan propiamente los términos “fe” y “cultura”. Comencemos por la fe, que aquí aparece como lo que debe ser inculturado. Podríamos también sustituirla por los términos “Evangelio”, “Revelación”, o inclusive “Palabra de Dios”. Lo que todos tienen en común es el hecho de que resultan todos ellos de la *iniciativa salvífica de Dios*, son realidades que tienen en Dios la causa primordial de su existencia. No son, por lo tanto, producciones meramente humanas. Resultan, esto sí, de lo que la teología caracteriza como la auto-comunicación divina. De este modo, la fe es siempre *respuesta* a un gesto previo de Dios, sin el cual ella no existiría. Esta iniciativa divina, por ser estrictamente divina, jamás podrá ser accesible directamente al ser humano.<sup>3</sup>

Por otro lado, la auto-comunicación de Dios sólo llega a su meta en la medida en que es acogida por el ser humano. De hecho, sin la fe, los hechos históricos de Dios en favor de su pueblo estarían mudos, la proclamación evangélica sería palabra humana y la verdad última sobre Jesucristo nos sería desconocida. Pues el evento salvífico de Dios sólo es tal en la medida en que es acogido por alguien. Sólo tenemos propiamente “Evangelio”, “Revelación” o “Palabra de Dios” en el interior de la respuesta de fe, ella misma fruto de la acción de Dios en nosotros. Por lo tanto, la acogida por la fe es parte constitutiva de la realidad de la Revelación de Dios.

3. O. H. PESCH, “Das Wort Gottes als objektives Prinzip der theologischen Erkenntnis”, en *Handbuch der Fundamentalthologie IV*, Tübingen, 2000, 41.

Aquí entra el segundo término a ser examinado. Entendemos *cultura* en su sentido antropológico (GS 53), como el conjunto de sentidos, valores y modelos asumidos y vividos por un grupo social concreto como expresión de su propia realidad humana.<sup>4</sup> Es la cultura que hace del ser humano un ser humano. A través de ella él se conoce como tal y entiende la realidad que lo circunda, organiza su vida social y profesional, goza de un lenguaje para expresarse y de un *ethos* para actuar. La cultura no sólo se encuentra en las representaciones, sino también y principalmente en las acciones de un grupo social. La así llamada *cultura-acción*, que se distingue de la *cultura-representación*, es la que se encuentra incluida en el comportamiento social de un grupo. Sólo así la cultura es una realidad viva.<sup>5</sup> El ser humano no es sólo un conocedor, sino un actor de cultura.

En cuanto la cultura procura responder a los desafíos puestos al ser humano por la realidad que lo envuelve y por la situación en que se encuentra, ella está sujeta a transformaciones provenientes de los cambios efectuados en su contexto social (GS 54). Se trata, por lo tanto, no de una grandeza estática, sino de un *proceso vivo* en continua re-elaboración. De ahí que los modelos culturales sobrevivieron en la medida en que persistieron las situaciones en las cuales nacieron. La lectura antropológica de cultura nos lleva a una pluralidad de culturas y no explica la base común de donde surgieran todas ellas. La filosofía nos designa entonces al ser humano como aquel que produce cultura –en singular–. Como ser-en-el-mundo, el ser humano sólo se realiza por medio del mundo, humanizando el mundo. Este proceso es la cultura. En el fondo es la propia persona –o comunidad humana– que se expresa en el mundo, dándole significación y finalidad.<sup>6</sup> Esta noción filosófica de cultura se encuentra subyacente a las culturas plurales estudiadas por la antropología.

Aquí podemos retomar lo que afirmamos anteriormente. Sólo existe revelación en cuanto acogida en la fe. No obstante quien acoge esta acción salvífica de Dios es el ser humano siempre inmerso en una cultura concreta. Al experimentar, entender y acoger la autocomunicación divina el ser humano necesariamente estará haciéndolo a partir de su cultura propia. Únicamente así podemos encontrar la Palabra de Dios o el Evan-

gelio, a saber, ya inculturados. Toda la revelación es revelación inculturada, toda fe jamás es pura fe, sino una fe entendida y vivida en el interior de un contexto sociocultural concreto. La fe en su realidad objetiva (*fides quae*) significa lo que se puede expresar de la auto-comunicación salvífica de Dios. Aunque no es la misma acción divina es, con todo, su mediación, donde tal acción se manifiesta o se revela (GS 58). La expresión “inculturación de la fe” debería ser igualmente corregida. Se trata más precisamente de una “interculturación de la fe”, a saber, de la fe ya en el interior de una cultura que debe ser captada y vivida en otra cultura.<sup>7</sup> Aquí hay inevitablemente un encuentro de culturas, lo cual deberá ocuparnos más adelante.

### 1.2. La comunidad eclesial como agente inculturador de la fe

Cuando procuramos caracterizar lo que constituye propiamente a la Iglesia como grupo social específico apuntamos determinados componentes teológicos, como el previo llamado de Dios, la proclamación del Evangelio, la respuesta de la fe, la celebración sacramental de esta fe, sobre todo en el Bautismo y en la Eucaristía, el ministerio apostólico, etc. Son ellos que generan una comunidad peculiar conocida como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo, donde quiera que se realice en la historia. Se trata de una comprensión correcta de la Iglesia vista *a partir de Dios*. Podríamos imaginarla también como una realidad ya constituida, que posteriormente se encarnaría en variados contextos socio-culturales, a semejanza de una forma que se realizaría en un substrato material. Esta visión debe ser corregida. Aún reconociendo que la iniciativa es de Dios, no habría Iglesia sin la respuesta humana a través de la fe, que aparece así como el fundamento de la comunidad eclesial, hecho ya observado por Santo Tomás de Aquino.<sup>8</sup> La Iglesia es esta respuesta en clave social, pues donde el Evangelio no es acogido como tal, no surge de modo alguno Iglesia.<sup>9</sup>

7. J. RATZINGER, “Le Christ, la foi et le défi des cultures”, *Documentation Catholique* 2120 (1995) 701-703.

8. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a los Colosenses* c.I, 1,5: “Fides est sicut fundamentum, ex cuius firmitate tota firmatur ecclesiae structura”.

9. J.A. KOMONCHAK, *Foundations in Ecclesiology*, Boston, 1995, 151: “Against the holier abstractions, it is necessary to insist that the Church is not the divine initiative itself, but the human response to God’s grace and word”.

4. M. AZEVEDO, *Comunidades Eclesiais de Base e inculturação da fé*, São Paulo, 1986, 336.

5. E. R. DURHAM, “A dinâmica cultural na sociedade moderna”, *Ensayos de Opinión* 4 (1977) 2.

6. A. ROEST CROLLIUS, “Inculturation and the Meaning of Culture”, *Gregorianum* 61 (1980) 253-274.

En cuanto *comunidad humana* que responde en la fe a la iniciativa de Dios en Jesucristo, la Iglesia está sujeta a los imperativos y leyes de cualquier grupo humano que pretenda constituirse como comunidad. De este modo podemos asimismo indicar en una comunidad la presencia conjunta de cuatro componentes estrechamente relacionados entre sí, y que deben ser comunes a todos sus miembros. Primeramente una *experiencia* participada por todos, nacida de situaciones existenciales concretas; luego *comprensiones y valoraciones* de la realidad también *comunes*, que generan *compromisos comunes*, como también *decisiones comunes* en vista de los valores comunes a los miembros de la comunidad. De este modo una comunidad nace y muere en la medida en que una comunidad de experiencia, de comprensión, de juicio y de decisión nace y muere.

Por otro lado, estos componentes no surgen de repente, ni brotan de la nada. Pues la comunidad humana se constituye y se comprende siempre en el interior de un horizonte cultural transmitido. Habitamos un *mundo social* creado por otros, con su lenguaje, símbolos, roles e instituciones, realizaciones políticas y económicas. Y sólo en el interior de este horizonte cultural histórico y contextualizado, encaramos, entendemos y valoramos la realidad. La persona de Jesucristo inaugura un *nuevo cuadro interpretativo* de la realidad que posibilita experiencias comunes, comprensiones comunes, juicios comunes, compromisos y decisiones comunes. Este substrato fundamenta la comunidad eclesial que estará igualmente dotada de lenguaje y símbolos *proprios*, de roles e instituciones *peculiares*, de cosmovisiones y valores *específicos*. Así, la Iglesia es una comunidad con *identidad propia* al lado de otras comunidades humanas. Aquí tenemos la *dimensión objetiva* de la Iglesia.

Desde el punto de vista institucional habrá una crisis en la comunidad eclesial, como en cualquier grupo social, siempre que experiencias, comprensiones, valoraciones y compromisos comunes de los miembros no se encuentren debidamente en la institución concreta. Este hecho no significa que la Iglesia deba asumir sin examen crítico lo que le viene de la sociedad, lo que sería un error todavía mayor.<sup>10</sup> Sin embargo, como *sacramento* que debe señalar en la sociedad la presencia viva del Reino de Dios, la Iglesia tiene que estar *aggiornada* con el lenguaje del tiempo y con los desafíos de la sociedad, también a través de acciones significativas

10. P. HÜNERMANN, *Ekklesiologie im Praesens. Perspektiven*, Münster, 1995, 23.

para una generación. Otros escenarios, otras experiencias, otros horizontes socioculturales piden cambios en la institución eclesial. Podemos igualmente afirmar que la Iglesia se *auto-institucionaliza* en el curso de la historia.<sup>11</sup> O que ella cambia para conservar su identidad y su finalidad.

Podemos caracterizar como *dimensión subjetiva* de la Iglesia aquella que es constituida por sus miembros en cuanto profesan la fe y procuran vivir el mensaje evangélico. Estos son personas concretas, insertas en contextos bien determinados, expuestas a desafíos propios, confrontadas con otras lecturas de la realidad. En una palabra, son seres históricos que responden a Dios en el interior de su situación existencial y social. Para eso utilizan las representaciones mentales, las estructuras de pensamiento, las categorías sociales, presentes y actuantes en su contexto socio cultural. Sólo así, por la praxis salvífica de sus miembros, actualizada y contextualizada, la Iglesia es verdaderamente sacramento de la salvación de Jesucristo para el mundo. Perder de vista esta verdad puede significar absolutizar lo relativo, eternizar lo histórico, fijar lo provisorio, impedir nuevas configuraciones eclesiales. ¿Y cómo conseguiría la Iglesia transmitir, para sus contemporáneos, lo que cree y lo que vive? (DV 8). Pues éstos últimos deben poder captar y adherir al mensaje salvífico, en cuanto realidad viva en el seno de la comunidad, volviéndose, a su vez, Iglesia. De este modo podemos decir que la Iglesia se genera a sí misma cada día.<sup>12</sup> Realmente el evento de la eclesiogénesis no se limita al inicio histórico del cristianismo ni al momento de implantación de una Iglesia local. También se realiza a través de la comunicación de la fe, de persona a persona, de generación a generación, de lugar a lugar.<sup>13</sup>

La Iglesia situada en un determinado contexto sociocultural puede ser caracterizada como “Iglesia Particular” o “Iglesia local”, ya que el propio Concilio Vaticano II no ofrece una sistematización y una terminología claras. Con todo, oponer Iglesia universal a Iglesia particular puede caer en el error de concebir la universalidad como un elemento extrínseco a la Iglesia particular. De este modo preferimos la expresión *Igle-*

11. De hecho, si consideramos la determinación del canon escriturístico, la delimitación de los sacramentos y las modalidades del ministerio apostólico, vemos que estos elementos constitutivos de la Iglesia fueron concretamente determinados por ella misma, evidentemente bajo la acción del Espíritu Santo. Ver J. KOMONCHAK, “L’epistemologia della recezione”, en: LEGRAND-MANZANARES-GARCIA Y GARCIA (eds.), *Recezione e comunione tra le Chiese. Atti del Colloquio Internazionale di Salamanca (1966)*, Bologna, 1998, 208.

12. BEDA, EL VENERABLE, *Nam et Ecclesia cotidie gignit Ecclesiam* (PL 93,166d).

13. S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Brescia, 2002, 445.

*sia local* que abarca Diócesis, Iglesias regionales, Conferencias Episcopales y también la unión de varias Conferencias Episcopales de una misma región sociocultural.<sup>14</sup> Puesto que toda Iglesia local se encuentra inserta en un determinado contexto particular, que goza de una fisonomía propia, ella debe necesariamente estar caracterizada también por esta cultura. Sus elementos constitutivos, responsables de su identidad teológica, están encarnados en ella. Tenemos así lo que podemos denominar una *configuración eclesial*.

El Concilio Vaticano II confirma nuestra reflexión cuando afirma que la Iglesia debe insertarse en todas las diferentes sociedades (AG 15), o cuando declara que la fe debe considerar costumbres y tradiciones, saber y doctrina, artes y sistemas de los pueblos (AG 22). En esta línea no podemos dejar de citar completamente un significativo texto de Juan Pablo II sobre las experiencias específicas de los cristianos en las Iglesias locales:

“Tales experiencias específicas tienen relación ya sea con la Palabra de Dios, que debe ser leída y comprendida a la luz de los datos surgidos del propio camino existencial; con la oración litúrgica que debe tomar de la respectiva cultura las señales, los gestos y las palabras que sirven a la adoración, al culto y a la celebración; con la reflexión teológica que debe recurrir a las categorías mentales de cada cultura; y, en fin, con la propia comunión eclesial que basa sus raíces en la Eucaristía, pero que depende, en su andar concreto, de los condicionamientos histórico temporales provenientes de la inserción en el contexto de un cierto país o de una determinada parte del mundo”.<sup>15</sup>

Pero no sólo en la expresión y en la celebración de la fe cristiana la cultura es factor importante para la Iglesia. Pues ésta, “teniendo una estructura social visible... *se enriquece* –el énfasis es nuestro– también con la evolución de la vida humana social... para conocerla más profundamente, expresarla mejor y adaptarla de modo feliz a nuestros tiempos” (GS 44). Observemos que el Concilio considera aquí a la misma Iglesia en su *dimensión institucional*, pues sólo así podrá ella enraizarse profundamente en un pueblo (AG 15). Y al desempeñar su oficio pastoral en la catequesis, en el culto, en las prácticas y en la propia organización de la comunidad, deja a la Iglesia local transparentar mejor la salvación de Jesucristo, al cual vive y anuncia. Por lo tanto, es fundamental que la Iglesia

14. Ver la discusión en H. LEGRAND, “La réalisation de l’Église en un lieu”, en: LAURET-REFOULÉ (eds.), *Initiation à la pratique de la théologie III*, Paris, 1993, 157. En la misma línea DIANICH, *ibidem*, 345 nota 134, que menciona, además de otros teólogos, inclusive a J. Ratzinger.

15. JUAN PABLO II, *Alocución a la Curia Romana* (21 | 12 | 1984), AAS 77 (1985) 505.

local sea realmente sujeto teológico y cultural en su misión por el Reino de Dios.

## 2. Iglesia local e Iglesia universal: abordaje teológico

La Iglesia local como Iglesia viva, inculturada, verdaderamente sacramento de salvación para hombres y mujeres de un determinado contexto sociocultural, podría correr el peligro de cerrarse en sí misma, de ceder a tentaciones regionalistas, nacionalistas o étnicas, sin tener en cuenta a las demás Iglesias locales. Ya se observó que la raíz de muchos cismas históricos se encuentra en las diferencias culturales.<sup>16</sup> Pero no podemos negar que existe aquí una tensión real. Pues el universal de la fe cristiana no es el universal abstracto del pensamiento griego, ni considera la pluralidad como una pérdida de perfección y distanciamiento descendente del origen. Es un universal concreto, que se fundamenta en la diversidad plural que lo constituye y enriquece, a semejanza del pensamiento semita y bíblico.<sup>17</sup>

¿Pero cómo podríamos promover el desarrollo de la Iglesia local inculturada, y simultáneamente mantenerla vinculada a las demás Iglesias locales? ¿Cómo, sin confundir unidad con uniformidad, respetando la unidad en la diversidad que caracteriza a la Iglesia Católica? Es lo que examinaremos a continuación.

### 2.1. Teología de la Iglesia local<sup>18</sup>

Así la define el Decreto Conciliar *Christus Dominus* (n.11): “Diócesis es la porción del Pueblo de Dios confiada a un Obispo para que la pastoree en cooperación con el presbiterio. Así esta porción, adhiriendo a su pastor y por él congregada en el Espíritu Santo mediante el Evangelio y la Eucaristía, constituye una Iglesia Particular”. Por lo tanto, los elementos que constituyen la Iglesia local son los siguientes: ser congregada por

16. H. LEGRAND, “La réalisation de l’Église en un lieu”, en LAURET-REFOULÉ (eds.), *Initiation à la pratique de la théologie III*, Paris 1993, 157. En la misma línea, J. M. TILLARD, “L’Universel et le Local”, *Irenikon* 60 (1988) 486.

17. M. EYT, “Universel rationnel et universel catholique”, en: *Théologie et choc des cultures*, Paris, 1984, 174.

18. Ver DIANICH-NOCETT, *ibidem*, 346-351 con amplia bibliografía.

el Padre, mediante la proclamación del Evangelio y la celebración eucarística, ser pastoreada por el obispo en un determinado espacio territorial y en comunión con la Iglesia universal. Toda la iniciativa es del Padre que nos congrega a través de Jesucristo por la acción del Espíritu Santo (1Cor 12,3). De ahí resulta una *comunión* de todos, con el Padre y el Hijo en la fuerza del Espíritu, base de la comunión entre sí –comunión eclesial–, que tiene en la Eucaristía su expresión sacramental (1Cor 10,16s).

La predicación del Evangelio es un presupuesto necesario, como ya observara Pablo (Rm 10,17). De hecho la Iglesia se constituye por la adhesión de los que oyen la Palabra y la acogen en la fe. Como decía San Agustín: “Predicaron la palabra de verdad y dieron origen a las Iglesias” (PL 36,508). Es presidida por el obispo que, al ser consagrado ingresa en el colegio episcopal que lo recibe como su miembro, insertando la Iglesia local en la comunión de las Iglesias como veremos. En cuanto situada en un determinado contexto ella deberá asumir la riqueza del mismo en el desempeño de su misión salvífica, como vimos anteriormente.

## 2.2. Iglesia local e Iglesia universal: implicaciones mutuas

Explicitemos por qué la Iglesia local está en comunión con las demás Iglesias. El concepto de comunión es central en el Concilio Vaticano II, aunque careciendo de mayor precisión semántica. *Communio* significa primeramente la unión de todos los cristianos con la Santísima Trinidad.<sup>19</sup> A continuación, la comunión de los cristianos entre sí, ya que participan de los mismos bienes salvíficos, tornando visible la comunión con Dios, especialmente en el Bautismo (Rm 6,3-5) y en la Eucaristía (1Cor 10,16s).

Así, podemos y debemos concebir la Iglesia universal como la *comunión de Iglesias*. A esta conclusión nos lleva la afirmación del Concilio Vaticano II: “la Iglesia de Jesucristo está verdaderamente presente en todas las legítimas comunidades locales de fieles”, sean “pequeñas y pobres, o viviendo en la dispersión” (LG 26), pues son “formadas a la imagen de la Iglesia universal, en las cuales y por las cuales subsiste la Iglesia Católica una y única” (LG 23). El Concilio afirma así que en la Iglesia lo-

19. W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, Brescia 1989, 287. Una presentación más amplia del tema se encuentra en J. WERBICK, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg, 1994, 317-353.

cal “está verdaderamente presente y activa la Una, Santa, Católica y Apostólica Iglesia de Cristo” (CD 11). Ellas no son distintas de la Iglesia universal, pero ésta última solamente existe *en ellas y por ellas*. Por consiguiente, la Iglesia universal no consiste en la suma o en la confederación de Iglesias locales, que pudiesen ser consideradas reparticiones administrativas de la única Iglesia universal. Y la Iglesia local sólo es Iglesia en comunión con las demás Iglesias (AG 38), sincrónica y diacrónicamente considerada.

La Iglesia universal resulta así de la mutua recepción y comunión de las Iglesias locales. *Ella es la comunión de las Iglesias locales*.<sup>20</sup> “Formadas a la imagen de la Iglesia universal” no significa ser constituidas como reproducción de una Iglesia “ideal”, que pudiese existir sin las Iglesias locales. Significa, esto sí, que la Iglesia que resulta de la comunión de las Iglesias locales es idéntica a la que se realiza en las Iglesias locales. Aquí está el fundamento de la comunión de las Iglesias. Hay, por lo tanto, una mutua inclusión: *no se puede concebir la Iglesia local sin la Iglesia universal, ni ésta última es una realidad sin las Iglesias locales*.<sup>21</sup> Este punto debe ser enfatizado, pues inconscientemente cuando pensamos las relaciones entre las Iglesias locales y la Iglesia universal, podemos identificar la Iglesia universal con la Iglesia de Roma, imaginando una relación entre periferia y centro, entre obispos y autoridad romana, como si la Iglesia de Roma no fuese también una Iglesia local. Todo lo que afirmamos de la Iglesia universal, por ejemplo, que es sacramento universal de salvación (LG 1), sólo existe realmente “en las” y “por las” Iglesias locales. El obispo de Roma ejerce la importante tarea de velar por la unidad y por la comunión de las Iglesias locales, en lo que llamamos ministerio petrino (LG 18).

La catolicidad eclesial incluye así todo un patrimonio religioso y cultural.<sup>22</sup> Por eso no debemos pensar la unidad y la catolicidad de la Iglesia como idénticas. En este caso, la catolicidad sólo agregaría a la unidad una multiplicidad de localizaciones. Pero, como los elementos que consti-

20. J. KOMONCHAK, “The Significance of Vatican Council II for Ecclesiology”, en: P. PHAN (ed.), *The Gift of the Church*, Collegeville, 2000, 82.

21. “De hecho entre las Iglesias particulares individuales existe una relación ontológica de mutua inclusión: cada Iglesia particular, en cuanto realización de la única Iglesia de Cristo, está de cierto modo presente en todas las Iglesias particulares, en las cuales y por las cuales existe la Iglesia Católica una y única” (JUAN PABLO II, *Alocución a la Curia Romana*, AAS 77 (1985) 506).

22. H. LEGRAND, “Églises Locales, Églises Régionales et Église Entière. Éclaircissements sur quelques débats au sein de l’Église Catholique depuis Vatican II”, en: M. DENEKEN (ed.), *L’Église à venir. Mélanges offerts à Joseph Hoffmann*, Paris, 1999, 298s.

tuyen la unidad sólo existen “localizados”, “contextualizados”, a saber, en las Iglesias locales, y como la Iglesia Católica sólo existe “en ellas y por ellas”, son estas Iglesias locales con sus respectivas riquezas las que confieren a toda la Iglesia la nota de catolicidad. Además, es una catolicidad dinámica, pues las concretas condiciones de vida del ser humano cambian, las culturas sufren transformaciones y las propias Iglesias locales adquieren nuevas configuraciones para proseguir su misión salvífica.

Obsérvese además que el obispo no es el pastor de una Iglesia local antes de ser miembro del colegio episcopal, ni viceversa. De este modo él mediatiza la Iglesia local con la Iglesia universal y ésta con aquella. En él están presentes las dos dimensiones de la Iglesia: particularidad y universalidad, localidad y catolicidad. De ahí la responsabilidad de cada obispo también por las otras Iglesias (AG 38), concretizada por la colaboración mutua y el afecto colegial (LG 23). Por lo tanto, la comunión de los obispos, su colegialidad, es principio fundamental de la comunión de las Iglesias. Esta comunión es presidida por el obispo de Roma como mediación institucional de la comunión de las Iglesias locales, y no de la Iglesia local con la Iglesia universal, imaginada como situada encima de las Iglesias locales. Esta eclesiología debe ser confrontada ahora con el fenómeno actual, conocido como “globalización”. Debemos examinar lo que él implica para una configuración eclesial adecuada a la sociedad en la cual hoy vivimos.

### 3. La Iglesia en una sociedad globalizada

#### 3.1. La globalización como fenómeno cultural

No pretendemos aquí ofrecer una presentación exhaustiva de lo que sea la globalización, ni entraremos en las discusiones en curso sobre este fenómeno de nuestros días.<sup>23</sup> Mencionaremos apenas puntos que incidan directamente con nuestro tema de fondo. Se trata sin duda de algo *nuevo* en la historia de la humanidad, llamado por algunos “civilización planetaria”, por abarcar a todos los seres humanos, a todas las culturas, a todas las sociedades, aunque desigualmente. Ocurrió un cambio del cuadro in-

23. Una buena síntesis –con amplia bibliografía en lengua inglesa– nos ofrece R. H. BLIESE, art. “Globalization” en: MUELLER-SUNDERMEIER-BEVANS-BLIESE (ed.), *Dictionary of Mission*, New York 1997, 172-178. En lengua francesa ver la publicación de JUSTICIA Y PAZ DE FRANCIA, *Maîtriser la mondialisation*, Paris, 1999.

terpretativo, en cuyo interior gozábamos de una visión de la realidad y de una orientación para actuar. En el futuro las culturas y las sociedades no podrán ignorar a las demás, con las cuales interactúan y de las cuales dependen. Asimismo, aunque reconocemos que históricamente la ideología liberal ha sido uno de los motores de la globalización y que el factor económico tuvo aquí un gran papel, no podemos identificar sin más globalización con neoliberalismo planetario.<sup>24</sup> Pues el progreso tecnológico proporcionó nuevos medios de locomoción y de comunicación que también motivaron este fenómeno.

Los autores señalan en él dos elementos. El primero se refiere a la *compresión* del espacio y del tiempo. En cierto modo hoy somos todos vecinos y contemporáneos unos de los otros. El segundo elemento tiene que ver con la nueva conciencia resultante de esto. No nos referimos sólo a la conciencia de los individuos, o de las sociedades particulares, de las relaciones entre tales sociedades. Se trata de una *conciencia del mundo como comunidad* de seres humanos.<sup>25</sup> El desafío ecológico, las desigualdades sociales como fuente de violencia, la internacionalización del derecho, la interdependencia económica, la amenaza de una guerra planetaria, son factores que demuestran de diversas maneras un destino común. Por tanto, debemos pensar globalmente de aquí para el futuro. Ya se observó que la compresión del espacio relativiza un contexto en cuanto limitado a un territorio, pues las fronteras hoy son más de tipo cultural, son fronteras de diferencia, las cuales pueden ser acentuadas o mezcladas con otras.<sup>26</sup>

Se observa hoy también que la cultura globalizada no destruye o masifica sin más las culturas locales. Ella consiste más en “flujos culturales” presentes en el interior de las nuevas tecnologías o difundidos por la industria del consumo. No ocurre así una oposición frontal entre lo global y lo local, sino cierta *complementariedad*, ya que lo global es siempre acogido en el interior de lo particular, que lo modifica. Por su parte, lo local no puede comprenderse prescindiendo completamente de lo global. Por tanto globalización no significa total homogenización, sino un universal que se constituye también por los particulares.<sup>27</sup> Sin duda en el pa-

24. Algunos distinguen entre globalización y globalidad, otros entre globalización y mundialización. El segundo término apenas expresaría la proximidad inédita de las culturas y de las sociedades hoy, sin connotación ideológica.

25. R. ROBERTSON, “Religion and the Global Field”, *Social Compass* 41 (1994) 129.

26. R. J. SCHREITER, *La nueva catolicidad. La teología entre lo global y lo local*, S. Paulo, 1998, 29s.

27. R. ROBERTSON, *Globalización. Teoría social y cultura global*, Petrópolis, 2000, 246-268.

sado la globalización se dio a través de la cultura occidental europea impuesta al resto del mundo por la política colonialista. Una cultura caracterizada por un universalismo de *conocimiento*, a través de la razón volcada hacia toda la realidad a ser conocida. Fue un universalismo de *poder* fundado en una conciencia de superioridad frente a los demás pueblos; un universalismo *ético*, fruto del cristianismo y de la razón, exportado a otros países, aunque no sin tensiones fuertes entre los mismos.<sup>28</sup> Naturalmente fueron las sociedades tradicionales no occidentales las que más sufrieran con esta invasión cultural. Pues tuvieron que asimilar modelos políticos –democracia–, económicos –economía de mercado–, socio-culturales –sociedad de cambio, urbana, secularizada–, sin haber vivido los procesos anteriores como se dieran en Europa. Lo mismo sucedió en el campo religioso.<sup>29</sup>

Este nuevo cuadro socio-cultural no deja de suscitar serias cuestiones para la Iglesia. Su misión evangelizadora y su empeño en la promoción del Reino de Dios siempre se realizaron a través de una cultura, preponderantemente la cultura europea. De este modo era entendida en su proclamación y seguida en su ética. Hoy constatamos una pluralidad de culturas envueltas en una hipercultura global, que las torna próximas y relativas, trayendo inestabilidad y provocando animosidad. ¿Cómo evangelizar en una pluralidad de culturas?<sup>30</sup> ¿Cómo queda la inevitable inculturación de la fe en una cultura local alcanzada por la cultura global (“glocal”)<sup>31</sup> y qué dice esta nueva situación mundial a la configuración institucional de la Iglesia?

### 3.2. ¿Globalización o expansionismo europeo en el pasado de la Iglesia?

La formación histórica de Europa en cuanto unidad político-cultural consciente de su identidad se dio juntamente con la constitución de lo que llamamos *cristiandad*. Ésta resultó de la unión de la fe cristiana con la cultura romano-germánica, generando una realidad social, política, económica e institucional que repelía elementos extraños o no asimilables. Como existía la convicción de ser la realización más acabada de so-

ciudad cristiana, la acción evangelizadora allende sus fronteras consistiría en *implantar* tal modelo, llevando no sólo la luz de Cristo, sino también “el estilo de vida” europeo.<sup>32</sup> Ya en el siglo XI la cristiandad veía en aquello que se le oponía el poder del mal actuando en el interior de la historia y del mundo político, aunque esta “cristianización” no pasase de un canon moral por todos aceptado, sin consistir en una verdadera evangelización.<sup>33</sup>

El período áureo europeo tuvo lugar en los siglos XV y XVI, cuando surgieron importantes hechos sociales: humanismo, conciencia nacional, mercado comercial y financiero, revolución tecnológica, expansión misionera, aunque a costa de los otros pueblos separados de su cultura y de su identidad. Al lado de una sola Iglesia verdadera, había una sola cultura auténtica. De ahí la conciencia de superioridad de la racionalidad europea que, aun con los descubrimientos de nuevos mundos, no salió de su eurocentrismo. De hecho, en esta época Europa sólo exporta, importando casi nada de los pueblos no europeos, ya que tenía como ideal la europeización de estos pueblos. Junto con el dominio cultural y militar, hubo también la sumisión al sistema económico liberal que explotó y sometió estos pueblos. Y en esta empresa expansionista no estaba ausente la Iglesia, a pesar de la reforma y de la revolución francesa. Solamente con la resistencia de los Estados Unidos a someterse comienza la crisis del eurocentrismo, que sería agravada por dos guerras mundiales.<sup>34</sup>

Para la Iglesia la acción misionera significó también la exportación del modelo romano a los demás continentes. El segundo milenio abandonó la eclesiología sinodal de las Iglesias locales en favor de una centralización en torno de la figura monárquica pontificia, dotada de soberanía absoluta, apareciendo como un obispo universal de toda la Iglesia. Este modelo fue consolidado por la contrarreforma y llegó a su apogeo en el Concilio Vaticano I. De este modo el modelo eclesial de la metrópoli fue exportado a las colonias, impidiendo la implantación de Iglesias inculturadas. Se confundía entonces unidad de la Iglesia con uniformidad.

En este punto nace entonces la cuestión: ¿lo que aconteció en el pasado invalida de antemano que las expresiones cristianas de la Iglesia occidental puedan ser acogidas por otras Iglesias? Ya se observó que la pre-

28. *Maîtriser la mondialisation*, 61.

29. J. A. ESTRADA, “Comunión y colegialidad en la Iglesia en una época de tensiones y globalización”, *Proyección* 49 (2002) 136.

30. A. DULLES, *The Catholicity of the Church*, New York, 1987, 174.

31. SCHREITER, *La nueva catolicidad*, 14.

32. G. ALBERIGO, “L’Europe et les autres continents”, en: P. HÜNERMANN (dir.), *La nouvelle Europe*, Paris, 1994, 70s.

33. Cf. J. DELUMEAU, *Le christianisme va-t-il mourir?*, Paris, 1977.

34. ALBERIGO, *L’Europe et les autres continents*, 74-80.

tensión de universalidad inherente a la fe cristiana destinada ya a toda la humanidad, la hizo buscar un substrato cultural no en las religiones, sino en la filosofía griega, instancia crítica de estas religiones y ámbito propio de la cuestión de la verdad y, por lo tanto, de la universalidad de enunciados, religiosos o no.<sup>35</sup> De este modo el patrimonio occidental conserva un valor significativo por haber sido vehículo de esta *universalidad*, ya que para la fe cristiana Jesucristo es la verdad última de la humanidad, del universo y de la historia. Nótese igualmente que esta helenización del cristianismo fue siempre acompañada por una cristianización del helenismo, desempeñando la fe una función crítica frente a la herencia greco-latina y generando asimismo en la cultura occidental ideales y realidades, de raíz cristiana, y que no deben ser abandonados, como las nociones de persona, de libertad, de derechos humanos, componentes valiosos de nuestra cultura actual. Obsérvese, entre tanto, que el cristianismo occidental está sujeto, como cualquier otra expresión cultural de la fe cristiana, al continuo proceso de autoperfeccionamiento y de autotranscendencia, proceso éste movido por la propia fe o por el diálogo con otras culturas. Con todo no podemos dejar de mencionar que la relación cultural entre los países del hemisferio norte y los del hemisferio sur es asimétrica, pues el poder y las riquezas de los primeros desequilibran un diálogo que debería ser más equitativo.

### 3.3. La catolicidad en un mundo globalizado

En la tradición la noción de catolicidad evolucionó de una comprensión cualitativa, que afirmaba la *verdadera* Iglesia, hacia otra de cuño más cuantitativo, que implicaba su expansión territorial.<sup>36</sup> En el fondo ambas concepciones se exigen mutuamente, son indisociables.<sup>37</sup> La difusión en territorios diversos trae consigo *también* la constitución de Iglesias en contextos socio-culturales diversos. Por lo tanto, catolicidad no significa solamente Iglesias completamente semejantes en territorios diferentes, pero sí Iglesias peculiares por el modo propio con que sus miembros acogen y viven la Palabra de Dios.

35. J. RATZINGER, "Glaube, Wahrheit und Kultur", *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 28 (1999) 295.

36. Y. CONGAR, "Propiedades esenciales de la Iglesia", en J. FEINER - M.LÖHRER (ed.), *Mysterium Salutis* IV/3, Petrópolis, 1976, 109-117.

37. *Ibidem*, 124s.

De esta manera lo que caracteriza a una Iglesia local no se agota en sus elementos propiamente teológicos, ya mencionados anteriormente, sino que implica igualmente *cómo* tales elementos son *configurados* y expresados en un determinado contexto sociocultural. En otras palabras, *cómo* las experiencias salvíficas acontecen *concretamente* en esta Iglesia local.

Ya vimos que desde el punto de vista *teológico* hay una inclusión mutua, una perijóresis a semejanza de la Trinidad, de la Iglesia universal y de las Iglesias locales, pues lo que hace a la Iglesia universal "Iglesia", es lo mismo que hace a cada Iglesia local "Iglesia". Y esta perijóresis se da más propiamente en las Iglesias locales entre sí. En este punto debemos avanzar más y examinar la *base antropológica* de la Iglesia local.<sup>38</sup> Observemos primeramente que cada Iglesia local en su peculiaridad contextual está en comunión con las demás Iglesias locales, también con sus respectivas especificidades culturales. La diversidad no rompe la unidad, más bien enriquece la catolicidad. Y si tenemos presente que la Iglesia universal sólo existe en y a partir de las Iglesias locales, podemos afirmar que su catolicidad se realiza de hecho a través de las *particularidades* de las Iglesias locales.

Las Iglesias locales deben estar abiertas y en diálogo unas con las otras. Pues son constituidas por los mismos elementos teológicos que hacen de ellas realmente Iglesias de Jesucristo. Por lo tanto las experiencias salvíficas, las expresiones y prácticas específicas de cada Iglesia local *interpelan* y son *interpeladas* por las experiencias salvíficas, expresiones y prácticas de las demás. Si el contexto sociocultural fuera marcado por la pobreza o por la abundancia, por la religiosidad o por la secularización, por la unidad o por la pluralidad religiosa, la Iglesia local vivirá diversamente su fe a través de expresiones y de compromisos históricos concretos. Tales configuraciones eclesiales locales no sólo son necesarias para que la Iglesia sea de hecho Iglesia, esto es, sacramento de la *salvación* para el mundo, sino que también constituyen la *rica diversidad* de la Iglesia una y católica. Una diversidad no estática, sino *dinámica* por el intercambio constante de unas Iglesias locales con las otras.

Debería ser enfatizada una mayor *interacción* de las Iglesias locales entre sí, comenzando por las que pertenecen a la misma circunscripción eclesiástica, al mismo país, al mismo continente. Así y sólo así las dificult-

38. Ver J. KOMONCHAK, "La Iglesia local y la Iglesia Católica" en: LEGRAND-MANZANARES-GARCIA Y GARCIA (eds.), *Iglesias locales y Catolicidad*, Salamanca, 1992, 585-589.

tades y los logros de unas serán conocidos, asumidos y auxiliados por las demás. Así y sólo así se realizará una auténtica comunión eclesial. Así y sólo así la universalidad –catolicidad– de la Iglesia alcanzará de hecho las numerosas situaciones existenciales, sociales y culturales en que vive el ser humano. Promover tal diálogo e interacción, procurar que las diversas configuraciones puedan ser acogidas por las demás, intervenir cuando la comunión fuera amenazada, aquí estaría el oficio propio de la Iglesia de Roma y del ministerio petrino.

Para eso se hace necesario que las Iglesias locales tengan conciencia de su *responsabilidad* con relación a la porción del Pueblo de Dios que les fue confiada. Si por un lado deben atreverse cuando estuviera en juego la salvación de hombres y mujeres, por otro lado, deben siempre mantener la comunión con las otras y dejarse interpelar por ellas. Su autonomía delante de contextos y desafíos particulares se fundamenta en el *principio de subsidiaridad* que, bien entendido, de ningún modo niega la estructura jerárquica de la Iglesia, sino que solamente reafirma el respeto por la persona humana, por su libertad y adultez, negadas por una centralización y uniformización conseguida a través del poder y de la coerción externa.<sup>39</sup>

Naturalmente también se impone una verdadera *educación* de toda la Iglesia para que esta unidad en la pluralidad pueda ser acogida y vivida sin sobresaltos o críticas infundadas. De hecho, al contrario de lo que pasó en el primer milenio del cristianismo, el segundo milenio, debido a fuertes razones históricas, redujo muchas veces la unidad a la uniformidad,<sup>40</sup> de tal modo que todavía hoy muchos quedan impactados cuando esta uniformidad es cuestionada. Tendríamos que saber admitir énfasis, comprensiones, prácticas de la fe cristiana diferentes de las nuestras, pero no por eso menos cristianas.

Aunque nuestra reflexión haya considerado la globalización sólo en su vertiente cultural, no desconocemos que la globalización más fuerte y contundente se da en el área *económica*. El desequilibrio que tal fenómeno está acarreado en el planeta ya es, de algún modo, conocido, experimentado y sufrido por todos nosotros. Estas consecuencias se hacen sentir de modo todavía más brutal y dramático en el hemisferio sur en las naciones más pobres. Entretanto, hoy nos choca todavía más la insensibilidad manifestada por las autoridades responsables de las naciones más ri-

39. W. KASPER, "Der Geheimnischarakter hebt den Sozialcharakter nicht auf. Zur Geltung der Subsidiaritätsprinzipien in der Kirche", *Herder-Korrespondenz* 41 (1987) 232-236.

40. Y. CONGAR, *Diversités et communion*, Paris, 1982.

cas y poderosas, aumentando todavía más la distancia entre los ricos y los indigentes.

La fe cristiana tiene su núcleo en el hecho de que Dios es amor y de que sólo en el amor lo conocemos y alcanzamos la salvación.<sup>41</sup> Al confesar a Jesucristo como revelación definitiva de este Dios y salvador de la humanidad ella presenta una pretensión universal, de la cual no puede abdicar, bajo pena de perder su identidad. Pero la vida y el mensaje de Jesucristo testimonian que la verdad última del ser humano es exactamente el amor. Esta verdad goza de una universalidad que no discrimina, no oprime, no limita. Por tanto puede ser proclamada para todos, sensibilizando a todos por la situación sufrida de los más pobres.<sup>42</sup> La finalidad última de la Iglesia es trabajar por la difusión de este amor en el mundo, por la comunión de los seres humanos con Dios para que estén en comunión entre sí. Es, por lo tanto, promover una sociedad solidaria marcada por la paz y por la justicia.

La Iglesia no puede ignorar la situación actual del mundo y menos todavía renunciar a la construcción del futuro de la humanidad. Vivimos en un período globalizado de la historia. Paz, justicia, dignidad humana, solidaridad, política ecológica, todo eso sin lo cual la vida humana puede tornarse insoportable, depende del compromiso de todos, como nunca. Y la Iglesia goza de una situación única en esta tarea, por ser una misma realidad presente en muchos y diversos países. De hecho, la interacción entre las Iglesias locales hará efectivo un intercambio de conocimientos y de experiencias entre Iglesias situadas en contextos socio-culturales y económicos bien diversos, que acabará por sensibilizar a los cristianos para el compromiso con sus hermanos más desfavorecidos. Se trata de la *globalización de la solidaridad*, que no se limita sólo al interior de la Iglesia universal, sino que debe incidir en la política de los respectivos países. Así, la Iglesia por el hecho de ser lo que es, puede contribuir fuertemente a la "governabilidad" del planeta.<sup>43</sup>

MÁRIO DE FRANÇA MIRANDA

03.12.06 / 20.01.07

41. BENEDICTO XVI, *Deus Caritas est* 1.

42. M. DE FRANÇA MIRANDA, *La Iglesia en una sociedad fragmentada*, S. Paulo, 2006, 315-332.

43. I. CAMACHO, "Globalización y gobernabilidad: algunas propuestas recientes sobre la creación de un sistema de gobierno global", *Proyección* 49 (2002) 60-81.

## HACIA UN ANUNCIO EVANGELIZADOR NARRATIVO Y DIALOGAL

Aporte a la Vª Conferencia del Episcopado Latinoamericano  
y del Caribe<sup>1</sup>

### RESUMEN

El servicio de una reflexión teológico-pastoral es la de iluminar un tema desde la perspectiva de la fe. Tal proceso significa al mismo tiempo una comprensión mayor de la propia verdad de fe confrontada con los nuevos desafíos y urgencias. Ante la situación epocal de hallarnos inmersos en una cultura signada por lo virtual/digital, (siglas, fibras ópticas, computadoras, antenas, pantallas, satélites, robots, códigos y otros arquetipos de la comunicación humana y social), y cuyos frutos parecen sólo empezar a madurar, ofrecemos una teológica-pastoral sobre el anuncio evangelizador. Éste deberá desplegar un diálogo creativo, con la tecnociencia de la comunicación virtual-digital, que facilite como en otros momentos de tránsito histórico-cultural, la interculturación de la Buena Nueva de Jesús, en la cultura virtual/digital propia y peculiar de estos tiempos.

*Palabras clave:* narración-arte, comensales, pantalla, diálogo profético, anuncio evangelizador, cultura virtual-digital.

1. Las siglas más utilizadas son: AE: *Aetatis novae*, Instrucción Pastoral del Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales. En el vigésimo aniversario de la Instrucción Pastoral *Communio et progressio*. CSD: Conclusiones de Santo Domingo. DP: Documento de Puebla. EN: Evangelii Nuntiandi. ES: *Ecclesiam suam*. GS: *Gaudium et spes*. IM: *Inter mirifica*. NMA: Navegar adentro. RM: *Redemptoris missio*.

## ABSTRACT

The duty of theological-pastoral reflection is to shed light upon an issue from the point of view of faith. Such process implies a deeper insight into one's own believed truths faced with new challenges and urgencies. Facing a digital and virtual epoch and culture (acronyms, fiber optics, computers, antennas, screens, satellites, robots, codes and other archetypes of human and social relationship), we offer a theological-pastoral reflection on the Evangelization: it should develop a creative dialogue with virtual-digital communicative techno science, in order to allow –as it has before– interculturation of the Good News of Jesus into virtual/digital culture of these days.

*Key Words:* narration, art, companions at table, screens, prophetic dialogue Evangelization, virtual/digital culture.

## 1. Introducción

*“La primera pregunta no es: ¿Cómo traduciremos la revelación única de Dios a nuestros múltiples lenguajes y mentalidades? La primera pregunta es más bien la que se plantea Dios a sí mismo: ¿Cómo expresaré mi palabra única y absolutamente concreta en la pluralidad de lenguajes y mentalidades de la humanidad?”<sup>2</sup>*

En los últimos años, al menos en las medianas y grandes ciudades, estamos acostumbrándonos a algunas novedades virtuales-digitales que están modificando los hábitos comunicacionales. Nuevos ritos y costumbres asoman en nuestra “realidad virtualizada”.<sup>3</sup> Sólo a modo de ejemplo, observamos que cuando algunas personas se encuentran entorno a una mesa en un bar o restaurante, lo primero que hacen habitualmente, es activar el teléfono celular y de este modo establecer virtualmente un vínculo mediante teclas y botones. Idéntica situación acontece en las calles, en los medios de transporte público, o mientras se conduce el automóvil. Los integrantes de la sociedad urbana “hablan” a través de los teléfonos celulares con otras personas que “hablan” mediante otros celulares.

Se produce una cadena de vínculos donde lo virtual-digital –teléfonos celulares, Internet, correos electrónicos, mensajes de textos, chat,

2. H. U. VON BALTHASAR, *La verdad es sinfónica*, en: E. VILANOVA, *Para comprender la Teología*, Estella, Verbo Divino, 1992, 30.

3. “Lo virtual es etimológicamente una virtud de lo real. Todos saben que la virtud, *virtus*, es en latín mérito del hombre (*vir*)... La historia de las palabras remite entonces el espacio virtual a la fuerza viril del hombre. Lo virtual es aquello que es potencia, en potencia, en lo real”, H. FISCHER, *CiberPrometeo. Instinto de poder en la edad digital*, Editorial de la Universidad de Tres de Febrero, 2004, 33-34.

etc.–, es tan vital como lo es el fuego de la chimenea. Hoy los teléfonos celulares, sirven además como reproductores de MP3, como cámara de foto y video, como portal de Internet y en algunas redes se lo usa como tarjeta de crédito y operador móvil bancario. Todo consiste en estar conectado. Hoy las pantallas virtuales/digitales se adhieren a los sentidos como las lentes de contacto a los ojos.

Las fibras ópticas y los números inteligentes, se han convertido en las autopistas que vinculan a millones de personas humanas en segundos, y como otrora, las podríamos comparar con vías del ferrocarril que unieron a personas distantes con los centros de gestión política y económica. Lo virtual se presenta como un espejo mágico, o ilusionista y engañoso,<sup>4</sup> o como una barita mágica que realiza vinculaciones en una sucesión ininterrumpida de posibilidades. Además posee un poder instrumental inédito y fascinante sobre el mundo y una posibilidad de evasión de lo real para proyectar lo “mágico” como una nueva refracción más apetecible y seductora que lo conocido realmente.

“Sin duda que un elemento importante a destacar radica en el hecho de que la relación que se establece con el otro en su ausencia física (sobre todo en la modalidad escritural de ‘Chat’, que es la que muchos prefieren), favorece el desarrollo de todo tipo de fantasía sobre el interlocutor virtual, hasta el punto de que, en muchos casos al menos, sea obligado interrogarse sobre si se está estableciendo una relación con un otro o si ese otro es tan solo el soporte para intentar satisfacer las propias fantasías incumplidas. Con frecuencia, sabemos, que un encuentro real posterior al virtual, deshace y derrumba en los primeros instantes toda la construcción imaginaria que se había elaborado a partir del encuentro en el chat o mediante el correo electrónico”.<sup>5</sup>

Con todo, si comprendemos la comunicación humana como relaciones-vínculos culturales e interpersonales, nos aproximaremos a superar la unilateralidad de toda visión instrumental en el mundo de la comunicación. Desde esta visión podremos entender que el lenguaje de la comunicación es el lenguaje de las culturas expresadas de modo personal o social.

4. Cf. FISCHER, *CiberPrometeo. Instinto de poder en la edad digital*, 21.

5. C. DOMÍNGUEZ MORANO, “La alteridad difuminada”, *Proyección* 215 (2004) 347-367. La revista *Time* otorgó la portada como personaje del año 2006, al usuario de Internet y la ilustró con una computadora que lleva un espejo en la pantalla, donde dice la palabra “*You*” (Tu o Usted).

Los eventos culturales de la humanidad se caracterizan por los significados –valores, sentimientos, afectos– generados desde las palabras y gestos de otras personas humanas. De esta manera toda comunicación –incluida la generada desde los medios masivos– será producto de una cultura y al mismo tiempo es uno de los elementos configurantes de ella.

Las modernas tecnologías revelan un momento concreto del progreso científico de la humanidad para promover su capacidad comunicativa. Los medios de comunicación social además de expresar la cultura, la multiplican y recrean. Sin embargo en los mismos podemos notar la riqueza de posibilidades tecnológicas y no siempre la misma calidad en los contenidos y mensajes humanizantes.

Los medios de comunicación en cuanto los consideramos creadores de cultura, facilitan nuevos contenidos, los cuales por la misma tecnología se vuelven globales, universales o planetarios. Los medios masivos además enuncian un nuevo lenguaje, hasta independiente de los contenidos que puedan ser transmitidos y gravados por una cultura multisensorial e informática.

La Iglesia no puede quedar al margen de estos acontecimientos, ya que mediante ellos puede interactuar en la vida de las personas humanas y la sociedad para desarrollar su misión evangelizadora.

“El Concilio Vaticano II ha subrayado que ‘el pueblo de Dios... procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios’. Quienes proclaman la palabra de Dios tienen el deber de tomar en consideración e intentar comprender las ‘palabras’ de los diferentes pueblos y culturas, no sólo para dejarse instruir por ellos, sino también para ayudarles a reconocer y aceptar la palabra de Dios. Por tanto, la Iglesia debe mantener una presencia activa y atenta hacia el mundo, con el fin de nutrir a la comunidad y de ayudar a quienes buscan soluciones aceptables a los problemas personales y sociales.

Además de ello, si la Iglesia ha de comunicar su mensaje, adaptándolo a cada época y también a las particulares culturas de las diferentes naciones y pueblos, hoy en día debe hacerlo de forma especial con la cultura de los nuevos medios de comunicación. He ahí una condición fundamental si se quiere dar una respuesta a una de las preocupaciones esenciales del Concilio Vaticano II: ‘Que todos los hombres que hoy están más íntimamente unidos por múltiples vínculos sociales, técnicos y culturales, consigan también la unidad completa en Cristo’. Juzgando el importante papel que pueden desempeñar los medios de comunicación en sus esfuerzos por favorecer esta unidad, la Iglesia los mira como logrados ‘por providente designio de Dios’ para el desarrollo de las comunicaciones y la comunión entre los hombres mientras dura su peregrinación sobre la tierra”, AN 8.

Por otra parte, la Iglesia en nuestro continente se halla abocada a una “gran misión” en consonancia con la celebración de la Vª Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe.<sup>6</sup> El anuncio que la Iglesia despliega del Evangelio, está “inmerso en la corriente vital de escucha del Evangelio, de participación en la gracia del Evangelio y de transmisión del mismo Evangelio, ya que somos oyentes de la Palabra, beneficiarios de la Palabra y por naturaleza la Iglesia, y cada fiel cristiano en virtud del bautismo, somos misioneros. Este dinamismo del Evangelio *recibido, conservado y anunciado* es vital para la Iglesia”.<sup>7</sup>

La novedad virtual-digital plantea a la evangelización (cf. EN 14), a la reflexión sobre la comunicación-anuncio del Evangelio, tema de nuestro análisis, algunos interrogantes: ¿Qué estilo de vínculo genera lo virtual-digital? ¿La vinculación “cara-cuerpo a cara-cuerpo”, la relación con el otro, la integración social tiene relevancia en la sociedad? ¿Cómo recibir, conservar y transmitir el Evangelio del reinado de Dios comunicándolo en un código descifrable acorde a la revelación de Dios con la humanidad? ¿Un vigoroso anuncio kerigmático-misionero dónde los medios de comunicación no sólo sean usados para difundir el mensaje cristiano, sino integrando el mensaje en esta nueva cultura virtual-digital con sus nuevos lenguajes, nuevas técnicas, nuevos comportamientos psicológicos?<sup>8</sup> ¿Estaremos frente a una ruptura en la transmisión del Evangelio?<sup>9</sup>

No pretenderemos responder a todos los planteos, daremos prioridad a dejar sentado el dinamismo receptivo, acogedor y misionero del Evangelio del reinado de Dios asumido y proclamado en Jesús de Nazaret, desde dos perspectivas complementarias y correlativas: la narrativa y el diálogo (profético). Tampoco buscaremos ser exhaustivos al respecto. Primero nos aproximaremos a considerar algunos elementos sobre la narración y sus implicancias en el anuncio del Evangelio. Luego haremos lo

6. Cf. CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *Hacia la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento de Participación*, Buenos Aires, Oficina del Libro, 2005, N° 173 y Anexo 2.

7. R. BLÁZQUEZ, “La transmisión de la fe. Aspectos teológicos”, *L'Observatore Romano* N° 34, 2 de agosto de 2006, 8-11. Los destacados son nuestros.

8. “El primer areópago del tiempo moderno es el mundo de la comunicación”, RM 37; (cf. AN 1) “La experiencia humana como tal ha llegado a ser una experiencia de los medios de comunicación”, AN 1. “Si la Iglesia ha de comunicar su mensaje, adaptándolo a cada época y también a las particulares culturas de las diferentes naciones y pueblos, hoy en día debe hacerlo de forma especial con la cultura de los nuevos medios de comunicación”, IM 3 (cf. AN 8).

9. Cf. M. GONZÁLEZ, “Tramas culturales y vida pastoral: La tradición (II)”, *Vida Pastoral* 248 (2004) 4-10.

propio con la categoría del diálogo (profético). Finalmente, propondremos algunos emergentes teológicos-pastorales del anuncio narrativo y dialógico profético, que consideramos significativos para este cambio epocal.

En diversas instancias de nuestra reflexión, tendremos como referente contextual, las inspiraciones de Pablo VI en su primera Carta Encíclica *Ecclesiam suam*. Un documento magisterial original y audaz sobre los caminos que la Iglesia Católica debe seguir en la actualidad para cumplir su misión. Especialmente señalando una intensificación del “diálogo” –escucha, discernimiento y respuesta– del discípulo y misionero de Jesús con todas las personas humanas sin ninguna distinción.

## 2. La revelación de Dios y su narración

La fe no sólo es la llave para comprender las Escrituras, “sino también la luz para reconocer y encontrar a Jesucristo en todas sus páginas. Si escudriñamos las Escrituras hallaremos en ellas el testimonio sobre Jesús, ya que hablan de Él (cf. Jn 5,39). (...) Por lo tanto en la transmisión de la fe y del Evangelio ocupan las Sagradas Escrituras un puesto insustituible y primordial, ya que Jesús es el centro y el fin de las mismas (cf. Jn 1,45; 2,2; 5,46; 8,56; 12,16.41; 19,28.36; 20,9)”.<sup>10</sup>

Gran parte de los textos canonizados como Palabra de Dios,<sup>11</sup> así como otros textos tanto orales como escritos del cristianismo son narraciones. La Biblia contiene también, textos que no son de naturaleza narrativa: textos legales, ordenaciones morales, prescripciones higiénicas, exhortaciones, alabanzas, acciones de gracias, etc., pero con toda seguridad no es nada novedoso afirmar que los textos más importantes y más relevantes desde el punto de vista religioso, son las narraciones, que en su gran mayoría están cargadas de significados; por ejemplo el relato de la historia del pueblo judío antes de celebrar la cena de Pascua.

Jesús de Nazaret es presentado principalmente como persona narrada, pero con mayor frecuencia como narrador narrado, mientras que los discípulos aparecen como oyentes de narraciones, que –a su vez– repiten y continúan narrando oralmente o por escrito los relatos escuchados. Tales relatos han llegado finalmente hasta nosotros y cuando nosotros mismos

los reiteramos a otras personas en diversos ámbitos, nos insertamos en una tradición narrativa ininterrumpida. El cristianismo puede caracterizarse por ser una comunidad de narración (cf. 1Cor 15,1-5.11; 1 Jn 1,1-2).

Más que interpretarse, los relatos interpelan. El relato de Pablo en 1Cor 15, 1-5.11, es el recuerdo autorizado y la memoria narrada, de la afirmación fundamental de la fe y del anuncio evangelizador, a saber, el misterio pascual de Cristo muerto y resucitado. En este anuncio está el centro del Evangelio, que convertido en *kerigma*, “es portador de salvación para cuantos lo acogen con fe”.<sup>12</sup>

Esto indudablemente no es una dimensión exhaustiva. Con igual derecho podríamos decir que el cristianismo es una comunidad de comensales. Pero quizá ambos aspectos no disten tanto entre sí: en ambos los oyentes y los comensales –los/as discípulos/as– se encuentran sentados en círculo, con el Maestro en el centro, al modo que lo plasmó Leonardo en su famoso cuadro sobre la Última Cena.

Deberíamos representarnos de la forma más concreta posible el círculo narrativo de la comunidad apostólica. Los apóstoles y los discípulos, que siempre imaginamos presentes, constituyen el círculo más íntimo de oyentes. Pero el círculo narrativo no se halla aislado de otros oyentes. Jesús habla en público, tal como todavía es posible observarlo hoy en los narradores públicos de historias, en algunas culturas. Los relatos no concluyen por lo general con una interpretación, sino que continúan, siendo repetidos y contados de nuevo por los oyentes, una vez que el círculo narrativo se haya disuelto.

Las narraciones por lo común, no se orientan hacia el sí o el no de la verdad, sino hacia un más o un menos de relevancia. Las historias más relevantes se orientan hacia la fe, exigiendo que el oyente se convierta en “actor” –intérprete cualificado–, de la narración y que encarne las actuaciones relatadas. La interpretación explícita de la historia puede omitirse sin más en este proceso de recepción y seguimiento, pues para los pobres de espíritu, las historias no son relatadas en vano.

Giuseppe Roncalli lo captó intuitivamente cuando, entrando una vez en un círculo de visitantes judíos, los saludó con estas palabras: “Yo soy José, vuestro hermano”. Esto equivalía a repetir una historia que él, el vigésimo tercer Papa de nombre Juan, compartía con sus hermanos ju-

10. BLÁZQUEZ, *La transmisión de la fe. Aspectos teológicos*, 9.

11. Sigo a H. WEINRICH, “Teología narrativa”, *Concilium* 85 (1973) 210-221. 212-214.

12. BLÁZQUEZ, *La transmisión de la fe. Aspectos teológicos*, 8.

díos de Israel. Bajo la forma de interpelación se restablecía en aquel momento una comunidad narrativa muy antigua.

En el discipulado de Cristo, el narrador narrado de Nazaret, podemos percibir un mensaje evangélico y evangelizador que de generación en generación se va comunicando (cf. DP 1063) en una cadena sin fin de narraciones repetidas: *fides ex auditu* (cf. Rom 10,14-15).

### 3. Algunos saltos en la narración cristiana<sup>13</sup>

Sin embargo el cristianismo no continuó siendo una comunidad narrativa. Nos referiremos a modo de ejemplo a dos circunstancias de la historia eclesial. Una en referencia al progresivo contacto del Evangelio con el mundo helenístico, por lo que fue perdiendo su inocencia narrativa, pues en la cultura griega la narración (el mito) estaba subordinada desde hacía mucho tiempo al razonamiento (al *logos*). En general los filósofos consideran como misión propia el razonar y el discutir, el teorizar y especular, y a ningún precio permitieron que se les aparte del mundo científico para admitir que una historia sea cierta sobre la estructura de una narración. Pues la misma y aún la misma audición de historias son consideradas en la cultura helenista y luego en la Ilustración como ocupaciones ajenas a lo científico y por lo mismo poco veraces.

Otro ejemplo surge por la división entre teología, espiritualidad y pastoral que se implementa de un modo más sistemático con la reforma gregoriana a fines del siglo XI, desplazando la teología del símbolo y de la narrativa a la dialéctica. Emerge una nueva teología, la escolástica, más académica y científica, en el sentido aristotélico de conocimiento por las causas, que lee la Escritura en orden a deducir conclusiones de cara a la inteligencia de la fe y en busca del orden y la síntesis. Las dimensiones históricas salvíficas de Jesús se diluyen en un vocabulario de materia y forma, esencia y existencia, acto y potencia, substancia y accidente y las cuatro causas, de cuyos excesos se libran contadas personalidades. El mundo simbólico y narrativo habrá de refugiarse en la religiosidad popular y la mística.

13. Sintetizo a V. CODINA, "Una teología más simbólica y popular", *Selecciones de Teología* 109 (1989) 69-80.

El Concilio Vaticano II inicia un cambio de rumbo en esta dinámica. Vuelve a la tradición bíblica y patristica, de tal modo que las Constituciones sobre la Iglesia, la Liturgia y la Revelación manifiestan un serio interés por lo simbólico. El hecho de definir a la Iglesia como sacramento ya representa un paso significativo en este camino de recuperación, a pesar de que la definición de sacramento como "signo e instrumento" revela que se permanece cautivo todavía de las categorías escolásticas. En la Iglesia latinoamericana, los documentos de Medellín, Puebla y Santo Domingo favorecen un camino de mayor integración de lo simbólico y de lo narrativo en la religiosidad popular, orientados dentro una praxis liberadora integral.

### 4. La interpelación "dialogante" asumida por Jesús de Nazaret<sup>14</sup>

El Verbo de Dios se hizo hombre en un contexto histórico determinado y, aunque nuestra situación concreta actual es radicalmente diferente,<sup>15</sup> con su ejemplo Jesús nos muestra el camino por el que hemos de participar en el estilo de anunciar la Buena Nueva del reinado de Dios. Los evangelios están salpicados de ejemplos de Jesús que sale al encuentro de otros/as en diálogo: comparte la fraternidad de la mesa con escribas, fariseos, publicanos y prostitutas (cf. Mt 9,11); se encuentra con la mujer siro-fenicia en la región de Tiro (cf. Mc 7,24-30) y con un centurión romano en Cafarnaún (cf. Mt 8, 5-13). Como lo expresa Pablo VI, la actitud dialogante y salvífica de Jesús "no se ajustó a los méritos de aquellos a quienes fue dirigido, como tampoco por los resultados que conseguiría o que echaría de menos", ES 29.

Un ejemplo especialmente inspirador para la comprensión del anuncio evangelizador desde el *diálogo* es el encuentro de Jesús con la mujer samaritana junto al pozo de Jacob (cf. Jn 4,1-42). Jesús se dirigió a ella pidiéndole un poco de agua, pero pronto la conversación se centra-

14. Sigo los documentos preparatorios del XVI<sup>o</sup> Capítulo General de la Congregación de los Misioneros del Verbo Divino, 2006.

15. "Dios había recurrido al Verbo; el hombre usará algoritmos. El lenguaje de los números e iconos retoma entonces toda su potencia para una nueva etapa, bajo el signo resplandeciente del poder. Abandonando el naturalismo físico para crear un universo artificial, los amos de la tecnociencia más ambiciosos que nunca aspiran a un posthumanismo", FISCHER, *CiberPrometeo. Instinto de poder en la edad digital*, 16.

ba en la llegada del reinado de Dios. Animó a la mujer a reconsiderar su propia vida en el contexto del plan de Dios. Ella manifestó su expectativa del Mesías, un Cristo que “enseñará todas las cosas” y Jesús respondió “ese soy yo”. Ella regresó a la ciudad con una invitación entusiasmada: “Vengan a ver a un hombre que me ha dicho todo lo que he hecho”. La samaritana experimentó la cercanía del reinado de Dios en su diálogo con Jesús. Y ese diálogo le dio a ella, y a nosotros, un atisbo de la amplitud de horizontes del ministerio de Jesús y del destino que todos compartimos.

Jesús encontró a la mujer samaritana en un viaje de Jerusalén a Galilea. Por su disponibilidad para entrar en diálogo con Jesús, y por su hospitalidad consecuente, reconocemos a esta mujer junto al pozo como una discípula y misionera importante en el más amplio camino de Jesús hacia el reinado de Dios. Observemos algunas dimensiones al respecto:

- Jesús y la mujer no pertenecían al mismo “trasfondo religioso”. Los judíos rendían culto en el templo de Jerusalén, mientras los samaritanos lo hacían en el cercano Monte Garizim. Los judíos consideraban infieles a los samaritanos por la influencia de dioses extranjeros.
- Jesús y la mujer provenían de diferentes “trasfondos culturales”: Él era galileo, ella samaritana; y había una considerable hostilidad entre ambos grupos.
- La mujer era “marginada” en su propia sociedad por su complicada historia matrimonial. Jesús, como hombre y como maestro, tenía un rango social más elevado.
- Durante el intercambio entre ellos se hizo evidente que la mujer samaritana era una “buscadora de fe”, alguien en búsqueda de un rumbo y de un sentido más profundo de su vida. Pidió el “agua viva” que Jesús le ofrecía.

En la mujer samaritana encontramos a alguien que busca la fe, pero también a una persona marginada, de una cultura diferente y de una tradición religiosa diferente que Jesús. Con frecuencia, personas como la mujer samaritana se convirtieron en “discípulos y en misioneros” de Jesús en su jornada evangelizadora.

Para Pablo VI, el diálogo es un modo de ejercitar la misión apostólica; es un arte de comunicación espiritual y entre sus características pro-

pias señala la “*confianza*, tanto en el valor de la propia palabra como en la disposición para acogerla por parte del interlocutor; (que) promueve la familiaridad y la amistad; entrelaza los espíritus por una mutua adhesión a un Bien, que excluye todo fin egoísta”, ES 31.

## 5. Anuncio evangelizador desde el diálogo

Entendemos el diálogo en la misma línea del n° 3 de la Constitución sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, “el diálogo es una actitud de solidaridad, respeto y amor”, que debería empapar todo el anuncio evangelizador. Comprende el modo fundamental en que abordamos cada aspecto del anuncio evangelizador. En solidaridad, respeto y amor salimos al encuentro de los demás para compartir la vida en la situación concreta en que se encuentran.

Proyectar el anuncio en términos de “diálogo” nos recuerda que el Evangelio –es decir, la misma persona de Jesucristo–, no está determinado tanto por la geografía como por las personas de diversas culturas, estratos sociales y preferencialmente desde el mundo de los excluidos y empobrecidos de nuestra sociedad. El anuncio se centra en la construcción de relaciones interpersonales (vínculos) que sean signos visibles del Reino del amor. La evangelización se enraíza siempre en el diálogo interpersonal. El estilo de Jesús se fundó sobre el encuentro interpersonal y continuamente salió al encuentro de quienes eran los excluidos “jurídicos/sociales” de las promesas divinas hechas a Israel.

El anuncio evangelizador visto como diálogo signado por la solidaridad, el respeto y el amor facilita un ambiente donde podamos escucharnos unos a otros. Es importante que todos los interlocutores en un diálogo sincero manifiesten honestamente sus propios puntos de vista y preocupaciones. Al modo de Jesús con la samaritana, debemos escuchar a los otros/as, para dialogar y compartir sincera y abiertamente nuestras propias convicciones de fe. No dialogamos asumiendo una posición neutra, sino que lo haremos desde nuestra propia fe.

Algunos pueden considerar que el anuncio, más que diálogo, es proclamación. Pero diálogo y proclamación no son para nada incompatibles. ¿Sería posible proclamar efectivamente la Buena Nueva del reinado de Dios sin escuchar a las personas? Juan Pablo II, en el Mensaje para la Jornada Mundial de las Misiones del año 2002, insistió en que hoy “el cami-

no principal de la misión es el diálogo sincero”.<sup>16</sup> Por su parte, Pablo VI subraya la “prudencia pedagógica” como una de las características que brotan de la escucha integral del interlocutor, “que tiene muy en cuenta las condiciones psicológicas y morales del que oye: si es un niño, si es una persona ruda, si no está preparada, si es desconfiada, hostil; y si se esfuerza por conocer su sensibilidad y por adaptarse razonablemente y modificar las formas de la propia presentación para no serle molesto e incomprensible”, ES 31.

¿En qué sentido puede ser el diálogo “anuncio evangelizador”? Los profetas del Antiguo Testamento muestran que la profecía consiste en escuchar, dar testimonio y proclamar la Palabra de Dios que llama a la conversión. Ellos se sintieron impulsados a denunciar las injusticias y el mal, y a pronunciar palabras de consuelo/sanación y de liberación integral. Muchos de sus interlocutores reconocieron en Jesús una figura profética que, como las de la antigüedad, proclamaba la Palabra de Dios. Jesús es un profeta y mucho más; es la “palabra dialógica” del Padre a toda la humanidad (cf. Jn 1,1-3; Col 1,15-20; Heb 1,1-3) y el modelo por excelencia del “diálogo profético”. Sintetizando la perspectiva nos recuerda Pablo VI: “Hace falta que tengamos siempre presente esta inefable y dialogal relación, ofrecida e instaurada con nosotros por Dios Padre, mediante Cristo en el Espíritu Santo, para comprender qué relación debemos nosotros, esto es, la Iglesia, tratar de establecer y promover con la humanidad”, ES 29.

Como el diálogo se arraiga en la “reciprocidad”, la dimensión evangelizadora no puede obviarla. No podemos entrar en diálogo con arrogancia, presentándonos como los únicos profetas. Al respecto Pablo VI expresa: “El diálogo de la salvación no obligó físicamente a nadie a acogerlo; fue un formidable requerimiento de amor, el cual si bien constituía una tremenda responsabilidad en aquellos a quienes se dirigió, les dejó, sin embargo, libres para acogerlo o rechazarlo (...). Así nuestra misión, aunque es anuncio de verdad indiscutible y de salvación indispensable, no se presentará armada por coacción externa, sino tan sólo por los legítimos caminos de la educación humana, de la persuasión interior y de la conversación ordinaria, ofrecerá su don de salvación, quedando siempre respetada la libertad personal y civil”, ES 29. Junto a los interlocutores espera-

16. Cf. [www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/messages/missions/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_20020519\\_world-day-for-missions-2002\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/missions/documents/hf_jp-ii_mes_20020519_world-day-for-missions-2002_sp.html).

mos escuchar la voz del Espíritu de Dios que nos invita a la mutua conversión, solidaridad, respeto y amor. De esta forma el diálogo se convierte en “anuncio - diálogo evangelizador”.

El impacto evangelizador del diálogo se hace evidente especialmente cuando se lleva a cabo en situaciones donde por ejemplo, el amor ha sido desfigurado por los prejuicios, la violencia y el odio. El diálogo sincero y valiente en las fronteras de nuestra fe y en los márgenes de la sociedad puede ser un signo profético que confronte el pecado y el mal y señale la universalidad y la diversidad del reinado de Dios. Frente a la violencia o al odio, Pablo VI propondrá que el diálogo asuma

“la *afabilidad*, la que Cristo nos exhortó a aprender de El mismo: Aprended de Mí que soy manso y humilde de corazón; el diálogo no es orgulloso, no es hiriente, no es ofensivo. Su autoridad es intrínseca por la verdad que expone, por la caridad que difunde, por el ejemplo que propone; no es un mandato ni una imposición. Es pacífico, evita los modos violentos, es paciente, es generoso” (ES 31).

El diálogo de Jesús con la samaritana muestra que la misión y el anuncio del reinado de Dios puede ser al mismo tiempo “dialógico y profético”. La mujer misma se sintió llamada a una vida nueva, los discípulos quedaron sorprendidos –escandalizados– al encontrar a Jesús hablando con una mujer, y además samaritana, y toda la gente del pueblo se acercó a escuchar la Palabra de Dios, confesando que Jesús era el “Salvador del mundo” (Jn 4,42). De diferentes maneras, todos ellos oyeron el llamado del Espíritu para convertirse al reinado de Dios. De idéntico modo “nos parece que la relación entre la Iglesia y el mundo, sin cerrar el camino a otras formas legítimas, puede representarse mejor por un diálogo, que no siempre podrá ser uniforme, sino adaptado a la índole del interlocutor y a las circunstancias de hecho existentes”, ES 30.

## 6. Algunas perspectivas teológicas-pastorales del anuncio narrativo y dialogal profético

Iniciábamos identificando a los oyentes de narraciones bíblicas con los comensales, en la humanidad virtual-digital, la “mesa” tiene modalidad de “pantalla”.

“La pantalla es activa, viviente (...) Nos propone experiencias. La luz fría de las pantallas numéricas no reprime el imaginario. Muy por el contrario, ya que le abre

un amplio espacio inmaterial. La pantalla no tiene materialidad. Es un espacio de signos y símbolos. Las imágenes numéricas no chillan, nunca gruñen, no tiene *hojas de afeitar*, como decía Picasso de sus cuadros. No atacan; son plásticas, blandas, sumisas, fluidas como reflejos acuáticos. Me ahogan”.<sup>17</sup>

Ya no nos sentamos alrededor de la mesa, sino frente a pantallas que nos vinculan con imágenes, sonidos, contextos de personas, pero de modo indirecto, anónimo, atemporal, imaginario... las más de las veces, las buscadas y gestadas en el propio imaginario narcisista. Desde ahí, es comprensible el fenómeno creciente de adición que en muchas personas se está creando en torno a los medios de comunicación virtual-digital.

“Una adición y dependencia que acaba encapsulando a estas personas en unas vinculaciones esencialmente imaginarias, marginándolos progresivamente de todo encuentro y relación interpersonal ajenos a la Red. La sustitución de las tradicionales tertulias en los bares y cafeterías, por los ciber-café, en los que encontramos un gran número de sujetos sentados unos junto a otros, pero cada cual enfrascado en su ‘vínculo.com’, podría representar gráficamente este nuevo estado de cosas”.<sup>18</sup>

Frente a esta “realidad”, el anuncio evangelizador narrativo y dialogal, tendrá que desarrollar la veta mística-profética de la “interpelación del cara-cuerpo a cara-cuerpo” confrontando la creciente soledad afectiva, el anonimato y el imaginario virtual, con los rostros-cuerpos reales. Especialmente con aquellos que reclaman restaurar su dignidad y sus derechos vitales, es decir, los pobres y excluidos del sistema globalizante (cf. DP 32-39; CSD 178), como un límite infranqueable del afán narcisista. Frente a una política socio-económica de exclusión y marginación, el anuncio y diálogo evangelizador no pueden recluirse a un “relato” intimista e individualista, sino interpelando desde los pobres, los preferidos de Dios, cuya voz sigue resonando a través de sus gritos y reclamos (cf. Ex 3,7; Job 30,16-31).

Un anuncio que integre y asuma a la persona narrándose y dialogando con sus experiencias más profundas, como lo hizo Jesús con la samaritana. Habrá que encender la “pantalla” de las vivencias, situaciones, dolores, alegrías, esperanzas, fracasos... como lo expresan los n° 1 y 4 –en-

17. H. FISCHER, *CiberPrometeo. Instinto de poder en la edad digital*, 92-93. El destacado es del autor. “Hemos pasado de las cuatro instancias tradicionales de carácter personal (la familia, la escuela, la lectura y la Iglesia) a otras de carácter anónimo (la televisión, la calle, la música y la noche)”, O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La Iglesia en España 1950-2000*, Madrid, 1999, 401ss.

18. C. DOMÍNGUEZ MORANO, “La alteridad difuminada”, 362.

tre otros– de la Constitución sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo; favoreciendo que los interlocutores sean los propios actores, con sus peculiares narraciones y diálogos. Asumiendo el lenguaje de la vida cotidiana y corriente del oyente e interlocutor. El lenguaje de la vida, el del amor, que sale de sí para servir a los otros/as. El lenguaje de la belleza pasional, cuando “la caridad se derrama sobre el mundo”.<sup>19</sup>

También incluyendo el lenguaje de la sabiduría popular. El lenguaje de los poetas y místicos seculares y profanos. Para los místicos la dialéctica entre la presencia y la ausencia del Otro revoluciona el mismo lenguaje. Para decir lo que no se puede decir, para poner nombre a lo que no lo tiene, para dejar decir al Otro que habla y se dice sobre Él, los místicos buscan nuevas palabras, que dan cuenta de lo que sienten. Hay en ellos una cierta insatisfacción o decepción del “lenguaje oficial”.

Lo indecible o lo inefable, lejos de cortar la palabra, arrastra consigo una nueva palabra. Paradójicamente la imposibilidad de decir, lleva consigo la necesidad de decir. Para los místicos el lenguaje es un tenue pero certero arte de oír hoy el flujo que llega hasta nosotros, rumor de una palabra eficaz, y el arte de producir combinaciones y artefactos de toda suerte, para decir esa palabra del Otro. Una abundancia que llega, una voz que no cesa de comenzar y de oírse en el presente deletreando una ausencia, quejida de heridas y dolores por el bien amado. El poeta y el místico es un “escultor” arduo y silencioso, que tornea las palabras para hacerlas decir lo que literalmente no dicen.

El anuncio evangelizador dialógico en cuanto intercomunicación de la propia experiencia exige además el “testimonio de vida”, porque mediante lenguaje integral de la propia vida nos hacemos testigos y responsables del Evangelio que proclamamos (cf. EN 76).

“El lenguaje no se termina en sí mismo, se refiere a la vida. El lenguaje aspira a actuar y a crear. El lenguaje es ya una acción incipiente y se rebasa a sí mismo en la obra y en el compromiso vital. Llega un momento en que ya no es suficiente hablar, pues se exige el testimonio de toda la persona (...) La verdad no existe humanamente sin la virtud de la veracidad, en ella se muestra sí la palabra verdadera, justa, ha acertado a dar en el ser mismo y no ha fallado (...) Dios mismo, no menos que el hombre, se ha comprometido por su palabra. Tanto la palabra de Dios como la palabra del hombre están abiertas hacia el existir”.<sup>20</sup>

19. C. MARTINI, *¿Qué Belleza salvará al mundo?*, Estella, Verbo Divino, 2000, 36.

20. H. U VON BALTHASAR, *Ensayos teológicos I*, Madrid, Cristiandad, 1964, 112.

Además tendríamos que comunicar la fe desde las nuevas categorías del lenguaje, sobre todo desde el impacto virtual y digital de nuestro tiempo, por ejemplo, frente a una humanidad cada vez más tecnificada<sup>21</sup> y urbana, nuestro lenguaje místico-simbólico sigue siendo rural-agrícola. ¿Nos daremos a comprender con códigos propios de otras etapas culturales? Como lo expresa Hervé Fischer, la “pantalla” está reconvirtiendo nuestro *modus vivendi*:

“... vivimos hoy *realmente* en una sociedad de la pantalla (...) En muchos aspectos, la pantalla se volvió más real que nuestro simple y común medio ambiente. ¡De ahora en más, es el referente principal, el que tiene más densidad ontológica y autoridad! Lo real se declina sobre todas las pantallas de la vida: las pantallas del cine, de las cámaras de fotos, de la televisión, de las computadoras, de los teléfonos móviles y de los celulares miniaturizados, de los radares, de los tableros de a bordo de los aviones o de los automóviles, de las máquinas-robots, de los electrodomésticos, de los accesorios, de las visualizaciones públicas en los terminales interactivos, etc. Las pantallas reinan en los hospitales y los laboratorios de investigación, las Bolsas y las salas de redacción, sin contar las que están en línea, en las escuelas conectadas, en los aviones, en las salas de comando del ejército, de controles de las centrales nucleares o de control meteorológico, del tráfico urbano o de medioambiente, de telecontrol, de la vida política o de las videoconferencias”.<sup>22</sup>

Frente a esta cultura vibrante, hemos de facilitar la reelaboración y recreación de nuestro anuncio con nuevos significados, símbolos, paradojas, metáforas, parábolas... En el anuncio evangelizador tendremos que recobrar un necesario aire de gratuidad y alegría, la gratuidad es la actitud vital opuesta al utilitarismo pragmático de la habitual actividad humana. Es la capacidad de contemplación admirativa de saber “perder el tiempo”, aceptando la vida como don y gracia, en un clima estético y lúdico (*homo ludens*), como una actitud cultural y humana que abarca todas las actividades personales, sociales y por ende las religiosas.

21. Según el informe de la Unión Internacional de Telecomunicaciones, organismo dependiente de las Naciones Unidas, sobre el consumo de las comunicaciones en el mundo durante el año 2005, la comunicación mundial es cada vez más digital, más móvil y más ancha. Los menores de 18 años, dedican catorce horas semanales a los medios digitales, contra doce horas que le ofrecen a la televisión. A los diarios y las revistas le dedican dos horas y la radio seis. La ecuación se invierte con los mayores de 55 años, que dedican diez y seis horas semanales a la televisión, contra ocho a los medios digitales, cinco a la lectura de los periódicos, siete a la radio y tres a las revistas. Pero el dato más espectacular es el siguiente: en el mundo se necesitaron 125 años para existieran más de mil millones de líneas telefónicas fijas. Sólo pasaron 21 años para que hubiera el mismo número de líneas de telefonía celular. Y en los tres últimos años (2002-2005) se sumaron mil millones de usuarios más. Cf. *La Nación*, 5, 20 de enero de 2007.

22. H. FISCHER, *CiberPrometeo. Instinto de poder en la edad digital*, 81-82. El destacado es del autor.

“El arte pertenece al sistema del Don, gratuito y libre. El arte es el fundamento de toda sacramentalidad. Cuando algo no se puede poseer, se pinta; cuando algo no se puede besar, se hace melodía; cuando algo no se puede hablar, se danza; cuando algo no se puede resucitar se hace verso. Nuestra capacidad creadora, que nos ha sido regalada, ha de integrarse en todo aquello que nos rodea y en nuestro propio ser, de forma integradora. La naturaleza y el individuo se acompañan en un proceso de búsqueda y de desnudez, de libertad y de respeto, de sinceridad y de perdón. Se constata que la Revelación o la inspiración (ambas son hermanas), se da tanto en el insecto como en la gran constelación, en el catedrático como en la madre, en el pintor como en el jardinero. La belleza lo trasciende y lo empapa todo. Su espíritu acaricia todo atisbo de vida”.<sup>23</sup>

Ignorar la relación orgánica que media entre el arte y el anuncio evangelizador sería tanto como renunciar a una visión de la máxima importancia que le asignaron los padres de la Iglesia. La Encarnación del Hijo de Dios en San Agustín aparece plasmada como la forma artística divina, el paradigma de la creatividad humana. Hablar de la Encarnación en términos de una forma artística no es pura retórica. El sujeto de la Encarnación es alguien que actúa con palabras, un “poeta”, y con acciones humanas, como un “dramaturgo”. Sería correcto describirlo como un poeta dramático que necesaria y no accidentalmente se manifiesta con palabras y acciones parabólicas.

Retomando los orígenes del anuncio evangelizador, deberíamos tender puentes a fin de restablecer “la unidad entre teología, mística y pastoral”.<sup>24</sup> Un anuncio que al modo del “agua” inicialmente solicitada a la samaritana, no sea solamente como un vasto sistema de irrigación para llenar al mundo “anónimo” del agua de la Palabra,<sup>25</sup> sino que el agua de este sistema tendrá “que confluir con el agua que mana del centro de la persona. Hay también un manantial, un pozo en el interior de la persona, con el que tiene que entrar en contacto el agua que viene del exterior. Toda llamada del exterior, hecha en nombre de Dios, sólo resulta provechosa si confluye con el agua interior a cada sujeto de la presencia de Dios en él”.<sup>26</sup> El anuncio evangelizador deberá ofrecer como una pequeña ayuda, que Dios y las personas puedan vincularse de modo directo.

23. S. LÓPEZ, “Conversión estética, ¿arte para evangelizar?”, *Misión Abierta* 8 (1998) 28-31.

24. Cf. H.U VON BALTHASAR, “Teología y santidad”, en: *Ensayos Teológicos I (Verbum caro)*, Madrid, Guadarrama, 1964, 235-268.

25. Cf. K. RAHNER, *Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*, en: J. VELAZCO, *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Santander, Sal Terrae, 2002, 88.

26. J. VELAZCO, *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, 88.

Finalmente si las narraciones interpelan al diálogo y éste al vínculo con otros/as, nuestro anuncio-diálogo del reinado de Dios no puede ser sino misionero. Retomando a Pablo VI, recordamos que comunicar la Buena Nueva de Jesús supone no separar la “propia salvación del empeño por buscar la de los otros, del que se preocupa continuamente por poner el mensaje, del que es depositario, en la corriente circulatoria del pensamiento humano”, ES 30, ya que somos depositarios de un tesoro que humaniza (cf. NMA 17).

## 7. En la búsqueda del modelo

El servicio de una reflexión teológico-pastoral es la de iluminar un tema desde la perspectiva de la fe. Tal proceso significa al mismo tiempo una comprensión mayor de la propia verdad de fe confrontada con los nuevos desafíos y urgencias. Iniciábamos nuestra reflexión indicando que nos hallamos inmersos en una cultura signada por lo virtual-digital, y cuyos frutos parecen sólo empezar a madurar, seguramente los por venir serán más extraordinarios que todo lo que hemos ya visto.

Ray Kurzweil, considerado como uno de los máximos gurús en materia de inteligencia artificial, predice que nos encaminamos a un futuro mejor gracias a la aceleración tecnológica:

“En el próximo cuarto de siglo, la inteligencia de origen no biológica va a estar a la par, en capacidad y sutileza, de la inteligencia de origen biológico. Y luego la va a superar ampliamente debido a la continua aceleración de la tecnología de la información combinada con la habilidad de las máquinas para compartir instantáneamente su conocimiento. Nanorobots inteligentes van a estar integrados a nuestro organismo, nuestro cerebro y medio ambiente (...). El resultado será una fusión íntima entre las especies creadoras de tecnología y el proceso de evolución tecnológica y el procesote evolución tecnológica que crearon”.<sup>27</sup>

Frente al desafío de una nueva cultura virtual-digital, la reflexión y la praxis teológica-pastoral del anuncio evangelizador deberá desplegar un diálogo creativo, inspirado bajo las mociones del Espíritu Santo (el gran comunicador presente en la historia de la salvación), con la tecnología de la comunicación virtual-digital, que facilite como en otros mo-

27. R. KURZWEIL, “El hombre se fusionará con la tecnología”, *La Nación*, Sección 7-Enfoques, 8, 31 de diciembre de 2006.

mentos de tránsito histórico-cultural, la interculturación del Evangelio en la cultura propia y peculiar de estos tiempos. Recibir, acoger y transmitir el Evangelio:

“No es repetir, sino que implica importantes elementos de novedad. En momentos de cambios de ciclo largo, esto quiere decir que no puede haber tradición sin ruptura. Querer seguir repetitivamente con los modelos de ayer, paradójicamente, pone en riesgo la posibilidad de continuidad”.<sup>28</sup>

De modo que la maraña de siglas, fibras ópticas, computadoras, antenas, pantallas, satélites, robots, códigos y otros arquetipos de la nueva era de la comunicación humana y social no empañen, oscurezcan o desdibujen la comunicación amorosa de Dios en Jesucristo.

La Iglesia experta en humanidad y en la lectura de los signos de los tiempos está llamada por propia naturaleza y misión a comunicar con renovado ardor, método y expresión (en medio de cambios y transformaciones) “lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de vida –pues la Vida se manifestó, y nosotros la hemos visto y damos testimonio y os anunciamos la Vida eterna, que estaba vuelta hacia el Padre y que se nos manifestó– lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos, para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo, Jesucristo” (1 Jn 1,1-3).

LUIS O. LIBERTI SVD  
15.12.06 / 29.01.07

28. M. GONZÁLEZ, “Tramas culturales y vida pastoral: La tradición (II)”, 8.

## OTRA MEDIACIÓN: LA BELLEZA, OTRO LENGUAJE: LA IMAGEN

### RESUMEN

El artículo plantea el tema del lugar que damos al trascendental “belleza” y al lenguaje de las imágenes en la reflexión teológica y en el quehacer pastoral de la Iglesia. Durante muchos siglos se han privilegiado en dicho pensar y hacer, el “bien” y la “verdad”, así como los conceptos abstractos, “claros y distintos”. Sin embargo, esta mediación y este lenguaje tienen un lugar importante en la historia de la salvación. También se aducen fundamentos teológicos: el misterio de la encarnación y la condición sacramental de la Nueva Alianza. Esto adquiere relevancia en la actual civilización de la imagen y ante la sensibilidad posmoderna. Hay también algunos hechos de la vida y la tradición de la Iglesia que favorecen estos estilos: el lugar de la humanidad de Cristo en la espiritualidad, la contemplación, la liturgia con sus desafíos propios, así como la necesaria pedagogía y discernimiento para ellos. La reflexión desemboca en cuestiones que se refieren más específicamente a la ciencia teológica enfocada en esta perspectiva.

*Palabras clave:* belleza, imagen, lenguaje, posmodernidad.

### ABSTRACT

The article searches for the place of “beauty” as a transcendental property, as well as the place of the language of images in theological thought and pastoral activity of the Church. During many centuries, “goodness” and “truth” were taken much more into account, as well as abstract, exact concepts. Yet image language and beauty have a

very important place in the History of Salvation. The paper presents theological foundations: the mystery of Incarnation and sacramentality in the New Testament. This approach is relevant in today's Image Civilization and postmodern sensitivity. Several facts in the life and tradition of the Church favor this style: the place of the humanity of Christ in spirituality, contemplation, liturgy, and the need to discern how to convey the message. Our reflection ends with some specific items on theology from this perspective.

*Key Words:* beauty, image, language, postmodern.

La hipótesis de este trabajo es que necesitamos ampliar los instrumentos y mediaciones que han estado usando el lenguaje religioso en general y la teología católica en particular, en los últimos siglos, quizás en el último milenio.

No hay duda que necesitamos de la filosofía para hacer y para decir la teología. A partir de la escolástica la teología occidental ha centrado sus búsquedas y su lenguaje en la utilización de la filosofía aristotélica. Quizás esto se agravó o se acentuó con la ilustración, después que Descartes nos dijo que sabemos que existimos cuando pensamos, después que la filosofía alemana fue introduciéndose más y más en el decir y el pensar religioso y teológico occidental, hiperintelectualizándolo, y también descalificando todo lo que no fueran las ideas claras y distintas. Es cierto que el romanticismo alivió la carga silogística de la teología. Pero el romanticismo pasó, no tuvo descendencia, quizás porque no pudo agarrar al toro por las astas, o poner el dedo en la llaga, es decir, llevar hasta consecuencias “más últimas” la molestia que sentía y las soluciones que buscaba.

Creemos que este proceso guarda relación recíproca con el haber casi olvidado el trascendental *belleza* como camino para llegar al ser y para expresar el Misterio de Dios en la historia humana. La reflexión teológica casi se ha “reducido” a buscar la verdad. Así dicho suena casi herético. Pero cuando lo que intentamos es buscar a Dios, que es, no solamente una persona, sino tres Personas en su Unidad; cuando nos acordamos de que el Ser de Dios es personal, y tratamos de hablar de Él en términos personales, entonces la verdad sola nos queda estrecha, nos oprime un poco, nos deja sedientos. Porque cuando amamos a alguien, o mejor aún, cuando nos damos cuenta de que otra persona tiene interés en nosotros,

deseamos no solamente que nos conozca, sino también que le gustemos, que nos admire, que se comunique, que nos ayude... Y también que nos conozca no principalmente definiéndonos, sino más aún escuchándonos, mirándonos, estando con nosotros.

Porque también hemos usado en la teología el trascendental *bien* para comprender a Dios y su obra en nosotros. Porque Él nos implica en su movimiento de amor, de compromiso, de intervenir en bien de quienes lo aman y de llamarnos a una vida mejor. Pero también este camino, cuando lo hipertrofiamos, nos cansa, reduce las posibilidades de la teología, deforma el Rostro de aquel que buscamos.

En la exploración de nuestra hipótesis vamos a seguir este camino:

- Señalar algunos *hechos* de la realidad cultural, religiosa, teológica, en parte ya apuntados, y enumeramos brevemente las *propuestas* a las que apuntamos.
- Apuntar los *núcleos teológicos* que guían la reflexión.
- Volver a mirar la realidad, tanto “*el drama de nuestro tiempo*” como algunas “buenas noticias” que parece traer la posmodernidad.
- Iniciar una reflexión sobre *la belleza como mediación y la imagen como lenguaje* en la actividad y en la reflexión religiosa.
- Y apuntar algunos *espacios* de la vida de la Iglesia más relacionados con nuestro tema, con una mirada a nuestro hoy pastoral.

## 1. Hechos y propuestas

Enfocamos primero la mirada en la realidad pastoral. ¿Cómo accede la gente a la religión? ¿Qué siente hacia la práctica de la fe cristiana? ¿Cómo se nos presenta la vida específicamente católica? Tenemos que reconocer que para muchas personas lo religioso aparece como aburrido, la misa por ejemplo, o la celebración de otros sacramentos y liturgias. Otras veces se identifica la fe con lo-que-hay-que hacer o creer o vivir: en términos de obligación. Incluso los elementos cognoscitivos de la fe no aparecen tanto como un Misterio a descubrir cuanto como una lista de doctrinas que hay que aceptar. Nos parece que hay otras puertas, otras mediaciones, otros caminos.

Otra situación se plantea cuando queremos responder a esta pregunta: ¿Cómo pensamos la fe? Sí, hablamos de pensar. Pero hay muchas maneras de acceder al conocimiento. Si nos referimos preferentemente a la teología, tenemos que reconocer que supone sobre todo un ejercicio de conceptualizar la fe: trasladar a conceptos abstractos y precisos los artículos del Credo, y relacionarlos mediante silogismos deducidos o inducidos estrictamente. Todo esto es necesario. Pero la pregunta es si este lenguaje basta y qué relevancia relativa tenemos que darle a la hora de pensar la fe.

Ante estas situaciones es bueno volver a plantear los modos de hacer teología y pastoral en estos tiempos. Son propuestas que diversos y muchas veces aislados autores y documentos han expresado, pero que siguen sin encontrar un lugar habitual o consolidado en nuestro hacer teológico y pastoral.

Por un lado, priorizar o dar más relevancia relativa al camino de la belleza en la reflexión teológica y en el hacer pastoral, junto a los más transitados caminos de la verdad y del bien. Por citar un testigo privilegiado, nos decía Balthasar, al comenzar su grandiosa *Gloria*:

“El propósito de la presente obra es desarrollar la teología cristiana a la luz del tercer trascendental, es decir, completar la visión del *verum* y del *bonum* mediante la del *pulchrum*. Mostraremos hasta qué punto el abandono progresivo de esta perspectiva (que tan profundamente configuró en otras épocas a la teología) ha empobrecido al pensamiento cristiano. Por consiguiente, no se trata de abrir para la teología un cauce secundario y más o menos experimental, impulsados tan sólo por una vaga y nostálgica melancolía, sino más bien de retrotraerla a su cauce principal, del que, en gran parte, se había desviado. Con ello no queremos afirmar en modo alguno que, en la teología, el punto de vista estético haya de sustituir en lo sucesivo al lógico y al ético. Los trascendentales son inseparables entre sí, y el descuido de uno de ellos repercute catastróficamente en los otros dos”.<sup>1</sup>

El otro costado de la propuesta es ampliar el espectro de los lenguajes religiosos, los lenguajes sobre Dios. Renunciar a considerar el concepto, o la idea clara y distinta, como el lenguaje por antonomasia del pensamiento teológico. Y revalorizar la imagen y los símbolos a la hora de expresar los contenidos de la fe y de reflexionar sobre ellos:

1. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. 1, “La percepción de la forma”, Madrid, Encuentro, 1985, 15.

“Las diversas formas estilísticas del *simbolismo* (alegoría, parábola, personificación, semejanza, metáfora, etc.) en el análisis metafísico se consideran una imperfección, mientras que en el lenguaje religioso no se puede prescindir de ellas. El discurso religioso debe sentir el misterio, es decir, el don sobrenatural concreto. Tratándose de una realidad totalmente diferente de los objetos de la experiencia sensible, puede expresarse sólo en conceptos analógicos; y puesto que se trata de una realidad (y no de un concepto abstracto) no es posible contentarse con la mera analogía de conceptos, sino que es preciso encontrar una analogía de la realidad misma: será menester, por tanto, servirse de símbolos, es decir, de imágenes que, en la estructura de sus analogías, no sólo explican sino que de algún modo hacen intuir a través de la representación concreta, el don que trasciende la experiencia. De ahí que el lenguaje de la vida eclesial no pueda renunciar al uso de las imágenes”.<sup>2</sup>

Como vemos, el autor se refiere aquí a imágenes que se originan en los diversos sentidos y que apelan también a diversidad de textos: por un lado, hablamos de imágenes visuales, táctiles, auditivas, olfativas y gustativas. Por otro, estas imágenes pueden llegar a nosotros gráficamente, o con sonidos, texturas... o bien en textos escritos. En este artículo nos referimos especialmente a las imágenes visuales gráficas o icónicas.

## 2. Algunos núcleos teológicos

Como dicen los autores recientemente citados, el lenguaje religioso cristiano está especialmente condicionado, por su mismo contenido, a tener en cuenta símbolos e imágenes. Consideramos algunos núcleos del Misterio que se relacionan de manera más directa con el tema.

### 2.1. La historia de la salvación

a) *Somos la Iglesia de Jesús*. *Ver a Dios* ha sido el deseo de todos los pueblos, de todas las religiones. Dios: Aquel de quien los seres humanos dependemos. Aquel con quien queremos congraciarnos. El que nos inspira a la vez temor y fascinación. El que está más allá de todo lo que vemos, y que sin embargo toca nuestro corazón con llamados, con roces difíciles de interpretar, pero que están ahí.

Dios es el Yahvé de Israel: el que se acerca a la humanidad y se revela. Pero es a la vez aquel que “el hombre no puede ver”: se revela pero no se des-vela: “no puede verme el hombre y seguir viviendo” (Ex

2. Z. FLICK Y ALSZEGHY, *Cómo se hace teología*, Madrid, Paulinas, 1976, 55.

33,20). Esta inaccesibilidad visual de Dios, queda como un motivo de temor para los israelitas.

b) *Con el misterio de la Encarnación se produce la “revolución visual” del todo imprevisible y sorprendente, que cumple y excede los más profundos deseos del corazón humano. “Al llegar la plenitud de los tiempos”, “la Palabra se hizo carne” (Jn 1,14). Desde entonces, Dios es no solamente “lo que existía desde el principio”, ni siquiera solamente “lo que hemos oído”, sino también “lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de Vida”.*

“Porque la vida se manifestó y nosotros la hemos visto” (1Jn 1,1). Entonces, es como decir, “el Verbo se hizo Imagen”. Ahora lo vemos.

La Encarnación supone una revolución en la historia religiosa de la humanidad. Así como también una revolución, un cambio cualitativo, en el ámbito de los lenguajes religiosos, en las imágenes que podemos formarnos de Dios, en la historia de la comunicación religiosa.

Jesús, “con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo con su muerte y gloriosa resurrección, con el envío del Espíritu de la verdad, lleva a plenitud toda la revelación y la conforma con testimonio divino” (DV 4).

“Quien ve a Jesucristo, ve al Padre” (cf. Jn 14,8). Mostrándose, siguió mostrando a su Padre. No sólo con sus enseñanzas sino sobre todo con los hechos de su vida, Parábola Encarnada. Aunque también las palabras de Jesús están llenas de imágenes: las elocuentes imágenes de sus parábolas, así como también las imágenes de sus signos: el agua que pide en Sicar y en la Cruz, y con la que es bautizado; el pan del discurso de Cafarnaún, el pan multiplicado y el de la Cena; el vino de Caná y de la Eucaristía, así como el cáliz del Huerto. Las imágenes también de la luz que da a los ciegos, con la que nos aconseja que nos dejemos envolver, y con la que Él se identifica; imágenes del camino que él se dice ser, de los caminos de Galilea, el Via Crucis y la ruta a Emaús.

Las imágenes que son cada uno de sus milagros, su abrazo a los niños, sus comidas con los diferentes y los pecadores, sus exilios desde la Trinidad a Belén y a Egipto, sus juegos de niño, su vida de familia nazarena, sus serios y adolescentes diálogos en el templo, sus años de carpintero, su oración en los cerros. Las imágenes de los hechos de la Pascua, que a 2000 años, y sin haber sido filmados ni retenidos con ningún medio técnico, siguen siendo más materia de contemplación que de escucha, de representaciones barriales y profesionales, de películas, videos y DVDs.

¿No es cierto, acaso, que Jesús ha permanecido en la humanidad y en la historia, más como imagen que como discurso? ¿No son su vida y sus imágenes más perdurables y más influyentes que los textos filosóficos de Platón y Aristóteles? Con medios tan humanos, frágiles y pobres siguen tenazmente impregnando culturas y mentalidades, curiosidades e inquietudes, corazones y discursos, prosa y poesía.

c) *Pero Jesús, el Verbo Encarnado, tiene como tal un espacio de tiempo limitado en la historia. Y cuando queremos seguir “mirándolo fijamente”, “una nube lo oculta de nuestra vista”. Sin embargo no se acaba ahí la posibilidad de “ver a Dios”. Porque a la vez que “los hombres de blanco” nos amonestan preguntándonos “¿Qué hacen ahí mirando al cielo?, no sólo nos dicen que aunque se fue, Jesús va a volver “del mismo modo que le hemos visto subir al cielo”; sino que “aguardemos la Promesa del Padre, el Espíritu Santo”, porque “serán mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra” (cf. Hch 1,4-11).*

Queda entonces la Iglesia “visible y espiritual a un tiempo” (LG 8), como presencia perceptible en la historia del Dios-con-nosotros. La Iglesia cuya dimensión visible tiene múltiples concreciones: los cristianos como testigos, y en particular los santos, la comunidad reunida, las presencias de la institución, la liturgia, las empresas apostólicas, la vida monástica y religiosa... De todas estas concreciones, podemos destacar la sacramentalidad de la Iglesia, que abarca además de los siete sacramentos, toda la cualidad visible de la comunidad de Jesús, las diversas facetas de su visibilidad, en cuanto que acercan la amistad de Dios a las personas y a las comunidades humanas.

La sacramentalidad es de alguna manera la continuidad en el tiempo del Dios hecho carne, del Logos hecho imagen.

d) *Algunos hechos en la historia de la Iglesia concretan esta relación entre el ser y la misión de la Iglesia y las imágenes. Nombramos unos pocos:*

Desde muy pronto, la Iglesia explicó la fe a partir de los sacramentos. Empezando por el kerigma, y siguiendo por la historia de la Salvación, los seguidores de Jesús pronto iniciaron a los interesados en los misterios del agua, del pan y del vino, de la comida y de las unciones, del fuego y de los cirios.

Las *catequesis mistagógicas* fueron un medio utilizado por los Padres para facilitar la comprensión del Misterio del amor de Dios en la historia. En los signos sacramentales encontraron el punto de partida y el

lenguaje para expresar y profundizar la fe. Con frecuencia el itinerario se hizo: desde el signo al mensaje, de la imagen a la cosa.

La historia fue *ilustrándose* desde el principio y paulatinamente: “lo que habíamos oído, visto y tocado con nuestras manos”. La primera imagen parece haber sido la cruz, en la que poco a poco se fue dibujando la figura del crucificado. Así como también el buen Pastor, el pez –que juega con la palabra griega que lo designa, como acróstico del “Jesús, hijo de Dios salvador”–.

Poco a poco, también, esas representaciones gráficas, que muchas veces partían de *graffitis*,<sup>3</sup> fueron haciéndose *arte*. Existe un *arte paleocristiano*, que comienza en el siglo primero. Sin solución de continuidad la historia de la Iglesia se expresa también en la historia del arte.

Hay una diversidad de hechos dignos de mención, que aquí sólo apuntamos, aunque cada uno de ellos puede enriquecer el tema: la discusión en Oriente (730-780 y 814-845) sobre el valor y la legitimidad de las imágenes sagradas, que involucró también a Occidente. Las catedrales y monasterios, en cuyos pórticos, puertas, columnas, frisos y claustros, se refleja toda la historia de la salvación, así como los datos de la moral cristiana, de los sacramentos y del seguimiento de Jesús. Estos documentos de piedra fueron con frecuencia los libros de la catequesis medieval. Las ediciones de la Biblia que a partir de la invención de la imprenta se ilustran, ejercieron un rol notable. En América Latina, el mensaje se expresó también con esos medios: en las imágenes de las iglesias, en las figuras de los libros, en especial de la Biblia, en la escultura y bajorrelieves.

## 2.2. La Encarnación

Es sin duda el hecho clave que condiciona para siempre el lenguaje religioso y teológico cristiano. Volvamos a citar: ante el reclamo de Tomás Jesús dice: “Si ustedes me conocen conocerán también a mi Padre”, y enseguida “se corrige” agregando: “Ya desde ahora lo conocen y lo han visto” (Jn 14,7). Pero hay más: ahí mismo tercia Felipe, otro de estos apóstoles a ratos tan despistados, a ratos tan agudos: “Señor, muéstranos

3. Es emocionante verlo en las ruinas del segundo nivel de la Iglesia de San Sebastián, en Roma: son tres templos superpuestos, el inferior, un templo pagano; así como en las catacumbas y en las ruinas de Herculano.

al Padre y eso nos basta”. Y la respuesta de Jesús, que tiene algo de reproche y un poco de la satisfacción del maestro y amigo a quien le tocan el gran tema de su vida: “Felipe, hace tanto tiempo que estoy con ustedes, ¿y todavía no me conocen? El que me ha visto ha visto al Padre” (vv 8-9).

La trascendencia de Dios se ha hecho ahora inmanente, y lo ha hecho en la forma de la carne, tomando cuerpo, haciéndose sensiblemente perceptible en la figura humana. La controversia iconoclasta no fue una controversia sobre la validez o no del arte cristiano, sino una controversia profundamente teológica, que hace pie en el misterio de la encarnación:

“El dilema, planteado por los iconoclastas, iba mucho más allá de la oportunidad de un arte cristiano: ponía en tela de juicio toda la visión cristiana de la realidad de la Encarnación, de las relaciones entre Dios y el mundo, la gracia y la naturaleza, en una palabra, la especificidad de la Nueva Alianza que Dios pactó con los hombres en Jesucristo. Los defensores de las imágenes lo han visto muy claramente: según una expresión del Patriarca de Constantinopla San Germán, ilustre víctima de la herejía iconoclasta, era “toda la economía divina según la carne lo que se cuestionaba. Porque ver representado el rostro humano del Hijo de Dios, imagen del Dios invisible (Col 1,15), es ver al Verbo hecho carne (cf. Jn 1,14)...

... La iconografía de Cristo abraza, pues, toda la fe en la realidad de la Encarnación y su inagotable significación para la Iglesia y para el mundo. Si la Iglesia la practica, es porque está convencida de que el Dios revelado en Jesucristo ha rescatado y santificado la carne y todo el mundo sensible, es decir, el hombre con sus cinco sentidos, para permitirle «ser renovado sin cesar según la imagen de su creador» Col 3,10”.<sup>4</sup>

El mismo martirio de San Germán habla de la consistencia teológica del valor de la imagen, de las imágenes. Porque no se muere por un ícono sino por la realidad que ese ícono hace presente: Aquel que ha querido hacerse Carne, imagen, sacramento, y justamente para dar testimonio de que esto ha sucedido totalmente en serio, de que “la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1,14). Por esto nos dice Rahner:

“Si debiera escribirse una teología de la realidad simbólica, la *crístología*, como doctrina de la Encarnación del Logos, tendría que constituir, evidentemente, el capítulo central. Y dicho capítulo no tendría que ser casi nada más que una exégesis de lo que refiere Juan en su evangelio (14,9): «Quien me ve a mí ve al Padre». Aquí no necesitamos exponer detenidamente que el Logos es imagen, fiel trasunto, representación, presencia –y por cierto llena con toda la plenitud de la divinidad–.

4. JUAN PABLO II, *Duodecimum saeculum*, Carta apostólica al cumplirse el XII centenario del II Concilio de Nicea, 4 diciembre 1987, n. 9. www.vatican.va. En adelante citamos DS.

Pero siendo esto así, se entiende también la proposición de que el Logos hecho hombre es el símbolo absoluto de Dios en el mundo, lleno desde luego en plenitud insuperable del simbolizado. Es decir: no sólo la presencia y revelación en el mundo de lo que Dios es en sí, sino también el ser-ahí, la existencia expresiva de lo que –o mejor: de quien– Dios en libre gracia quiso ser para el mundo”.<sup>5</sup>

Jesús es imagen y símbolo de Dios no en un sentido extrínseco o arbitrario, sino real:

“Pues si la humanidad asumida es considerada sólo como la realidad que nosotros ya conocemos a partir de nosotros mismos y que sólo en un sentido muy general es «imagen y semejanza» de Dios, si sólo dejamos que tal humanidad subsista en un sentido estático-óntico, es decir: «sustentada» y «asumida» por el Logos, dicha humanidad posee entonces, respecto al Logos, la función de una señal, de una librea, pero no plena y verdaderamente la función del símbolo cuyo sentido hemos desarrollado hasta ahora... La humanidad de Cristo no puede ser concebida como librea y disfraz de Dios, sólo como señal de la que él se sirve, como si sólo lo manifestado por esa señal dijera algo sobre el Logos... La humanidad de Cristo es, por el contrario, la automanifestación del Logos mismo. De modo que cuando Dios, expresándose, se aliena a sí mismo, aparece justamente eso que nosotros llamamos la humanidad del Logos... El Logos, como Hijo del Padre, es en su *humanidad* como tal, en toda verdad, el símbolo revelador –por ser el símbolo que hace presente lo revelado mismo– en el que el Padre se dice al mundo en ese Hijo”.<sup>6</sup>

En este sentido, el símbolo así entendido, la humanidad de Cristo respecto al Logos “su símbolo real en el sentido más eminente y no sólo lo en sí ajeno a él y a su realidad, asumido sólo desde fuera, como un instrumento” (304), tiene repercusiones directas sobre la fe cristiana, sobre la vida eclesial, sobre la teología, sobre toda la existencia humanas. La antropología queda tocada por Dios mismo y por su voluntad de autocomunicarse a los seres humanos a través de la misma humanidad. Para todo esto tenemos que atender a la imagen y a la belleza, ya que Dios ha querido hacerse y mostrarse a través y en “el más bello de los hijos de los hombres” (Sal 45,3).

Podemos desde aquí, desde el misterio de la Encarnación, avanzar en el significado de la *imagen* y/o del *símbolo* para el lenguaje de la fe: aquí el símbolo no tiene solamente la función de expresar, como es la función más común de los símbolos humanos. Sino también la función de

5. K. RAHNER, SI, “Para una teología del símbolo”, en *Escritos de teología*, IV, Madrid, Taurus, 1969, 302-303.

6. *Ibidem*, 303-305.

*hacer presente*. Esta capacidad de re-presentar, de presenciar, de traer al aquí y ahora lo expresado, llega en el misterio de la Encarnación al límite máximo. Y esta capacidad no se reduce a la persona de Jesús, sino que desde Él avanza a la realidad del ser humano y del mundo.<sup>7</sup>

### 2.3. La Trinidad

Jesús de Nazareth es símbolo, sacramento que podemos ver y tocar: sacramento visual, carne y sangre. Pero la teología del símbolo tiene una raíz más profunda aún ya que comienza en el seno de la Trinidad, en el Misterio original y originante de todos los misterios. Porque cuando Jesús comparte la vida con María y José en los largos años de Nazareth, cuando no se basta a sí mismo y llama discípulos y amigos al mismo tiempo que comienza su vida pública, está desarrollando y representando en la historia lo que el Logos es desde la eternidad, junto con el Padre y el Espíritu Santo: misterio de expresión y de comunicación, misterio de comunión y comunidad que se realiza eternamente en base a expresarse y comunicarse el amor:

“El Logos –en tanto realidad de la vida inmanente de Dios– es engendrado por el Padre *como imagen y expresión* del Padre. Y este proceso está necesariamente dado con el divino auto-conocerse... El Padre es él mismo *constituyendo* ante sí la imagen de su misma esencia en tanto el otro que él y *poseyéndose* de este modo a sí mismo. Ahora bien, esto significa: el Logos es el «símbolo» del Padre. Justamente en el sentido que hemos dado a la palabra: el símbolo intrínseco, y sin embargo, distinto del simbolizado”.<sup>8</sup>

Antes veíamos: “Quien me ha visto ha visto al Padre”. Y más adelante dirá Jesús: “los llamo amigos, porque les he dado a conocer todo lo que oí de mi Padre” (Jn 15,15). Jesús revela el misterio de la vida íntima de Dios en términos de expresión y de comunicación. Como dirá aún un poco después: “Cuando venga el Espíritu de la Verdad, él los introducirá en toda la verdad, porque no hablará por sí mismo sino que dirá lo que ha oído” (16,13), donde vemos que también el Tercero, el Espíritu, participa y se constituye en un oírse mutuamente, en un escuchar y comunicar.

7. Cosa que no vamos a desarrollar en este momento, sino hasta cierto punto en lo que sigue del artículo. Se puede ver la continuación del texto citado de Rahner.

8. *Ibidem*, 301.

#### 2.4. *La índole sacramental de la Nueva Alianza*

Toda la realidad cristiana está marcada por el Misterio de Salvación. Y esa marca, esa contextura de toda nuestra fe es lo que llamamos la sacramentalidad.

“Porque Cristo, el único mediador, instituyó y mantiene continuamente en la tierra a su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y caridad, como un todo visible, comunicando mediante ella la verdad y la gracia a todos. Mas la sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino” (LG 8).

Después de la ascensión, el Misterio sigue llegándonos a través de la carne. Esta realidad, que no deja de escandalizarnos continuamente, constituye la entraña de la fe cristiana, constituye también lo que la Iglesia católica sigue tratando de vivir y mostrar. Lo hace en un equilibrio inestable y muchas veces doloroso, y con fracasos tanto como aciertos, tironeada por el acento espiritualizante de las iglesias reformadas o el espiritualismo de las religiones orientales, o por el secularismo de un lado, y por los esquemas de cristiandad antiguos y modernos, o por excesos sacralizantes de iglesias cristianas orientales, por otro: tironeos vivos también entre nosotros, en la misma Iglesia de Jesús que se presenta como católica.

Esta Iglesia ha tenido desde el siglo XIX intentos muy valiosos por rescatar y revitalizar la sacramentalidad del don de Dios en la historia y de nuestras respuestas a ese don. Tenemos que nombrar aquí en primer lugar al movimiento litúrgico, una de las fuerzas que dio origen al Vaticano II y que pudo florecer en él. También la teología estuvo ahí. Lo que llamamos la *Nueva Teología* –nombremos como representantes eximios a Henri de Lubac SI, Yves Marie Congar OP, Marie Dominique Chenu OP, junto a otros– y grandes figuras como Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar. Pero Balthasar merece un lugar especial. En él apuntan ya rasgos posmodernos. Él es quien, recogiendo sin duda investigaciones anteriores –Goethe, la fenomenología, la psicología de la forma– pone en el centro de sus intuiciones y de increíble capacidad especulativa, estas dos cuestiones que centran nuestra pequeña reflexión: el valor teológico de las formas, de la figura, el lugar del trascendental *belleza* en el acceso al pensamiento teológico y en el hacer pastoral.

“En este contexto, la irrupción del movimiento litúrgico significa la vuelta al primado del símbolo: es al interior de la evocación y de la representación, de la alabanza de Dios y de la celebración de sus grandes hechos por la comunidad, que se produce la purificación individual y se perfecciona el conocimiento de la salvación. Por otro lado, esta vuelta implica también un acercamiento al Libro bíblico... Si el sentido de los sacramentos vuelve a estar en un primer plano, vuelve también el lenguaje en el que se expresa preferentemente ese sentido, es decir, el lenguaje de la Biblia, si es cierto que la catequesis mistagógica relea la Escritura para comprender las dimensiones de la liturgia y viceversa. En fin, el simbolismo cristiano presenta este rasgo particular de que se inscribe en el tiempo: las correspondencias simbólicas no existen solamente al nivel de la forma o de la figura; se desarrollan sobre una trama de la que los acontecimientos son signo, anuncio y memoria los unos de los otros, con el centro no sólo del ser sino también del tiempo, en el memorial de Jesús de Nazareth”.<sup>9</sup>

### 3. El drama de nuestro tiempo y algunas buenas noticias

Volvamos a mirar la realidad actual. Vivimos un cambio de época, en el que la cultura y las culturas sufren transformaciones, algunas aceleradas y otras de plazos largos, que no sabemos bien dónde nos van llevando, o cómo podemos llegar a influir en ellas para que opten por “la gloria de Dios que es la vida de los seres humanos”.

En 1975 Pablo VI nos entrega *Evangelii Nuntiandi*, un documento que, de alguna manera, “corregía”, si no los documentos del Vaticano II, sí lo que la Iglesia vivía aplicando el Concilio. El llamado del Papa supuso un plantear el problema, poner las cartas sobre la mesa, encarar el tema de la evangelización más abiertamente. Ahí mismo la Iglesia, después de haberse declarado en las palabras dichas y escritas solidaria con los gozos, las esperanzas y las angustias de personas y pueblos, después de haberse jugado también en los hechos como comprometida con todos, pero especialmente con los pobres y los que sufren, ahora dice que su dicha es evangelizar y que “el divorcio entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo” (EN 20).

Así era en 1975 y así sigue siendo muchos años después. Han sido muchas las reflexiones, muchos los esfuerzos y la entrega evangelizadora

9. G. LAFONT, “Histoire théologique de l’Église catholique”, en *Itinéraire et formes de la théologie*, Paris, Du Cerf, 1994, 351.

misionera, muchos los tanteos, pero evangelio y cultura siguen, muchas veces, yendo por lados, si no opuestos, por lo menos paralelos, diferentes.<sup>10</sup>

En nuestro continente el documento de Pablo VI encontró una recepción más ágil y explícita que en otros lugares. La religiosidad popular y el dinamismo de una Iglesia que había acogido el Concilio con tanta lucidez y generosidad en Medellín, ayudaron a ello. Y en la Conferencia General del CELAM celebrada en Puebla en 1979, con un Juan Pablo II estrenándose, siguió el tema, lo que es patente en sus documentos finales, y en especial en los capítulos introductorios y en de la Evangelización de la Cultura.

Pero el mundo sigue cambiando. La cultura en nuestro mundo es exponente de la globalización, a la vez que resurgen nacionalismos, xenofobias, migraciones y desplazamientos de grandes poblaciones, por guerras, pobreza, falta de agua o de alimentos.

Para nuestro tema, el cambio empieza con el siglo XX, que es el siglo de la explosión de la imagen en la cultura occidental y mundial. Y que se ve potenciada por los medios técnicos de información, que hacen posible la comunicación a nivel global. Desde la imprenta, como decíamos, pero mucho más cuando la información y la comunicación se desprende de la necesidad del papel, y se hace tele-comunicación y cibernética: “Con la revolución informática entramos en la civilización de la imagen, que no sólo entrega una información mayoritariamente icónica, sino que nos hace comprender la importancia de esa información”.<sup>11</sup>

Esta novedad está en proceso, estamos en los comienzos de un cambio gigantesco, y es probable que su derrotero esté en gran parte marcado por las fuerzas y las debilidades de la imagen como cultura, como civilización. Los medios técnicos siguen avanzando mientras se descubren o se inventan otros nuevos. Si hay algo que actúa como hilo unificador de la modernidad tardía –o “época contemporánea”– con la posmodernidad y lo que está viniendo, es la imagen y su globalización. De hecho es impensable la globalización no sólo sin la comunicación, sino de manera particular, sin la comunicación por la imagen.<sup>12</sup>

10. En América Latina esto es más evidente en la cultura del arte, donde el marxismo gramsciano tuvo la inteligencia de apuntar a la cultura como fuerza transformadora de la realidad. Tantos y tantos de nuestros artistas, que tienen sin duda inspiraciones evangélicas, se declaran anticlericales por lo menos.

11. M. ROJAS MIX, *El imaginario, Civilización y cultura del siglo XXI*, Buenos Aires, Prometeo, 2006.

12. Podemos ver los mismos íconos de ropa y bebida en la selva de Camerún, en las montañas de India, en el monte santiaguense, tanto como en Tokio, Nueva York o Buenos Aires.

Con lo cual la nueva época se conecta de manera sorprendente con el significado del cristianismo y con la misión de la Iglesia, cuyo gozo es evangelizar, comunicar. Para bien o para mal. Que sea más o menos para bien o para mal dependerá también de cómo entendamos e implementemos la nueva evangelización.

Algunos signos, sin embargo, nos ofrece lo que llamamos la *sensibilidad posmoderna*, signos que tenemos que percibir y tener en cuenta en nuestra reflexión, y que parecen relacionarse *amistosamente* con los paradigmas de la belleza y de la imagen: los estilos posmodernos: dan más importancia relativa a la sensibilidad que a la razón; abren un espacio mayor a la interioridad que a la acción; se ocupan con más facilidad de la contemplación o de los espectáculos que del compromiso; sienten de manera nueva a la naturaleza, y perciben mejor los problemas del medio ambiente y de los recursos naturales; perciben más fácilmente el valor de la solidaridad humana; y desde luego que se mueve y conmueve más fácilmente ante las imágenes –visuales, auditivas, gustativas, olfativas y táctiles– que ante los conceptos. Aunque en las ciencias, también las humanas, se llega a niveles muy altos de especialización y abstracción.

Dejando para momentos más oportunos comprobar estas intuiciones, vamos a seguir adelante con este discurso. La posmodernidad abre nuevas posibilidades al pensar y al transmitir la fe. Aunque a la vez nos presente dificultades concretas.

#### 4. La *belleza* y la *imagen* en el pensamiento religioso católico

Pensar, celebrar, expresar y comunicar la fe desde la belleza y con la belleza; pensar, celebrar, expresar y comunicar la fe desde la imagen y con la imagen: son propuestas que arraigan en la tradición de la Iglesia, pero hoy suponen a la vez una novedad: porque los tiempos son nuevos, por ese divorcio de evangelio y cultura, por el crecimiento en las técnicas de la comunicación y la imagen, y porque suponen mediaciones y recursos que han sido demasiado olvidados o menos apreciados en la Iglesia.

Volvemos a Balthasar, que más arriba nos dio motivos de “cultura teológica” para privilegiar hoy estos caminos. Más adelante en la misma obra nos da los motivos pastorales a partir de un juicio sobre nuestra cultura secular:

“En un mundo sin belleza, en un mundo que quizás no está privado de ella pero que ya no es capaz de verla, de contar con ella, el bien ha perdido asimismo su fuerza atractiva, la evidencia de su deber-ser realizado; el hombre se queda perplejo ante él y se pregunta por qué ha de hacer el bien y no el mal. Al fin y al cabo es otra posibilidad, e incluso más excitante; ¿por qué no sondear las profundidades satánicas? En un mundo que ya no se cree capaz de afirmar la belleza, también los argumentos demostrativos de la verdad han perdido su contundencia, su fuerza de conclusión lógica. Los silogismos funcionan como es debido, al ritmo prefijado, a la manera de las rotativas o de las calculadoras electrónicas que escupen determinado número de resultados por minuto, pero el proceso que lleva a concluir es un mecanismo que a nadie interesa, y la conclusión misma ni siquiera concluye nada”.<sup>13</sup>

Es cierto que la belleza y la imagen son distinguibles: hay conceptos bellos, y hay imágenes feas; pero también hay que afirmar que nunca se podrán separar del todo. Podemos decir bellamente la verdad con las palabras, pero la belleza de la verdad termina de convencer realmente cuando es mostrada, no sólo dicha. Y podemos hacer bellamente el bien, y decirlo, pero en ese hacer ya lo estamos mostrando icónicamente. Porque el *ser* en el que creemos, y que también somos, es consistente y real. Y su principio es también personal. La mejor y más diáfana muestra de esto han sido siempre los testigos y los santos: desde Jesús, desde María y la primera comunidad –“miren cómo se aman”– hasta la Madre Teresa, Juan XXIII, Juan Pablo II, y tantos otros testigos contemporáneos, cuya belleza se ha hecho más transparente porque han sido capaces de atravesar la noche, el desierto, la cruz.

Pero vamos presentar algunos lugares teológico-espirituales que favorecen este estilo teológico:

**4.1. La humanidad de Cristo** ha sido una avenida principal en el desarrollo, la vivencia y la reflexión de la teología y la espiritualidad. Mucho nos enseñaron los Padres de esto, pero nos fijamos ahora en San Bernardo (1091-1153), que fundó en ella su oración, y la predicó a sus monjes y a la cristiandad. A pesar de que, siendo uno de los gestores de la reforma cisterciense, y su desarrollador, reacciona contra el exceso de las imágenes y los ornamentos sagrados, al mismo tiempo que centra su mirada teológica en la humanidad del Señor. Más adelante, aunque en un contexto diferente, Francisco de Asís (1181-1227) se estremece ante el Señor crucificado, lo muestra a sus compañeros y al pueblo, como el lugar teológico desde el que todo puede cambiar en la vida humana. Francisco

13. BALTHASAR, *Gloria*, 23.

es también el difusor, si no el creador, de los “pesebres”, la representación plástica, actuada o tallada, del Nacimiento.

Recogiendo la tradición que trae la piedad popular del tiempo, otro fundador de una enorme corriente espiritual, Ignacio de Loyola (1491-1556) partiendo de su experiencia personal propone la contemplación de la humanidad de Jesús como fuente de transformación de la persona. Este tipo de oración se extiende en un concepto humanista y humanizante de la fe cristiana. Menor que él, aunque su contemporánea, Teresa de Jesús (1515-1582), también funda su fuerte transformación personal y su calidad de refundadora del Carmelo en la contemplación de la humanidad de Cristo. Una de las más grandes maestras de espiritualidad, y pedagoga de la vida mística, comienza siempre sus elevaciones más sublimes leyendo la Pasión, contemplando la Pasión. Meterse en la pasión de Cristo es inspiración para esas elevaciones, y también es cable a tierra para darles un fundamento de verdad y para conectar con la realidad a través de su fuerte sentido común.

Si damos el salto hasta nuestro tiempo, también la *Gaudium et Spes*, que pone el fundamento de la dignidad humana en “el Hijo de Dios que con su encarnación se ha unido a todo hombre”, da consistencia a la afirmación deteniendo la mirada en quien “trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre” (GS 22). Este mirar la humanidad de Jesús es fuente principal de las teologías de la liberación, que han arrancado y siguen arrancando respuestas generosas –así como lúcidas reflexiones teóricas– en el compromiso por los pobres, por la justicia, por la promoción de la dignidad de mujeres y varones.

**4.2. La contemplación** es otro de los hechos cristianos, de larga tradición, que se basa en la belleza y la imagen. El término tiene muchos sentidos tanto en la vida común como técnicamente. No lo tomamos ahora como opuesto a la acción, ni como sinónimo de teoría, sino como la mirada de una realidad sagrada en cuanto se detiene en ella. Es más bien una actitud que un no hacer nada. No lo referimos tampoco aquí a la técnica mística que tiende a negar toda imagen o todo pensamiento. Podemos ejemplificarla con lo que el primer capítulo del Génesis relata de la actividad de Dios al terminar cada etapa de la creación: “y vio que era bueno” (vv. 10, 12, 18, 21, 26), o “vio que era muy bueno” (31) al mirar el conjunto de lo creado con el ser humano en el centro. Es evidente que para contemplar hay que tener algo para ver. Se contempla lo que se mi-

ra, lo que se ve, por eso el contemplar se refiere principalmente a las imágenes visuales. San Ignacio centra la oración de los Ejercicios Espirituales en la contemplación de la vida de Jesús principalmente, pero también en otras escenas que invita a imaginar según la materia de la oración. Una de las maneras de preparar la oración es lo que llama “la composición de lugar”, como manera de centrar la interioridad y en especial la imaginación. Y en las oraciones que llama explícitamente *contemplaciones* indica que no son un espectáculo, sino una manera de tomar parte en la escena “como si estuviera presente”, y así, “ver las personas, escuchar lo que dicen, mirar lo que hacen”. Ignacio no se reduce a la visión, sino que invita a percibir con todos los sentidos, y tiene un tipo especial de oración llamado *aplicación de sentidos* donde esto se ejercita (EE 121-125).

Nos hemos detenido un poco más en la experiencia de este santo, pero como vimos anteriormente, la contemplación ha sido siempre fuente de conocimiento de la fe, y de culto a Dios. Actualmente la Iglesia occidental está redescubriendo el valor de contemplación que tienen los íconos en Oriente.

**4.3. *Lex orandi, lex credendi*:** lo que oramos, y sobre todo lo que celebramos, son formas de la fe y fuentes de la teología, ha sido otro axioma tradicional en la vida de la Iglesia. Lo ha sido fundamentalmente refiriéndose a la liturgia, que es un hecho sacramental, un hecho cristiano en el que se unen la imagen con la palabra, los aspectos visibles y espirituales de la vida y de la realidad profunda de la Iglesia. Aquí la imagen, la actuación, el rito –que es por cierto un conjunto organizado de símbolos o imágenes– son lenguajes teológicos. La liturgia es re-presentación, en el doble sentido de la palabra: actuación de un hecho actual o pasado, y presencialización del mismo, o de alguna verdad de la fe. La liturgia es a la vez *decir, expresar, y hacer presente*.

**4.4.** Porque en la condición sacramental que tiene la vida de la Iglesia, *lenguaje y epifanía* van unidos. Todo lenguaje, pero de manera particular el lenguaje que *une la imagen a la palabra*, el lenguaje que *habla a través de la imagen*. Aquí podemos detenernos aunque sea muy brevemente en el sentido del arte sacro:

“El auténtico arte cristiano es aquel que, a través de la percepción sensible, permite intuir que el Señor está presente en su Iglesia, que los acontecimientos de la historia de la salvación dan sentido y orientación a nuestra vida, que la gloria que se nos ha prometido transforma ya nuestra existencia. El arte sacro debe tender a darnos una síntesis visual de todas las dimensiones de nuestra fe. El arte de la Iglesia

debe procurar hablar la «lengua» de la Encarnación y expresar, con los elementos de la materia, a Aquel que «se ha dignado habitar en la materia y llevar a cabo nuestra salvación a través de la materia» según la bella fórmula de S. Juan Damasceno” (DS 11)

El Papa indica que la imagen hace presente el misterio, con una cierta capacidad de hacer patente la condición escatológica de la fe, el “ya” aún más que el “todavía no”. Todo lenguaje tiene esa posibilidad de acercarnos la realidad nombrada; pero la imagen lo hace de manera especial, porque no *demuestra* sino que sencillamente *muestra*. Y en esa epifanía, la realidad sagrada aumenta su capacidad de transformar a quien contempla. En este sentido, se podría profundizar la relación de la contemplación con las virtudes teologales.

“El hecho cristiano fundamental es que Dios se ha ofrecido al mundo bajo la forma de su Hijo... La experiencia religiosa adquiere, por consiguiente, una nueva determinación en dos direcciones íntimamente conectadas. Por una parte, a la ordenación óptica del hombre a la forma de la revelación añade el Espíritu Santo la capacidad de percibir esta forma, el gusto por ella y la alegría en ella, la comprensión de la misma, la sensibilidad para con su verdad y autenticidad internas. Por otra parte, con capacidad puede y debe el hombre situarse conscientemente frente a la forma de la revelación y al misterio que constituye su contenido, familiarizarse con ellos y poner a toda su persona en sintonía con ellos. Ambas cosas van juntas y de su unidad... brota la «in-formación» de toda la persona, haciendo emerger de un modo auténtico la vertiente estética de la experiencia cristiana. Ante lo bello –mejor dicho, no ante ello, sino en ello– vibra el hombre todo. No se limita a «encontrarlo» y a aferrarse, se siente también aferrado y poseído”.<sup>14</sup>

Puesto que la revelación es también un hecho estético, la forma contemplada va in-formando a la persona, va dándole la forma de Cristo.

También es cierto que la percepción visual, y en general todas las percepciones sensibles permiten un acceso intuitivo a la realidad con mayor capacidad de síntesis. La imagen facilita la integración de las partes en el todo, facilita la relación de lo contemplado con el sentido.

**4.5. *Los fines de la teología*,** de esta manera, se amplían. La imagen y la belleza están más relacionadas con la gratuidad de la vida, con el sentido de la fiesta, con la primacía de la gracia, con la importancia del recibir la vida antes de darla. Llevan más fácilmente a la alabanza y a la alegría, aún dejando constancia que éstas se verifican y consolidan solamente en

14. BALTHASAR, *Gloria*, 223.

la cruz. La teología existe para comprender, para relacionar los misterios, para profundizar en sus significados, para asociarlos a la realidad personal y social... y también está para gozar del misterio de Dios. En la teología se nos da también la *fruitio* en el don de Dios y en nuestras posibilidades de respuesta:

“La mutua implicación, la correspondencia y la concordancia entre los misterios, exige la contemplación de la fe que, cuando adopta una forma conceptual técnico-racional, se convierte en *ratio theologica* que da testimonio de la armonía espiritual interna de los misterios, de su necesidad, supuesta la libertad de la revelación divina. En el alumbramiento de esta armonía interna de la verdad divina con sus formas de manifestación se basa la belleza de la teología, que ha arrebatado desde siempre a sus máximos representantes. Sin embargo, en esta visión y contemplación no podemos pasar por alto la analogía entre las diferentes formas de evidencia a que antes hacíamos alusión. Hay que evitar la impresión de que se trata simplemente de una belleza funcional, que consiste y resplandece tan sólo en las *relaciones* entre puntos de por sí misteriosos e invisibles. La forma central de evidencia, de la que depende todo lo demás, es la percepción de la forma objetiva de Dios en Jesucristo, que no es «creída» sino «vista» (por mucho que «creamos» en Jesucristo). En esta forma brilla la gloria objetiva de Dios, ella es el *kabod* definitivo, que ha sido llamado y enviado a cubrir con su sombra el tabernáculo de la creación entera. Todas las armonías de la investigación teológica irradian a partir de esta gloria y, en la medida en que tienen un fundamento objetivo y científico, dan testimonio de ella”.<sup>15</sup>

Es cierto que el gozo es don del Espíritu Santo. Es cierto también, que como decíamos, la *fruitio* se nos da; quizás entonces podemos considerar que el disfrute no es tanto o no es sólo finalidad primera de la teología, sino consecuencia de ella, o verificación de la misma, porque no se puede percibir la belleza sin gozar; o como dice Balthasar, “ser arrebatados” por la gloria de Dios, que es el esplendor de su ser, su belleza:

“La predicación cristiana ha olvidado que Eros y religión estuvieron una vez íntimamente unidos, y que Gracia no significa otra cosa que infinita fuerza de atracción, encanto divino, prestancia... De tal manera que podemos decir que lo amable, lo atrayente, lo bello corporal tiene que ver con la gracia en su misteriosa profundidad”.<sup>16</sup>

15. *Ibidem*, 185.

16. QUINZÁ LLEÓ, XAVIER, “Otros lenguajes para evangelizar”, *Testimonio* 215 (2006) 36-41, 41.

Esto se relaciona con las funciones de la imagen como hecho religioso, que podríamos sintetizar en estas cuatro:

Una función didáctica, que la Iglesia ha usado en diversas épocas de su historia como “la Biblia de los pobres”, “pues las imágenes de las iglesias son útiles para que los iletrados, mirándolas, puedan leer al menos en las paredes lo que no son capaces de leer en los libros”.<sup>17</sup> Pero las imágenes nos enseñan a todos a quienes se nos da la gracia de percibir las con fe, sea cual sea nuestra cultura profana o religiosa. El artista es quien descubre y transmite sentidos nuevos del misterio de Jesús.

Es cierto también que los distintos caracteres o temperamentos tienen inclinaciones y facilidad para desarrollar diversas capacidades ya sea en cuanto a la facilidad para percibir el sentido de las imágenes, ya sea en el tipo de imagen –visual, auditiva, etc.– a la que es más sensible.

Las imágenes también evocan, recuerdan, re-presentan lo que está detrás de ellas: “una representación del misterio puede ser usada, en la lógica del signo, como evocación sensible del misterio”.<sup>18</sup> Son un memorial, y en la Eucaristía la condición de *memorial* de la imagen alcanza su consistencia ontológica máxima, haciendo real y verdaderamente presente lo simbolizado, de manera que el símbolo ya se ha convertido realmente en lo simbolizado sin perder su calidad de símbolo.

Una tercera función de las imágenes es llevar a la alabanza y a la oración, algo especialmente significativo en los iconos de la Iglesia de Oriente. Pero también entre nosotros, la piedad popular y no popular se nutre de crucifijos y de imágenes de María y de los santos, del Corazón de Jesús y del rosario, que como objeto no existe sólo en cuanto “calculadora”, sino mucho más aún como imagen táctil de la compañía, de la entrega, de la devoción y también de la seguridad que da la fe.

Estas funciones pueden ser sintetizadas por la *función primera* de símbolos e imágenes que entra en el campo de los *medios de comunicación*. Ellos son un lenguaje más, un lenguaje particular. En el que hay un emisor y un receptor, que se unen a través del signo, del medio. Hay una inmensa bibliografía actual sobre el tema de la comunicación. Hay buenos y malos emisores, emisores que saben decir, y otros que oscurecen el contenido del mensaje. Hay receptores que captan más fácilmente unas

17. SAN GREGORIO MAGNO, carta al obispo Sereno de Marsella, citado en DS 8.

18. JUAN PABLO II, *Carta del Papa a los artistas*, 4 de abril 1999, n. 7, en [www.vatican.va](http://www.vatican.va). En adelante citamos CA.

señales que otras, unos medios que otros. Y en fin, los medios pueden transparentar el mensaje o no, ser inteligibles para el receptor o no. No hay ninguna duda de que la estética del mensaje incide directamente en su eficacia. Lo bello que se comunica bellamente llega más rápido y más profundamente al receptor. Cuando el emisor está aliado con la belleza es mucho más verdadero, también, y comunica más fácilmente el bien. La belleza conmueve y mueve el corazón.

## 5. Espacios y tareas

**5.1.** Las imágenes, los símbolos son medios, son puentes. No son un fin en sí mismos, sino mediaciones que transportan algo a alguien. Como sabemos, la controversia de las imágenes en Oriente en el siglo VIII, así como en otros muchos momentos de la historia, tenía su origen en el temor de que se les diera un culto que sólo Dios merece. Los iconos tienen este deber y esta función de *transportar*, de llevar a la realidad significada. Siempre está este peligro y siempre hay que tener este cuidado de no absolutizar la imagen, de respetarla como puente y vehículo.

**5.2.** De ahí la importancia de una pedagogía y un discernimiento en el uso de las imágenes –como por otro lado, en todos los lenguajes–. En esta nuestra civilización de la imagen esta tarea se presenta como particularmente necesaria y urgente. Las imágenes también pueden ser devastadoras en cuanto despersonalizantes, deshumanizantes. Sabemos que, como todo medio, puede ser usado para el bien o para el mal, para la verdad o para la mentira.

“El redescubrimiento de la imagen cristiana ayudará también a tomar conciencia de la urgencia de reaccionar contra los efectos despersonalizadores y a veces degradantes de esas múltiples imágenes que, a través de la publicidad y de los medios de comunicación social, condicionan nuestra vida. La imagen cristiana pone sobre nosotros la mirada del Autor invisible, y nos da acceso a la realidad del mundo espiritual y escatológico” (DS 11).

La pedagogía de la imagen y el símbolo tiene que ocuparse de otras muchas cosas. La belleza y la fealdad, las diferentes estéticas nos condicionan y es importante tomar conciencia de cómo nos condicionan. Muchas veces el arte sacro, o la imaginería popular, representados abundantemente en los siglos XIX y XX, resultan de un gusto más que cuestionable, y producen más rechazo que atracción.

En la representación gráfica o plástica de las realidades hay dos extremos, que predominan según las épocas y las culturas. Hay íconos que llamamos figurativos o realistas, es decir, que intentan reflejar exactamente la realidad, y en este sentido representan más la inmanencia de lo sagrado: podemos llamar a esos íconos “imágenes”. En el otro extremo, los “signos” se relacionan con lo representado de manera menos explícita, más austera, estilizadamente. Se distinguen también por la sencillez, son “simples” como por ejemplo a nivel de las cosas, el agua, el pan, el vino; o a nivel plástico, la cruz. El signo “lejos de desvirtuar o debilitar la fuerza de un misterio, intensifica su sentido místico”.<sup>19</sup>

Otro elemento a tener en cuenta en la pedagogía y el discernimiento del mundo de las imágenes y de la belleza, está dada por el condicionante primero de toda mirada cristiana, que es la fe. Hablamos de “otra mediación” y de “otro lenguaje” para la fe, para la reflexión de la fe que es la teología. La fe nos dice, por ejemplo, que “Cristo es la visibilidad de Dios y el hermano es la visibilidad de Cristo”,<sup>20</sup> donde se relaciona “la fe” con el “ver”, donde se evoca el tema teológico de *la imagen*, y donde se reconoce a toda la realidad, pero sobre todo a la realidad humana, una condición sacramental. La frase es explicitación de lo contenido en la teatral escena escatológica del capítulo 25 de San Mateo (vv 31-45).

La fe nos muestra que la máxima imagen de la belleza cristiana está representada en el Corazón traspasado del Crucificado. La revelación nos dice que el ser humano recupera su belleza en la entrega hasta la muerte de Dios, ya que lo que nos ha reparado son sus heridas, su amor extremo, el don al Padre por nosotros. La mirada cristiana traspasa los límites de la empedecida belleza natural para encontrar el parámetro absoluto de toda belleza en ese corazón abierto del cual surge la vida, la resurrección para siempre.<sup>21</sup>

**5.3.** La liturgia es otro espacio teológico que se nos presenta como oportunidad y como tarea:

“¿No habría que llegar a que la liturgia cristiana se pudiera ofrecer como una respuesta a la inmensa sed de símbolos que caracteriza nuestro tiempo, como una alternativa no polémica a las liturgias a-cristianas que buscan, a veces desesperada-

19. J. PLAZAOLA ARTOLA, *Arte Sacro Actual*, Madrid, BAC, 2006, 375.

20. BALTHASAR, *Gloria*, 218.

21. Cf. lo que sigue del citado texto de Rahner, y la encíclica de BENEDICTO XVI *Deus caritas est*.

mente, abrirse un camino hacia lo sagrado? La liturgia, ¿no podría ser el testimonio de las comunidades cristianas que buscan siempre más la expresión justa de un mundo de santidad recibido de lo alto y plenamente humano, a la vez separado, en su espacio-tiempo y sus formas, de la cotidianeidad, y profundamente religado a ella, permitiendo a los hombres desarrollarse en verdad, porque habrán recibido el Sentido? Tenemos quizás allí uno de los criterios de la vitalidad efectiva del movimiento litúrgico: que no sólo las celebraciones que promete sean expresivas y constructivas de las comunidades cristianas en su actividad de alabanza y de intercesión, sino que también aparezcan como espacios humanos de lo verdaderamente sagrado”.<sup>22</sup>

La liturgia es una realidad compleja que pertenece al campo de la comunicación. Es *servicio de Dios* hecho por los hombres para decir cosas, para celebrar. Por eso tiene un contenido fuerte de gratuidad, incluso de juego, de fiesta. La liturgia es toda ella lenguaje, y un lenguaje en el que la belleza de las formas se hace elocuencia de la verdad de Dios y de su amor, así como transparencia de la mejor voluntad de los hombres y de su deseo de perdón y de bien.<sup>23</sup>

La reforma litúrgica promovida por el Vaticano II la acercó al pueblo de Dios, sobre todo en la capacidad de ser vivida como celebración de la comunidad, en la que todos son participantes y no espectadores pasivos. Pero tenemos la impresión de que la reforma tiene que transformarse ahora en renovación, para convertirse en un lenguaje que exprese la alabanza a Dios y la acción de gracias de todo el pueblo por el don de su amor, hoy y aquí. El lenguaje litúrgico tiene que ser expresivo y sobrio a la vez, tiene que *hablar* con las formas, los símbolos, los colores, la música, la palabra, los vestidos y los gestos, la luz y la oscuridad, las cosas elementales de la vida humana –agua, cirios, pan, vino, mesa y óleo/cremas–. Pero tiene sus propios códigos que no son válidos ni sólo por la austeridad ni sólo por la abundancia de signos y símbolos. Además, la liturgia tiene el riesgo del ritualismo y el riesgo del rubricismo. Es un amplio tema que pide una reflexión teológica y pastoral apropiada.<sup>24</sup>

5.4. Desde luego que el inmenso campo de la *evangelización*, que es también un hecho comunicacional, pide abrir un espacio mayor a la belleza y a la imagen. No podemos extendernos aquí en esto que se relaciona, por otro lado, con todo lo dicho hasta aquí. La finalidad de la evan-

22. LAFONT, “Histoire théologique de l’Église catholique”, 353.

23. Cf. R. GUARDINI, *El espíritu de la liturgia*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 1999, cap. V, “La liturgia como juego”, así como el cap. VII, “Primacía del logos sobre el ethos.”

24. Cf. O. SANTAGADA, “De una cultura ritual a una cultura secular”, *Teología* 88 (2005) 591-600.

gelización es transmitir a las personas el Sentido por excelencia para cualquier vida humana. Siempre, pero especialmente en este mundo tan complejo por un lado, con un bombardeo de estímulos que recibimos por otro, tan huérfano de trascendencia y tan desordenado o desarmonizado en muchos de sus aspectos, el lenguaje de las imágenes bellas ayuda a integrar esa enorme diversidad en un Sentido absoluto:

“En los espacios expresivos que el ser humano se abre a sí mismo es donde él se sitúa en el mundo de los significados de las cosas. De este modo puede dar sentido al mundo y a él mismo, entre todo lo que le rodea. Lleno de su ser, que a la vez llena el mundo, el hombre y la mujer expresan su misterio mediante los símbolos creadores. Pero para organizar el mundo de los significados, para orientarse y descifrarlo adecuadamente, no necesita el ser humano de un espacio y un tiempo homogéneos, en el que él sea el centro, como dueño absoluto del sentido. Le basta con los símbolos. Le basta con las imágenes que puede contemplar, los sonidos que puede escuchar y los signos que puede intercambiar con sus semejantes, desde el lugar en que se halle en cada instante... Jesús nos invita a ser captados por un sentimiento de vida que resume y encierra todas las imágenes de un Dios Amor. Así embriagados por él, salimos de nosotros mismos y somos captados por un misterio insondable. No en vano en el cristianismo primitivo se representó a Cristo bajo el símbolo de un cantor: Orfeo”.<sup>25</sup>

Dentro de este vasto campo de la evangelización comprendemos la espiritualidad, de la que algo dijimos más arriba.

5.5. Y está por último, como estuvo al principio, la teología, que se nos presenta como espacio y como tarea. Apuntamos algunos aspectos:

El concepto de *imagen* lo formula la misma Escritura, y luego la tradición de la Iglesia: al principio tenemos al hombre como *imagen de Dios*; al llegar la plenitud de los tiempos, se nos da Jesús, que es “imagen de Dios invisible” (Col 1,15); por lo cual la “imagen” adquiere también una dimensión trinitaria, ya que el Invisible se nos da ahora en imagen; y siendo él únicamente el Hijo, en él vemos también al Padre: “quien me ve ve también al Padre” (Jn 14,9); y él mismo nos comunica el Espíritu (Jn 16,7-15).

Es éste un sólido fundamento antropológico, cristológico, trinitario.

Karl Rahner nos dice que la tradición presenta un doble concepto de “imagen”: “uno más aristotélico, según el cual la imagen es el símbolo externo de una realidad separada de él a la que sólo se refiere pedagógicamente para el hombre en tanto ser sensible, y otro más platónico, según el cual la ima-

25. QUINZÁ LLEÓ, “Otros lenguajes para evangelizar”, 38-40.

gen participa de la realidad de lo representado que en él habita”.<sup>26</sup> En nuestra “civilización de la imagen” y en lo que podemos avizorar de la época nueva que parece estar fraguándose, el sentido platónico parece tener peso propio. Porque vamos descubriendo más y más la fuerza del símbolo, la fuerza de la imagen, su propia eficacia, antes aún de entrar en lo que llamamos la eficacia del sacramento. “El medio es el mensaje” dice Mc Luhan. Las palabras tienen su fuerza. No hay lenguaje aséptico. Y menos aún el de las imágenes.

La teología tiene que incorporar el lenguaje de las imágenes como lenguaje propio, como lenguaje propiamente teológico. Esto no está suficientemente estudiado como teoría ni autorizado como práctica. Es una realidad devaluada tanto teórica como prácticamente. Pero sin embargo,

“el símbolo es el modo de decir lo que los conceptos claros y distintos no consiguen expresar... Probablemente sería necesario profundizar mucho más en el parangón entre el concepto de analogía, recibido en la epistemología de la teología católica, y el del símbolo, empleado sobre todo en la teología protestante. Para nuestra finalidad es suficiente advertir que el lenguaje religioso en general, y el lenguaje de la vida eclesial en particular, se caracteriza por el uso abundante de símbolos y que no se trata sólo de un elemento estilístico superficial, sino de un elemento estructural ineliminable”.<sup>27</sup>

#### Y aún más

“Reducida a sí misma, incluso la observación exhaustiva no agota la realidad, sino que la achica. Sólo el símbolo la penetra y la expone ante los ojos del alma, porque la convierte en un acto de revelación. Porque la revelación es una chispa de presencia. Sólo la visión abraza la realidad e inscribe su totalidad en el símbolo. Por eso es la medida de la belleza: ahí se remansa, ahí se admira, se renueva: ahí su canto le muestra que es digna del culto que se le da”.<sup>28</sup>

#### Así es como

“A la luz de todo esto no debe sorprender la afirmación del Padre Marie Domini-que Chenu, según la cual el historiador de la teología haría un trabajo incompleto si no reservara la debida atención a las realizaciones artísticas, tanto literarias como plásticas, que a su manera no son «solamente ilustraciones estéticas, sino verdaderos lugares teológicos»”.<sup>29</sup>

MARÍA JOSEFINA LLACH ACI  
15-02-07 / 03-03-07

26. RAHNER, “Para una teología del símbolo”, 310.

27. FLICK-ALSZEGHY, *Cómo se hace teología*, 59-60.

28. QUINZÁ LLEÓ, “Otros lenguajes para evangelizar”, 38.

29. CA 11. Cita la obra “La teología del XII seculo”, Milan, Jaca Book, 1992, 9.

## LAS BIBLIAS COMPLETAS

### Un panorama histórico (Primera parte)

#### RESUMEN

Aunque hoy sea difícil de imaginar, la disponibilidad corriente de Biblias completas es un fenómeno histórico relativamente reciente. Las etapas en este proceso son tres: las grandes Biblias del siglo cuarto y principios del quinto; las “Pandectas” de Casiodoro en el siglo sexto y enseguida las Biblias irlandesas, las Biblias llamadas “atlánticas” de los siglos once y doce, y las Biblias parisienses y a fines de los siglos trece y catorce, hasta llegar a Gutenberg y a la abundancia actual. En este artículo, el autor quiere trazar una especie de gráfico, necesariamente esquemático debido a la abundancia de los datos existentes, de la disponibilidad de la Biblia completa, a partir de los primeros tiempos del cristianismo, para poder visibilizar cómo y por qué se dispuso o no se dispuso del volumen completo de la Sagrada Escritura, hoy de tan fácil y directo acceso.

*Palabras clave:* Biblia, “Biblias Completas”, Casiodoro, Gutenberg.

#### ABSTRACT

Although hard to imagine, current availability of complete Bibles is somewhat recent. There have been three historical steps: great Bibles of IV and the beginning of Vth centuries, Casiodorus' *Pandectae*, (VI) and Irish Bibles; “Atlantic” Bibles from XI and XII centuries, Paris Bibles (end of XIII and XIV), up to Gutenberg and present abundance. In this article, the Author intends to draw a scheme of the availability of a complete Bible, from the first Christian days on, in order to show how and why the whole Holy Scripture was available or not.

*Key Words:* Bible, complete Bibles, Casiodorus, Gutenberg.

Para nosotros, que convivimos con el Personal Computer y aún para nuestros antepasados, no tan remotos, que usaban la máquina de escribir y disfrutaban de los beneficios de la imprenta en sus diferentes formas, gracias ante todo a Johannes Gutenberg, adquirir y poseer una Biblia completa, con todos los libros canónicamente dispuestos, del Antiguo y del Nuevo Testamento, es y era una sencilla operación de compra. Se visita una librería o se escribe eventualmente una carta, y se tiene a disposición sin dificultad ninguna, una serie de posibles ediciones, en varios formatos, y si lo requerimos en diferentes lenguas, de la Sagrada Escritura, normalmente en un solo volumen, Antiguo y Nuevo Testamento. Es difícil imaginar que no ha sido siempre así, y que en realidad la disponibilidad corriente de Biblias completas es, todo considerado, un fenómeno histórico relativamente reciente.<sup>1</sup> Comienza, se puede decir, con el descubrimiento –por lo menos, en Occidente– de los tipos móviles; o sea, para nombrarlo una vez más, con Johannes Gutenberg y su Biblia de las 42 líneas, como se la llama. Sólo a partir de aquí la Biblia entera se convierte en un artículo de librería fácilmente accesible, más o menos como lo es hoy. Todavía en latín, si bien no exclusivamente. Y poco después, en las otras lenguas, primero occidentales, después de otras culturas.

Las etapas son sobre todo tres: la grandes Biblias del siglo cuarto y principios del quinto; las “Pandectas” de Casiodoro en el siglo sexto y en seguida las Biblias irlandesas, las Biblias llamadas “atlánticas” de los siglos once y doce, y las Biblias parisienses y afines de los siglos trece y catorce. Así, llegamos a Gutenberg y a la abundancia actual.

En lo que sigue querría trazar una especie de gráfico, necesariamente esquemático, de la disponibilidad de la Biblia completa, a partir de los

1. Lo notaba ya THEODORE S. SKEAT, en su artículo “The Codex Sinaiticus, The Codex Vaticanus and Constantine” *Journal of Theological Studies* 50, 583-624, 616. “Manuscripts of the entire Greek Bible are extremely rare at any period and the same applies to complete Latin Bibles-Pandects”: A lo cual, se puede añadir que las Biblias griegas completas son todavía más raras que las latinas en el período subsiguiente al que comienzo por estudiar en seguida. Según FRANCESCO D’AIUTO en su artículo “Il Libro dei Vangeli fra Bisanzio e Oriente. Riflessione per l’età mediobizantina” – “Forme e Modelli della Tradizione manoscritta della Bibbia” a cura di Paolo Cherubini, Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica, Città del Vaticano, 2003, 309-345, 309, nota 2: “I manoscritti –bizantinos– contenenti la Bibbia nella sua interezza, organizzata in uno o più volumi, sono infatti relativamente rari...” y cita a continuación I. HUTTER, “Eine verspätete Bibel Handschrift”, *Paloeslavica* X/1 (2002) 168-69 notas 47-48– “con l’elenco degli altri otto casi sinora conosciuti di Bibbie bizantine in un solo tomo”. El primero es el que Hutter estudia en ese artículo: el códice ahora dividido entre París –Bibliothèque Nationale gr. 149– y el Monasterio “staurokineta” en el Monte Athos (29). A partir de la segunda parte de este ensayo, me limitaré por ese motivo, entre otros, a las Biblias completas de origen latino.

primeros tiempos del cristianismo, lo cual nos permitirá ver, espero, con sus altos y sus bajos, cuándo, cómo y por qué se dispuso o no se dispuso del volumen completo de la Sagrada Escritura, hoy de tan fácil y directo acceso. Y el gráfico, se podrá advertir, no representa una curva siempre ascendente, sino un trazado irregular, con cumbres y caídas, si bien, en última instancia, sin duda porque el Señor cuida de su Palabra, en beneficio de sus hijos, el resultado final alcanza una cima, de la cual ya, gracias a Él, esperamos no se descienda.

El trazado del gráfico no podrá ser sino rápido y –decíamos recién– esquemático, debido a la abundancia de los datos disponibles, y el presente autor no está seguro de haberlos recogido todos. Pero bastarían, parece, para justificar la afirmación con la cual se abre este artículo y para dar una idea del perfil de la curva, anticipado recién.

## 1. Las primeras Biblias completas

El título de esta primera sección es ya significativo. Hubo un momento en la historia de la copia y la difusión de la Palabra de Dios, cuando aparecen las Biblias completas, que no existían antes. Y aquí es preciso remitirse a la constancia de los manuscritos conservados, cuyo testimonio es innegable. Los libros que componen la Biblia, según este testimonio, se difunden desde que son compuestos, todos ellos, o sea, hacia el final del primer siglo después de Cristo, con algún decenio más para los escritos más tardíos.<sup>2</sup> Pero son copiados y difundidos separadamente o en colecciones parciales. Por cierto, como es sabido, los primeros textos del Nuevo Testamento conservados son fragmentarios. Para citar algunos, sin ninguna pretensión de ser exhaustivo: el papiro John Rylands<sup>3</sup> (52) de Manchester, el papiro del Magdalen College de Oxford,<sup>4</sup> con los fragmentos –aparentemente del mismo papiro– de París<sup>5</sup> y de Barcelona<sup>6</sup>

2. La carta de Judas, según algunos.

3. P. Ryl. III. 457 fragmentos de Jn 18. 31-33.37-38. La fecha asignada es generalmente: alrededor del 125 d.C. El testimonio hasta ahora más antiguo del Nuevo Testamento., quizás de origen egipcio.

4. Son tres fragmentos: P. MAGD. Gr. 17 64, en la lista usual): Mt 26, 7.10.14-15.22-23.31-33.

5. Bibliothèque Nazionale, Gr. 1120, suppl. 2°, 4, con Lc 1, 58-59, 62-2.16-7. 3,8-38. 4,2.29-32.34-35. 5, 3-8.30-38. 6, 1-16.

6. Fundación San Lucas Evangelista, P. BARC. 1, 67: Mt 3- 9-15. 5, 20-22. 25-28.

del siglo segundo al final o al principio mismo del tercero (44).<sup>7</sup> Y están todavía los otros fragmentos de Barcelona y de Viena, de muy debatida fecha e identificación. Si, como parece y los especialistas intentan probar, los fragmentos de Oxford y de Barcelona pertenecen al mismo códice, mientras el fragmento de Juan de Manchester sería uno distinto, tendríamos ya que los Evangelios fueron copiados sin duda individualmente, pero también ya en colecciones de dos o tres. Y también los cuatro, el Tetraevangelion. De estos varios tipos de copia, los papiros de la colección Bodmer nos brindan la prueba: el papiro XIV-XV –Lucas y Juan, P. 74-75– de la misma época, hoy en la Biblioteca Apostólica Vaticana, y el papiro de Juan –Bodmer II. P. 66– de la misma colección, mientras el Tetraevangelion lo encontramos en la Freer Gallery<sup>8</sup> de Washington. Pero estamos ya en el siglo cuarto o en el quinto. En cambio, el códice Chester Beatty II en Dublin– pero parte en Ann Arbor Michigan University– de las cartas de Pablo, fragmentario, pero ya con Rom., 1-2Cor, Ef, Gál, Fil, Col, 1-2Tes; e inesperadamente, después de Rom. Hebr., según los especialistas nos vuelve al siglo tercero al principio.<sup>9</sup> Así, el Nuevo Testamento fue copiado prácticamente desde que fue compuesto o concluido, en sus dos miembros más específicos –si se puede decir– los Evangelios y el conjunto de las cartas paulinas, además de ciertamente cada libro, aunque no consta de otros libros, por el momento, fuera de los mencionados. Y no hay que omitir la copia, que poseemos todavía, de un Tetraevangelium con los Hechos: el códice Chester Beatty I (45), de poco más reciente (c. 250).<sup>10</sup> Sin embargo, no nos ha sido conservado un Nuevo Testamento entero, y todo parece indicar que no lo hubo.

7. Para el fragmento de Oxford se puede ver su reciente publicación en el catálogo de la exposición de la Freer y Sackler Galleries de Washington: "In the Beginning". "Bibles before the Year 1000", Edited by MICHELLE BROWN, Smithsonian. Freer Gallery of Art and Arthur M. Sackler Gallery 2006, N. 11, 254-5, a firma de HYG –Harry Y. Gambler– con bibliografía anterior. He publicado una nota de crónica sobre esta exposición en "L'Osservatore Romano" 23, noviembre 2005, 3: "La Bibbia prima dell'anno Mille".

8 F1906.274 –MS III–, presentado en la misma exposición (n. 29).l.c. 269-70 siempre HYG con la bibliografía. Junto al códice estaba su cubierta, ilustrada con figuras de Apóstoles, arte copto, siglo séptimo; ib. N. 28 a firma de MFB –MICHELLE F. BROWN–, 268-269. En otra ocasión, he podido examinar el códice personalmente.

9. N. 13 de la misma exposición –256-257– a firma de HYG, con la correspondiente bibliografía. Publicado en facsímil ya en 1936, los fragmentos de Dublin y los de Ann Arbor, por Frederick G. Kenyon –London, Emery Walker Limited 1936–.

10. En la exposición mencionada N. 14 del catálogo, 257, a firma de CH –CHERLES HORTON–, y antes en la gran exposición de los Evangelios de la Biblioteca Apostólica Vaticana, el año 2000: Biblioteca Apostolica Vaticana, Edizioni Rinnovamento nell Spirito Santo, Città del Vaticano 21 giugno-10 dicembre 2000, n. 1 en la exposición, 119-121 –ficha firmada por Edoardo Crisci–. Publicado por FREDERICK G. KENYON en 1933-34.

Lo mismo cabe decir del Antiguo Testamento, sea en hebreo –y arameo– sea en griego. Disponemos de una infinidad de fragmentos del original en hebreo, sobre todo después de los descubrimientos y excavaciones en Khirbet Qumran, hoy en curso de publicación<sup>11</sup> y de la Geniza de la Sinagoga del Viejo Cairo, estos últimos depositados en su mayor parte en la biblioteca de la Universidad de Cambridge:<sup>12</sup> 137.000 fragmentos, no todos de libros bíblicos, 40.000 en el Jewish Theological Seminary de New York, para dar una idea de la magnitud del descubrimiento. Pero con todo es, ni aquí ni en Qumran, se ha podido llegar a reconstruir una Biblia completa, que además, en este último lugar, hubiera sido del todo anacrónica: como es sabido, el canon de la Biblia hebrea –tanak– fue recién fijado hacia el final del primer siglo, en la asamblea rabínica de Yamnia –hoy Yabneh, en la zona de Jaffa–. Qumran nos ha brindado, eso sí, copias de libros –casi– enteros, como 1QIsa, el gran manuscrito de Isaías, fruto del primer fortuito hallazgo, y otro fragmentario manuscrito del mismo profeta.<sup>13</sup> Y no serían los únicos, siendo el Salterio –34 manuscritos– y algún libro del Pentateuco los más favorecidos: Deuteronomio, por ejemplo, con 33 manuscritos. Los doce profetas menores aparecen ya reunidos en un único libro –8 manuscritos– como se los conoce en la versión griega –Dodekaprofe-ton–. "Manuscritos" aquí significa "rollos";<sup>14</sup> es decir, escritos en hojas de cuero –o eventualmente de papiro– cosidas unas a otras, que se envuelve o desenvuelve, con la escritura –generalmente– en un solo lado. El códice, en la forma nuestra usual de libro, es una invención cristiana, en la opinión de todos, cualquiera haya sido el motivo original de esta preferencia.<sup>15</sup> El judaísmo permanece fiel al rollo, hasta el día de hoy para los libros del "tanak", con alguna excepción notable, como el códice de Aleppo, hoy en Israel, y otros.

11. "Discoveries in the Judean Desert", vol. I-XXXVIII, Oxford, Oxford University Press, 1953ss.

12. En el catálogo de la exposición de Washington, citado más arriba, se puede leer una breve referencia a este descubrimiento, 104, con anexa una foto de los fragmentos apilados en un ambiente de la biblioteca de la Universidad, con el especialista Salomon Shechter en medio de ellos, 104s, 246s. El n. 2 de la exposición es un fragmento del Génesis en escritura cuadrada, siglo seis o siete, con bibliografía.

13. También exhibido en la exposición varias veces mencionada: n. 3, 247-48 firmado por AR –ADOLFO ROITMAN– con bibliografía.

14. Es la palabra latina –nuestra– "volumen" de "volvere": enrollar o desenrollar,

15. Para citar un autor, entre muchos: STEPHEN EMMEL, "The Christian Book in Egypt" en *The Bible as Book. The Manuscript Tradition*, The British Library and Oak Knoll Press, 1998, 35-43.

La Biblia griega nos ha sido conservada, en la versión de los –llamados– Setenta, también en fragmentos de libros separados, o en alguna colección parcial, exactamente como los originales hebreos. Así el Génesis, Números y Deuteronomio de la colección Chester Beatty –Chester Beatty IV y VI–<sup>16</sup> y en la misma colección: Isaías –Chester Beatty VII, con glosas en copto– fragmentos de Jeremías –ib. VIII– y del Eclesiástico –ib. XI–. Todos códices y de principios de nuestra era.<sup>17</sup> La colección Freer dispone, en cambio, de un Dodekaprofe-ton con 34 hojas más fragmentos, pero ya constituido en unidad: de nuestro siglo tercero<sup>18</sup> y de otro códice con los Salmos –107 hojas y fragmentos– ya del siglo quinto.<sup>19</sup> Y no quisiera pasar por alto el papiro Bodmer VIII, originalmente en la colección Bodmer, pero ya hace tiempo en la Biblioteca Apostólica Vaticana, con las dos cartas de Pedro y la carta de Judas.<sup>20</sup> Pero de nuevo, ninguna Biblia completa, ni con el Antiguo Testamento –griego–, y menos todavía, con ambos. Esta aparece recién el siglo cuarto, poco antes de la mitad del siglo. Y son los grandes códices unciales, el Vaticano –Vat. Gr. 1209; B para los biblistas–, el Sinaítico –Londres. British Library, Add. 43725 más fragmentos en Leipzig, en San Petersburgo y en el monasterio de Santa Catalina en el Sinaí; Aleph o S para los biblistas–. Y el Alejandrino o A –también en la British Library–. Sobre ellos volveré en seguida.

Pero primero conviene reflexionar brevemente, a la luz de estos grandes códices y de las condiciones de su realización, sobre la ausencia de ese tipo de Biblias, hasta ese momento. Sin duda, las comunidades cristianas y sus jefes disponían de colecciones de libros bíblicos del uno y del otro Testamento. Disponer de la Sagrada Escritura pertenece obviamente a la identidad misma de la Iglesia. Y de hecho, la persecución de Diocleciano, más inteligente y mejor organizada que otras, miraba ante todo

16. Siempre publicados con los correspondientes facsímiles por Frederick G. Kenyon en 1935.

17. De Números y Deuteronomio se pudo ver el códice en la exposición de Washington, n. 17, 259-60 a firma de CH –Charles Horton–, con fecha propuesta: c. 150 d. C. Otro códice –MS. F1906.272– con Deuteronomio y Josué de la Freer Collection en el n. 27, 267-8 a firma de Harry Y. Gamble, 102 folios bien conservados, pero estaríamos ya en el siglo cuarto o quinto. ¿Parte de un Octatetuco?

18. N. 10 de la exposición de Washington, 253-4 firmado por MC –MALCOLM CHOAT–. La indicación es: F1916.768. MS V.

19. N. 19 en el catálogo de la exposición de Washington, 260-1 a firma de HENRY Y. GAMBLE. MS. II con la indicación F1906.273

20. Estupendo facsímil de las cartas petrinas, también sobre papiro, obra de Testimonio Compañía Editorial, Madrid 2000, con volumen de acompañamiento firmado por los cardenales Ratzinger y Martini y un prólogo de quien escribe.

a la posesión de los libros bíblicos como causa de condena y de muerte, junto a la destrucción de los libros.<sup>21</sup> Y en efecto, la policía de Diocleciano notaba, en sus informes, la cantidad y calidad de los libros bíblicos que las personas poseían, como elemento de necesaria incriminación: “*Felix flamen perpetuus curator Paulo episcopo dixit: proferte scripturas legis... posteaquam in bibliothecis inventa sunt ibi inania... Catullinus protulit codicem unum pernimum majorem... etc.*”. El “*codex unus pernimum major*” no es necesariamente una biblia completa, pero muestra de cualquier manera que había códices que llamaban la atención de los esbirros por sus dimensiones. De todo esto, en la medida de la eficacia de las investigaciones policiales –y de las denuncias, y eventualmente de la debilidad de los responsables– la comunidad fue privada de sus textos bíblicos en muchas partes del imperio. A esta circunstancia negativa, la carencia de libros sacros, que dura hasta el fin del primer decenio del siglo cuarto, y probablemente algo más en Oriente, su suma una circunstancia positiva: la Iglesia se reorganiza, se considera libre, adquiere o readquiere sus propiedades y goza del favor imperial con Constantino Augusto. La coyuntura parece inmejorable, no sólo para reparar la pérdida de los códices destruidos, sino para comenzar a pensar en una nueva serie de códices, que respondieran a la utilidad litúrgica, al estudio y a la reflexión privada, al ofrecer la disponibilidad en un solo, o eventualmente en dos o tres o cuatro volúmenes, de la Biblia entera, Antiguo y Nuevo Testamento, ambos de igual autoridad y uso en la Iglesia.<sup>22</sup> A lo cual se suma, cabe decir, la conciencia de que la Iglesia y su culto requieren un cierto esplendor en los recursos de los que se sirve: edificios, decoraciones, ornamentos, vasos sagrados y por qué no, también libros. Libros de verdadera envergadura, compuestos sobre un pergamino fino, con exquisita caligrafía y sin ninguna preocupación por la extensión del contenido. Por ahora, es verdad, sin especial decorado y sin imágenes. Pero éstas vendrán muy poco después.<sup>23</sup> Detrás está, además, la autoridad imperial.

21. Los testimonios son muchos. Interessa notar aquí el texto de Optato di Mileve, citado por MASSIMILIANO BASSETTI en “Le Bibbie Imperiali d’età carolingia e ottoniana” en “Forme e Modelli della Tradizione manoscritta della Bibbia” cit. 169-265, 183, nota 27. Lo comento brevemente seguidamente en el texto.

22. Inútil insistir aquí sobre este punto, adquirido para la gran Iglesia, desde siempre; y en particular desde la reacción antimarcionita del siglo tercero: Tertuliano, Ireneo, etc. Justino Mártir es testigo de que, en la liturgia eucarística, se leían ya entonces los textos de los apóstoles y de los profetas; cf. *Apología Prima* 67,3.

23. El magnífico Génesis de Viena es del siglo sexto –en griego–, los fragmentos de los Libros de los Reyes de recuperados en Quedlinburg –parte de una encuadernación–, hoy en Berlín, son del siglo quinto, primera mitad.

Por esto, y en este contexto, es difícil no tener presente la carta de Constantino a Eusebio de Cesarea,<sup>24</sup> en la cual encomienda al obispo de la ciudad, y por consiguiente, responsable de la famosa biblioteca allí creada ya en el siglo tercero y sede de las Hexaplas de Orígenes, de preparar cincuenta ejemplares de las “Escrituras divinas”, destinadas a las iglesias que hacía construir en su nueva capital, “la ciudad que lleva mi nombre”, Constantinopla –hoy Estambul–. Y el emperador se ocupa también de recomendar que el pergamino sea “bien preparado” y que “los copistas sean de los más hábiles en el arte de escribir con exactitud y elegancia”. A la luz de todo esto, se ha pensado, y se vuelve a pensar que, los dos grandes códices unciales, Vaticano y Sinaítico, sean precisamente dos de los cincuenta encomendados por Constantino a Eusebio. Varios aspectos convergen: la calidad del pergamino, la perfección de la escritura, y, en general, el carácter “imperial” de las dos Biblias. A lo cual cabe todavía añadir que no se ve claro en qué otro centro de producción libraria, fuera de Cesarea de Palestina, se podría disponer de los recursos necesarios para hacer frente a semejante encargo. Recursos de personal y de tecnología, pero también bibliográficos: ¿dónde encontrar reunidos los códices requeridos para la operación de copia?<sup>25</sup> Se objeta<sup>26</sup> que Vaticano y Sinaítico son cualquier cosa menos “easy portable”, una de las condiciones que Constantino en su carta requiere de los códices. Y otros todavía, en un plano más técnico, se apoyan en el tipo de texto, que sería más bien egipcio, y que por consiguiente, por lo menos para el Vaticano, el ambiente de producción sería Alejandría.<sup>27</sup> La cuestión queda abierta,

24. Transmitida por el mismo Eusebio en *Vita Constantini*, PG 20, 1185; texto reproducido oportunamente por THEODORE S. SKEAT en su artículo “The Codex Sinaiticus The Codex Vaticanus and Constantine”, 604s. con comentario –versión inglesa parcial en “In the Beginning”, artículo de Harry Y. Gamble “Bible and Book”, catálogo de la exposición de Washington, 32-33–.

25. Es la tesis de THEODORE C. SKEAT, defendida nuevamente en su artículo recién citado –nota. 24– 589-609, y –diría– de manera convincente, a pesar de sus temas polémicos. En el Coloquio de Ginebra –21 junio 2001 sobre el Codex B, en vías de publicación –cf. Nota 27–, Barbara Aland declaró haber aceptado sus conclusiones.

26. H. Y. GAMBLE, en el artículo citado.

27. Sobre esta cuestión, extremadamente complicada y además de solución diferenciada según los libros y eventualmente, las partes de libros, se puede ver el volumen de “Prolegomena” de la edición facsímil del código B “Biblioteca Apostolica Vaticana-Istituto Poligrafico dello Statu”, Città del Vaticano-Roma 2000, obra de PAUL. CANART, PIERRE-MAURICE BOGAERT OSB, STEPHEN PISANU SJ. Este último autor afirma, por ejemplo, en 40: “It is the most commonly accepted opinion that B is Egyptian in origin, and was most likely produced in Alexandria itself. As a center of learning, with a long tradition of critical scholarship, Alexandria was well-situated to provide scribes with the tools necessary to produce a scholarly and reliable text”. Hoy, la afirmación me parece

aunque las preferencias van cada vez más a Cesarea, y probablemente, por lo menos para algunos, no será nunca resuelta de manera satisfactoria. Dejémosla así y presentemos a continuación rápidamente cada uno de estos códices, junto con aquel que sigue de cerca, el Código Alejandrino o A y –en la medida de lo posible– el que se les parece, el Codex Ephremi Rescriptus o C.

### 1.1. El Código Vaticano (Vat Gr. 1209, B)<sup>28</sup>

El manuscrito, verdadero tesoro de la Biblioteca Vaticana, donde se lo encuentra ya por lo menos desde 1475 según el catálogo de la biblioteca de Sixto IV,<sup>29</sup> comprende actualmente 759 folios, que corresponden a 1518 páginas en un solo volumen, conservadas ahora separadas en hojas de plexiglas, por razones de seguridad. Abarcaba originalmente todo el Antiguo Testamento, como lo conocemos hoy en la Iglesia católica, con la excepción de 1 y 2 Macabeos.<sup>30</sup> Los primeros folios, hasta Gén 46,28 y un cuaderno en Salmos, de Sal 125,26b a 137,6b faltan, consecuencia ciertamente del uso secular. Los folios han sido sustituidos por otra copia, en minúscula bizantina, según se dice en seguida. En cuanto al Nuevo, el código concluye hoy con Hebr. 9, 14, igualmente accidente de la transmisión, reparado por un copista –se dice– del siglo quince, quien ha sustituido también la copia original del Apocalipsis. Y aquí conviene notar que, ni para el Antiguo, ni para el Nuevo, el orden de los libros es el de nuestras Biblias usuales. En el primero, aparte la omisión de 1 y 2 Macabeos, el Octateuco –Gén-Rut–<sup>31</sup> como siempre abre la serie; luego si-

menos segura. Acerca de todo esto, convendrá esperar la publicación ya inminente, aunque lamentablemente muy retrasada, en un próximo volumen de “Studi e Testi” de la Biblioteca Apostolica Vaticana, del Coloquio de la Universidad de Ginebra sobre el Codex B, que data de junio 2001, del cual he participado.

28. En todo lo que viene a continuación, tengo presente la edición facsímil del Código B citada en la nota 25: *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codex Vaticanus Graecus 1209. Bibliorum Sacrorum Graecorum Codex Vaticanus. Biblioteca Apostolica Vaticana-Istituto Poligrafico dello Stato e Zecca dello Stato 2000.*

29. Estudiada por ANTONIO MANFREDI a partir del Vat.lat. 3967; cf. su artículo “Manoscritti biblici nelle Biblioteche umanistiche” en *Forme e Modelli della Tradizione Manoscritta della Bibbia*, 459-501, esp. 476ss.

30. Acerca de esta omisión no tengo por el momento ninguna explicación que ofrecer, ni la encuentro en los autores que consulto, aunque se puede pensar en la vacilación que se observa en la presencia en nuestros manuscritos entre 1 y 4 Mac. y 1 y 2 –que será la solución final–.

31. Conviene recordar que, en la Biblia griega, 1 y 2 Samuel, aparecen como 1 2 Reyes. Hay entonces en esas Biblias cuatro libros de los Reyes –más exactamente, en griego: Libros de los Reinos–.

guen los Paralipómenos 1 y 2 –hoy, con el nombre latino de Crónicas y Esdras–, –siempre como en las Biblias griegas: 1 y 2–; es decir, la serie de libros históricos, para continuar con los Salmos, los Sapienciales: Proverbios, Eclesiastés y el Cántico o Cantar de los Cantares, después Job y los Sapienciales de origen griego –la primera serie es de origen hebreo–: Sabiduría, Sirácide o Eclesiástico, siguen Ester, Judit y Tobías, fuera entonces de la serie de históricos; finalmente los Profetas, con los Doce –menores; el Dodekaprofe-ton ya mencionado– en primer término, los demás en el orden nuestro, con Lamentaciones, Baruch y la carta atribuida al profeta, asociados a Jeremías, mientras Daniel, que cierra la serie, es introducido por el episodio de Susana y los ancianos –quizás porque allí Daniel todavía es un joven o un adolescente, cf. en la numeración de nuestra Biblia 13, 45– y concluido por el otro episodio del ídolo de Bel y el dragón.<sup>32</sup> El Nuevo presenta, después del Tetraevangelion, que es inmovible –pero que no está siempre en el orden que conocemos: Mt, Mc, Lc y Jn– luego siguen los Hechos, y a continuación las Cartas llamadas a menudo “católicas” –es decir, no dirigidas a una Iglesia en particular–: Santiago, 1 y 2 de Pedro, 1, 2 y 3 de Juan, Judas; después las Cartas Paulinas: Rom, 1 y 2 Cor, Gál, Ef, Fil, Col, 1 y 2 Tes, y Hebr. Incompleto,<sup>33</sup> como se ha dicho. Faltan –en el manuscrito original– las Cartas llamadas Pastorales: 1 y 2 Tim, Tit y Flm, más el Apoc. Es difícil decir si estaban en él desde el principio. El copista tardío parece no haber dudado del Apocalipsis, puesto que lo ha añadido. Pero no quiso o no pudo introducir las Cartas Pastorales, quizás para no alterar el tenor del manuscrito.

Éste fue copiado, se dice, a lo sumo por dos copistas, con escritura continua; es decir, sin puntuación, ni distinción de frases y párrafos –por ahorro de espacio– sino eventualmente por un breve espacio entre párrafos. Las decoraciones actuales, al principio de cada libro, para subrayar la letra inicial, y a veces al fin, no son de ningún valor artístico, y ciertamente posteriores a la copia primera. Lo mismo que los signos que normalmente –pero después– acompañan la escritura griega: espíritus y acentos

32. La disposición de los libros, en ninguna de las dos partes de la Biblia, es del todo indiferente. Sin entrar ahora en este tema, noto que, según los especialistas, el orden del Antiguo Testamento en B, refleja, sin reproducirlo exactamente, el enunciado en la carta –llamada festal– de Atanasio de Alejandría, fechada el año 367, sobre la cual será preciso volver. Aquí faltan también los Macabeos.

33. Hebreos, según la numeración de las secciones en el margen, que viene del manuscrito modelo para la copia, debía haber estado después Gál y antes de Ef. y no donde está ahora. Los números que faltan en este lugar, son exactamente los que Hebr. lleva al margen.

y los signos que actualmente indican las divisiones de los libros, sin que se haya seguido un sistema coherente y común para toda la Biblia. Y quien, o quienes, hicieron esta labor, parecen haber repasado la grafía original, para entonces ya menos neta, quizás a la vez corrigiendo los errores que encontraba/n. Y alguien, o algunos, han añadido glosas y comentarios.<sup>34</sup> Dos o tres páginas –1206-7 y 1239 en la numeración posterior en cifras arábigas– cuando comienza el libro de Daniel y casi al principio de Mateo, presentan, sobre todo las dos primeras, un verdadero escrito que cubre los márgenes por entero y que sería fascinante descifrar, si nadie lo ha hecho todavía. Atendido todo esto, quien hojea hoy el códice B no puede dejar de admirarse y apreciar vivamente el trabajo que se pudo hacer, antes de la mitad del siglo cuarto, sin más recurso que las propias manos, a lo largo de las 1600 páginas del libro original, sobre cuadernos de pergamino –quiniones, según los especialistas–, cada hoja de los cuales debía medir entonces más de los 270 cms. de alto y ancho –o sea, un perfecto cuadrado–, que hoy miden, después ciertamente de los cortes que han sufrido para las varias encuadernaciones.<sup>35</sup> Y esto con una escritura increíblemente regular, la escritura llamada uncial, o como se la llama más bien ahora “mayúscula bíblica”,<sup>36</sup> en tres columnas perfectamente alineadas, o en dos para los libros poéticos, gracias a un trazado previo, igualmente regular. Si se hace un cálculo de los animales sacrificados para obtener los cueros necesarios, materia prima del pergamino<sup>37</sup> –con horror de los animalistas– qué decir de las horas de trabajo que los dos copistas

34. En 714, al principio de Proverbios, en la media columna restante concluidos los Salmos, alguien, con escritura posterior, ha añadido una especie de vocabulario, con la explicación de los términos más típicos de este libro, a comenzar por “Paroimíai” = Proverbios, tres u cuatro líneas que concluyen con “pathôn epanorthósín” –enderezar las pasiones–. La definición de “sofía” merece ser transcrita. “epístème theíon kai anthropínon pragmatón” –cf. THOMAS S. PATTE, “The Bible as Book”, 66–.

35. La última, parece, del siglo quince, se conserva en un reparto especial de la Biblioteca Apostólica, donde se conservan las encuadernaciones antiguas. El códice, se dijo más arriba, está hoy desarmado y cada hoja protegida por una cubierta de prexiglas, en la llamada “reserva” del depósito de manuscritos, con humedad y temperatura controladas.

36. Consecuencia de los estudios paleográficos de G. CAVALLIO “Ricerche sulla Maiuscola Biblica”, Studi e Testi di Papirologia 2, Firenze, 1967.

37. Se lo ha hecho, por ejemplo, para el Códice Aleph o Sinaítico, en su extensión actual de 730 folios –como diré en lo que sigue–: 365 ovejas. Y MICHELLE P. BROWN lo ha hecho para el Evangelario de Lindisfarne, del cual ha publicado la edición facsímil con el volumen anexo. *The Lindisfarne Gospels*, Luzern, Faksimile Verlag, 2003. *Society, Spirituality and the Scribe*, London and Toronto, 2003.

anónimos<sup>38</sup> han debido consumir, bien lejos de nuestras condiciones actuales de trabajo. Y esto sólo por amor de la Palabra de Dios, y –si se quiere– también para atender al pedido del emperador, o del obispo Eusebio. A través de los siglos, y bien conscientes nosotros, si bien por ventura tardíamente, del enorme beneficio que nos han hecho con esta copia de la Biblia completa, no podemos menos de agradecerles y agradecer al Señor que de esta manera servían. Comprendamos entonces mejor por qué semejante obra no se pudo hacer desde el principio, ni siquiera cuando Jerónimo hacía su traducción en Belén, y que, después de este códice, y de los dos o tres que siguen, no hay, que sepamos, más Biblias completas hasta Casiodoro y su *Vivarium*, a caballo entre el siglo quinto y el sexto. Y eran ya los monjes que se ocupaban.

### 1.2. *El Códice Sináítico: Aleph o S*

Se lo encuentra al presente dividido en varias partes. La porción mayor –346 folios– en Londres: British Library Add. 43725, algunos (43) folios en Leipzig: Bibl.Gr. 1, fragmentos en San Petersburgo: Bibl. Nat. Rusa Gr 2+239+843+0156 y algunas hojas todavía recientemente redescubiertas en su sede original: el Monasterio de Santa Catalina en el Sinaí: MG1. Esta sola enumeración puede dar ya una idea de la historia aventurosa de este precioso manuscrito. Conviene describirla en sus principales etapas, porque sirve para ilustrar, por desgracia, la suerte de muchos manuscritos, distribuidos hoy en veinte lugares, víctima no siempre de las circunstancias fortuitas de su descubrimiento, sino más bien de la codicia o rapacidad de los comerciantes cuando no de los responsables de colecciones y museos. La historia moderna del códice comienza con el sabio alemán, que trabajaba para la Universidad de Leipzig y a la vez para el Imperio Ruso, Constantin von Tischendorf (1815-1874).<sup>39</sup> Nadie puede

38. Estos copistas no nos han legado sus nombres. Contrariamente a lo que se cree, muchos otros nos los han legado. Posteriores, es verdad. Y no sólo sus nombres, sino a veces hasta sus retratos. El más famoso debe ser Eadwine, copista del Salterio de Canterbury –hoy en el Trinity College de Cambridge MS R. 17.1– que lleva su nombre –cf. C. R. DODWELL, “The Pictorial Arts of the West 800-1200”, Yale University Press, Pelikan History of Art, 1993, 355-7, fig. 359–. Yo he ido haciendo, al azar de mis lecturas, una lista de copistas, sobre todo latinos, con sus nombres, que no cesa de alargarse y que podría ser algún día publicada. Dodwell, o. c. tiene ya una: 444-5.

39. Para reconstruir el relato que sigue me inspiro de diversas fuentes, no teniendo desgraciadamente acceso al relato del mismo Tischendorf –Notitia editionis Codicis Bibliorum Sinaitici auspicio Imperatoris Alexandri II susceptae...editit... Constantinus Tischendorf ecc. Leipzig Winter 1860–; y luego “When were our Gospels written? An argument by Const. Tischendorf With a

negar los méritos de Tischendorf, a quien se debe en buena parte el conocimiento en Occidente de varios manuscritos de la Biblia griega –y eventualmente de otros– y su estudio científico, en su época apenas comenzado. Tischendorf había visitado más de una vez el Monasterio ortodoxo griego de Santa Catalina en el Sinaí, precisamente porque sabía que allí se conservaba una notable colección de antiguos manuscritos de vario tipo. Se cuenta que, en una de esas visitas, en 1843, encontró, o en un anaquel polvoriento de una biblioteca o en una canasta de desechos, algunas hojas de un pergamino escritos con escritura uncial –o “mayúscula bíblica”, como hoy se dice– que le llamaron la atención. Y en esas hojas, reconoció textos de la Biblia griega: Paralipómenos, Jeremías, Nehemías –o más bien Esdras B– y algún otro. Según él, le fue concedido llevarlos consigo. Los incorporó a su Universidad –Leipzig– y los publicó con el nombre de su rey –Federico Augusto II de Sajonia– “Codex Friderico-Augustanus”. Pero estaba bien convencido de que esto no era más que un primer principio. Vuelto al Sinaí, en 1853, ahora con la intención explícita de continuar y completar su descubrimiento, sólo logró reconocer y apropiarse de algunos fragmentos del Génesis, siempre del mismo manuscrito, publicados igualmente a su vuelta. Siempre insatisfecho, vuelto por tercera –o cuarta vez– al Monasterio, pero esta vez hábilmente provisto de un documento –un salvoconducto– del Zar de Rusia, entonces Alejandro II, protector de la Iglesia ortodoxa y/o del mismo Monasterio. Tampoco consiguió nada, hasta –según su relato– la noche antes de partir, cuando quien lo acompañaba le indicó, en un receso de una cornisa, entre otros desechos –vasos rotos y restos de trapos–, una gran colección

Narrative of the Discovery of the Sinaitic Manuscript”: New York, American Tract Society 1866, ambos textos referidos por Massimiliano Bassetti en su artículo ya citado p.184, nota 20. Cf. por ejemplo C. W. GREGORY, *Canon and Text of the New Testament*, Edinburgh T. & T. Clark, International Theological Library, 1907, 329-333 quien defiende polémicamente Tischendorf –“We see now how absurd it is when people say that Tischendorf took the manuscript away from the monastery by stealth”; “So far removed were the facts from the favourite description of Tischendorf’s envyers” etc.–. Como Gregory estaba bastante próximo todavía a los hechos, y al mismo Tischendorf como autor, se puede tener confianza en su relato, del cual otros se inspiran, como Bassetti en el artículo recién citado. Que la cuestión no está todavía aclarada definitivamente lo prueban los artículos citados por JAMES HAMILTON CHALESWORTH, “The new Discoveries in St. Catherine’s Monastery. A Preliminary Report on the Manuscripts”, *American Schools of Oriental Research. Monograph Series* 3 (1981) 5 nota 4 del cap. 2 –aunque aquí se debe corregir en el texto “Cairo Sept. 1839”, Tischendorf fue al Sinaí recién en 1843 la primera vez–; ver pp. 11 y 13 nota 6 y 7 del cap. 3, artículo de I HOR SEVCENKO en “Scriptorium” 18 (1964) 55-80: Tischendorf habría sido un personaje “vain, cantankerous, and, on occasion, unfair”, esto a pesar de sus méritos, que Sevcenko reconoce; y para la posición contraria, ver E. LAUCH, *Bekennntnis zur Kirche. Festgabe für Ernst Sommerlath*, Berlin 1960, 15-24 “Nichts gegen Tischendorf”.

de hojas con la misma escritura. Se le concedió examinarlos por esa noche. En su celda, a la luz de una candela, copió el texto griego de la Carta de Bernabé, hasta entonces desconocido en Occidente, parte del mismo lote descubierto, donde había reconocido también el texto del “Pastor” de Hermas, unido a los escritos del Nuevo Testamento. Ahora bien –y aquí comienzan las diversas versiones– los monjes no lo autorizaron a llevarse consigo las hojas descubiertas, no obstante el salvoconducto imperial. Se ve que habían comenzado a darse cuenta del valor del descubrimiento. Según Tischendorf, llegado al Cairo, con la intervención del cónsul ruso y de los monjes del monasterio allí de la misma comunidad, el manuscrito habría sido traído a él, y, mediante la promesa de una compensación de parte del emperador, a quien el manuscrito iba destinado, consiguió partir con su tesoro, depositado finalmente en la Biblioteca entonces imperial de San Petersburgo, hoy Biblioteca Nacional Rusa. Los monjes cuentan, hasta el día de hoy, otra historia, de la cual yo mismo, en una visita allí, he sido testigo. Según ellos, Tischendorf habría pedido prestado el manuscrito, con el compromiso de restituirlo después de estudiarlo y eventualmente publicarlo y habría firmado un documento donde todo esto consta. El documento me fue mostrado durante esa visita, sin que pudiera estudiarlo con atención. Redactado en griego parecía contener ese compromiso y llevaba lo que parecía una firma. Visto fugazmente, no lo podría asegurar. Y, dicho sea de paso, otras cosas me interesaban más en esa biblioteca. Entre otras, el precioso ícono de San Pedro, que antecede la crisis iconoclasta, sin hablar de otros tesoros, literarios y artísticos, y en primer término, el lugar mismo, lleno del recuerdo de Moisés. La otra versión es que, tarde pero seguro, el Zar habría pagado a los monjes la compensación prometida, de la cual se cita también el monto: 7000 rublos –de entonces– al Monasterio de Santa Catalina y 2000 al del Cairo.

Sea lo que fuere de todo esto y publicado el código por Tischendorf en cuatro volúmenes en 1862,<sup>40</sup> –y esto se añade a sus méritos– las aventuras del código no habían concluido todavía. Hecha la revolución soviética en 1917, sigue la guerra civil y luego, con las reformas agrícolas de Stalin, arruinada la economía del país con la consecuencia de la carencia de todo y el hambre, los gobernantes resuelven liquidar todo lo que se pudiera de los tesoros acumulados por el régimen anterior en bibliotecas,

40. *Bibliorum Codex Sinaiticus Petropolitanus I-IV* San Petersburgo 1862.

museos y palacios. Alguien se acuerda en Londres del Códice Aleph –entonces Sinaítico–, y se propone la compra, a nombre de la British Library, con una colecta de fondos. La compra se concluye en 1933. Los Soviets no tendrían ciertamente ningún interés en conservar unas hojas de viejo pergamino, pero, puesto que los “capitalistas” de Occidente se interesaban, había que hacerlos pagar. Y aquí las sumas que se dice fueron pagadas, divergen: para unos fueron 10.000 Libras esterlinas –de entonces– para otros 100.000. El código está en la British perpetuamente expuesto bajo vidrio, a hacer compañía a otros famosos manuscritos, el Códice Alexandrino, en primer lugar, el Códice A. Los fragmentos que quedaron en San Petersburgo serían los que se habían añadido en 1867, encontrados incorporados a la encuadernación de otro volumen por un monje, el archimandrita Porfirius, quien, con buena voluntad, los habría hecho viajar a donde se encontraba el resto del código: fragmentos de Génesis y de Números.<sup>41</sup> Todavía, sin embargo, no hemos llegado al fin. Hace unos años, exactamente en 1977, los especialistas fueron informados que, al reparar un muro en el Monasterio de Santa Catalina, los obreros habían abierto una brecha que revelaba la existencia de un local desconocido, donde aparecían cajas llenas de viejos escritos. Examinados de cerca, la serie de escritos, hasta entonces desconocidos u olvidados, contenía entre otras muchas cosas, al menos 8 páginas más de nuestro código.<sup>42</sup>

Este código comprende, como es ahora, sólo partes del Antiguo Testamento: fragmentos de Génesis y Números, Paralipómenos 1, Esdras 2, Ester, Tobías, Judit, 1 y 4 Macabeos, no 2 que es para nosotros canónico, Isaías, Jeremías con Lamentaciones, el Dodekaopofeton completo, Salmos, Proverbios, Eclesiastes, Cantar de los Cantares, Sabiduría de Salomón, Siracida o Eclesiástico, Job. Como suele suceder, el manuscrito ha sufrido más en su primera parte. El resto está bien conservado: el Nuevo

41. Esta información se encuentra en el artículo de MASSIMILIANO BASSETTI en “Forme e Modelli della Tradizione manoscritta della Bibbia”, 182, nota 21. Es un hecho que la Biblioteca Nacional Rusa posee todavía algunos fragmentos del Sinaítico.

42. El relato que sigo aquí es el de JAMES H. CHARLESWORTH, “The new discoveries in St. Catherine’s Monastery. A preliminary report”, con reproducción de algunos textos encontrados, entre otros Plate I, dos medias columnas del c. 27 del Gen del Codex Sinaiticus: 27,42b-45. 28,3b-6. La exposición de Washington, varias veces mencionada, pudo presentar, por especial atención de los monjes de Santa Catalina, un bifolio de los nuevos fragmentos: Catálogo N. 26 con Núm 20, 2-13, 266-267, con texto de HARRY Y. GAMBLE y en pp. 146-147 estupenda fotografía. Una descripción de los textos descubiertos en: BO ISAKSSON –Uppsala– “The Monastery of Saint Catherine and the New Find” en “Built on Solid Rock, Studies in Honour of Professor Ebbe Egede Knudsen”. Novus forlag Oslo 1997, 128-140, esp. 134ss.

Testamento entero, con Hebreos después de 1 y 2 Tesalonicenses, y el Apocalipsis. Pero aquí comienzan las peculiaridades. La Biblia de Aleph/S no acaba con este libro. Siguen la Carta de Bernabé, identificada y copiada en una noche insomne por Tischendorf –como se ha dicho más arriba– y todavía el “Pastor” de Hermas. Estos dos libros han sido manifiestamente venerados en la antigüedad cristiana, mientras hoy, aparte el primero, algunos fragmentos del cual se leen siempre en nuestra Liturgia de las Horas<sup>43</sup> –reformada–, el segundo resulta prácticamente desconocido a los más.<sup>44</sup> Sin embargo, el llamado “Fragmento Muratoriano” lo cita junto con los libros bíblicos,<sup>45</sup> pero distinguiéndolo claramente de ellos, exactamente como ocupa un lugar, si bien al final de la serie, en el Códice Aleph. Por eso, el lugar de estos libros y de otros, venerados en la Iglesia primitiva, han sido objeto de reflexión por parte de algunos Padres, precisamente en cuanto a su relación con la Escritura sagrada. La carta festal de Atanasio del 367, ya mencionada, pone a Hermas entre los libros –también– “leídos” –*anaginoskómena* en griego–<sup>46</sup> a diferencia de los libros del Nuevo Testamento, que son –además– “*kanonizómena*” –es decir, conformes a la regla–.<sup>47</sup> Ni Aleph, entonces, ni Atanasio, ni a

43. Se leen, en realidad, varios capítulos, al menos parcialmente: 1, 2, 3, 4, 5, 6 y 19, en la Semana 18 del Tiempo Ordinario. Bernabé es, por cierto, un pseudepígrafo. Las lecturas mencionadas son introducidas como obra del Pseudo-Bernabé.

44. La lista de manuscritos que nos conservan, en todo o en parte, el “Pastor” de Hermas, en su lengua original o en traducciones, da una idea de cómo se lo conocía en la antigüedad cristiana. La lista se puede ver en una edición crítica reciente del escrito, con traducción en castellano, que me parece oportuno citar: “El Pastor” Edición bilingüe preparada por JUAN JOSÉ AYÁN CALVO, “Fuentes Patristicas 6”, Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 1995; la lista de testigos del texto: 43-47. El autor dice, no sin razón, al comienzo de su Introducción, 17: “El *Pastor* de Hermas es una obra enigmática y difícil”.

45. El “fragmento Muratoriano” es un resto de un escrito en mediocre latín, conservado en la Biblioteca Ambrosiana de Milán –J101 sup., saec. VIII– en un manuscrito posterior, reconocido y publicado por el erudito italiano LUDOVICO ANTONIO MURATORI (1672-1750), estudiado sobre todo por ADOLF VON HARNACK quien lo asignaba al siglo segundo o principios del tercero (fecha hoy discutida, pero no quizás desautorizada). Contiene una lista incompleta de libros conocidos en la Iglesia, la cual prácticamente concluye –II. 74ss– con el “Pastor”, del cual dice: “Pastorem vero in urbe Roma Hermas conscripsit sedente in cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius et ideo legi eum quidem oportet se publicare vero in Ecclesia neque inter prophetas completo numero neque inter Apostolos in fine temporum potest”. Un escrito que se puede leer con provecho pero no adecuado para la lectura litúrgica: “neque inter prophetas...neque inter Apostolos”.

46. El texto de ATANASIO dice exactamente: “escritos compuestos por los Padres para ser leídos por los que se acercan o acceden” –*tois proserjomenois*; es decir, los catecúmenos–.

47. Hoy diríamos con la expresión griega traducida: canónicos. Hay que añadir, atendiendo a la imprecisión de los términos, y quizás al hecho que los límites precisos del canon bíblico no han sido todavía universalmente aceptados, que para Atanasio, en el mismo texto, cinco libros del Antiguo Testamento son también “*anaginoskómena*”: Sabiduría, Siracida, Ester, Judit, Tobías, adecuados a la lectura de los catecúmenos. Difieren, por consiguiente, del todo, de los escritos

su modo el “Fragmento Muratoriano” –y se puede añadir, ni Eusebio, en su lista de Hist. Ecl. 3,25, 1ss.–, tienen todavía una idea precisa de los límites estrictos de la colección de los libros sagrados. Eusebio ignora el “Pastor”, pero pone la Carta de Bernabé entre los “*nothoi*”, que se puede traducir “inauténtico, no genuino, de inseguro origen, etc.”. Llama la atención, si Eusebio es el último responsable de la copia de Aleph/S, como se tiende a pensar siempre más,<sup>48</sup> que haya admitido –o no impedido– que se introdujera en el manuscrito un libro de cuya autenticidad por lo menos dudaba. Y no es el único misterio de nuestro códice.

Los Evangelios llevan en el margen, hasta una cierta altura del Evangelio de Lucas, las referencias a los cánones eusebianos; es decir, a la lista de concordancias entre los textos de los cuatro Evangelios como también a lo que es exclusivo de cada uno, que el mismo Eusebio, con gran cuidado, había compuesto y que serán después reproducidas casi en todas partes, a veces espléndidamente decoradas, hasta la época moderna.<sup>49</sup> A cada una de las entradas de las diez columnas de los cánones, corresponde una señal –generalmente en rojo– y un número, que remite a uno de los cánones, en el margen junto al correspondiente pasaje del texto. Es un instrumento de estudio de los Evangelios, indiscutiblemente útil, y por eso sin duda conservado y transmitido en Occidente por Jerónimo, que lo encontró en los manuscritos griegos que usaba para corregir la “Vetus latina”.<sup>50</sup> Ahora bien, en Aleph curiosamente faltan las diez columnas, aunque algún corrector comenzó a poner, por su cuenta, las señales junto a los textos, dejando la obra incompleta. Pero, más llamativo todavía, el espacio para las diez columnas estaba previsto: los números de los cuadernos de pergamino, entre el último libro del Antiguo Testamento –Job, según la lista recién descrita– y el primero del Nuevo –Mateo– no se si-

no recomendables, o cuya lectura debe ser evitada, a lo menos para los catecúmenos. Atanasio escribía esta carta, conviene recordar, el año 367.

48. Cf. supra y la nota 25.

49. La edición 26 del “Novum Testament Graecum” de ALAND KURT Y BARBARA, Stuttgart, 1979, las tiene todavía, precedida por la Epístola ad Carpianum, 73\*-78\*.

50. Cf. su Epístola dedicatoria al Papa Dámaso, que introduce su edición de los Evangelios, corregida según el original griego: “Canones quoque, quos Eusebius cesarensis episcopus, Alexandrinum secutus Ammonium in decem numeros ordinavit sicut in Graeco habentur, expressim... Cum itaque Canones legeris, qui subjecti sunt, confusionis errore sublato, et similia omnium scies, et singula sua quaeque restituens”. –PL 29, 558-562. La edición de la Vulgata de Stuttgart –Württembergische Bibel Anstalt 1969– reproduce la epístola y los cánones en el T. II, 1515-1526.

guen como debieran: 72 y luego 74. Falta entonces un cuaderno entero,<sup>51</sup> que sería el destinado a contener los cánones. En un manuscrito, de los cincuenta de los que era responsable directamente Eusebio, según la opinión expuesta, que hubiera esta incongruencia, deja perplejo. Lo mismo no se plantea, digamos de paso, del otro códice (B), porque en éste los cánones nunca estuvieron previstos. Y hay todavía otra circunstancia, en sí positiva, pero inexplicable, si el códice estaba destinado al emperador, es decir, a ser enviado a Constantinopla. El códice estaba ciertamente todavía en Cesarea después de la mitad del siglo quinto o durante el siglo sexto. Esto se sabe, porque al final de la copia de Esdras B y al final de Ester –que se siguen en Aleph– un corrector ha añadido dos notas, en caligrafía posterior, haciendo saber que había revisado la copia que tenía delante –el Códice Aleph– a partir de un manuscrito muy antiguo –*palaióton lían*, en griego–, corregido a su vez por el mártir Pánfilo –ejecutado el 16 de febrero de 310– en el cual leía la siguiente nota: “trascrito y corregido conforme a las Hexaplas de Orígenes por Antonino –mártir también, ejecutado unos días antes de Pánfilo, el 13 de noviembre–”. Y es conmovedor leer, en una de estas notas, que este trabajo, los dos, ya condenados a muerte, lo hicieron en la cárcel: se preparaban a morir dedicados a ocuparse de la Palabra de Dios. El corrector que transcribe estas memorables palabras, sobre esas dos páginas del Códice Sináítico –o Aleph– lo puede hacer porque el códice está en Cesarea, donde seguramente la comunidad local había conservado como una venerable reliquia, el manuscrito trabajado por los mártires de la misma comunidad dos o tres siglos antes. Y este corrector no puede haber realizado su obra más tarde del siglo sexto: Palestina es, primero, invadida por los persas –fugazmente, es verdad, entre 614 y 629– y finalmente ocupada por los árabes pocos años después, en 639. Así, Aleph nunca habría ido a Constantinopla. ¿Por qué? La hipótesis de Skeat es que la copia había resultado imperfecta, el trabajo fue interrumpido y nunca concluido. De hecho, es verdad, según los especialistas, que Aleph no carece de errores, y por eso necesitado de varias correcciones.

51. Conviene saber, para apreciar mejor cuanto se dice en el texto, que los manuscritos llevan, al principio de cada uno de los cuadernos, o sea, las partes dobladas del pergamino que utilizan, un número de orden, para poder después, concluida la copia, armar correctamente el libro. Esto es especialmente necesario cuando los copistas son más de uno, pero es siempre útil, aunque el copista sea único. En cuanto digo en el texto, sigo a TH. SKEAT, en su artículo citado, 607-608. Como carezco del facsímil completo de ALEPH, no lo puedo comprobar personalmente.

Sea como fuere, el manuscrito nos ha sido milagrosamente conservado, a pesar de todas las peripecias, por los monjes de Santa Catalina en el Sinaí, y luego, más o menos aventurosamente, por Constantin von Tischendorf, y hoy podemos admirar sus 380 folios, en la misma “mayúscula bíblica” de su códice prácticamente gemelo, o quizás en una escritura todavía más perfecta, en cuatro columnas por página –siempre menos los libros poéticos, donde el mismo tenor de los libros pide dos– todavía más amplias –36,3 por 33,2 cm.– que las del B, a 48 líneas por página; y además de apreciar la obra de estos insignes copistas –tres o cuatro, quizás– y de sus correctores,<sup>52</sup> no obstante todos sus límites y defectos, utilizarla para acercarnos cuanto más podamos, al texto original de los Setenta traductores y a los originales del Nuevo Testamento.<sup>53</sup>

### 1.3. El Códice Alexandrinus o A (BL, Royal MSS I D. V-VIII)

Este códice, el tercero de los grandes unciales más antiguos, tiene el privilegio de ser designado por la primera letra –mayúscula– del alfabeto latino, porque fue el primero a recibir su sigla, aunque es el más reciente de los tres, como se dirá en lo que sigue. Es conservado actualmente en Londres, en la British Library, expuesto en una vitrina, a la admiración de los visitantes, desde hace varios siglos. El códice, en efecto, tiene una historia como la del B, suficientemente rectilínea. Poseído por un patriarca constantinopolitano, que primero lo había sido de Alejandría, Cirilo Lucar, donde el códice habría estado antes –según reza una inscripción tardía al principio del mismo– y de donde viene su actual designación, el patriarca habría resuelto regalarlo al monarca inglés, entonces Jaime I –o sea James I– en agradecimiento por el apoyo prestado por la corona inglesa a su Iglesia, cuando era víctima de una presión por parte de los católicos –o sea, de la Santa Sede– y del rey de Francia, para someterse a la autoridad de nuestra Iglesia. Estamos en los principios del siglo 17, el año 1625. El

52. Los especialistas afirman que uno de los copistas de ALEPH/S (D) es a la vez uno de los copistas de B. Ya TISCHENDORF –según C. W. GREGORY, *Ibidem*, 336– lo afirmaba. Esto probaría la gran proximidad de origen de los dos códices. Cf. La comparación que SKEAT ofrece de los respectivos colofones en los dos manuscritos al final de su artículo citado –603, 623 plate I– que son idénticos.

53. Prescindo aquí, por obvias razones, de esta tarea. Mi intención, al escribir estas páginas, es otra, como he dicho al principio. Me limito a decir que los especialistas consideran siempre más el valor del texto de B, y a su medida también el de Aleph/S, sobre todo después del descubrimiento de los grandes papiros del siglo tercero –o quizás fines del segundo– y junto con ellos, como la vía mejor de acceso al texto original del Nuevo Testamento.

embajador inglés ante la Sublime Puerta, Sir Thomas Roe, así lo comunica a su rey,<sup>54</sup> informando que ya ha recibido del patriarca un libro antiquísimo, en griego, una Biblia completa, copiada por Santa Tecla, “protomártir de los griegos, del tiempo de San Pablo”.<sup>55</sup> Esto dice, en efecto, otra inscripción en la misma Biblia, como sin duda el patriarca, o quien por él, dice al embajador. Entretanto, el rey destinatario del libro, muere, y luego de una cierta espera, el libro es enviado por el embajador al sucesor, Carlos I, en 1627. Desde entonces, el manuscrito está en Londres, primero en la biblioteca real, encuadernado –a expensas de una encuadernación anterior– con las armas reales, luego, a partir de 1757, en su sede actual. Pronto, los eruditos ingleses comprenden el valor del manuscrito y no dejan de estudiarlo y procurar su publicación, primero parcial y finalmente completa, por obra de E. Maunde Thompson y más tarde de Kirsopp Lake. Frederic G. Kenyon tiene una edición facsímil en formato reducido, del Nuevo Testamento, con una introducción suya –British Museum 16 Oct. 1909– notable para su tiempo. El códice está ahora dividido en cuatro tomos, tres de los cuales contienen el Antiguo Testamento y el cuarto, el Nuevo. Se presume, también a partir de la expresión del embajador Roe, cuando comunica que ha recibido “un libro” del patriarca, de varios que podría obtener,<sup>56</sup> que, cuando el manuscrito llega a Inglaterra todavía era un solo volumen. Cuándo y por qué fue dividido en cuatro, no consta, aunque si, como parece, los cuatro volúmenes ostentan la encuadernación real, con las armas de Carlos I, esto demostraría que fue en esa ocasión que el volumen original fue repartido en cuatro partes. El Códice B no fue nunca más que un solo volumen, a pesar de su mole. En esto, los dos códices se parecerían. A está ahora formado por 773 folios, 630 –y no 639 como a veces se lee– para los tres volúmenes actuales del Antiguo y 143 para el Nuevo. Del Antiguo faltan solamente diez folios del contenido original: –uno con 1 Re=1Sam 12, 20-14,9; y nueve con Sal 49,20-79,10–; y para el Nuevo, los 25 que estaban al principio (Mt 1,1 a 25,6) dos con Jn 6,30 a 8,52; tres con 2Cor 4,13 a 12,6,

54. El texto de la carta es citado por PATTIE, art. cit. 69 y nota 34. El papa es entonces Urbano VIII. Y el rey de Francia, Luis XIII. Sin duda, la “presión” en cuestión requeriría un análisis histórico, aunque no es de sí, por cierto, imposible.

55. Esto es, por supuesto, historia legendaria, pero demuestra a su modo el prestigio del antiguo ejemplar de la Biblia.

56. El tenor de la carta –en la ortografía y síntesis de la época– es el siguiente –Pattie, 69– “...I may procure some bookes; but they are indeed Greek to me; one only he hath given mee, for his majesty...an autographall bible intire...”.

y uno más con el final de la dos cartas de Clemente. Y esto último nos lleva a describir el manuscrito en su conjunto: el Antiguo Testamento tiene los libros históricos hasta los dos Paralipómenos, luego el Dodekaprofe-ton y los cuatro profetas mayores, con Baruch, Lamentaciones y la carta de Jeremías, asociados al libro correspondiente, luego Ester, Tobit, Judit, Esdras 1 y 2, Macabeos 1 a 4, Salmos, las Odas –es el título griego– o Cánticos de Salomón, Job, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Sabiduría de Salomón y Siracida. El Nuevo sigue el orden de otros manuscritos –como B, que, repitamos, no tiene las Pastorales–: después de Hechos se leen las Cartas “católicas” –todas ellas– y recién después las paulinas con Hebreos antes de las Cartas Pastorales y el Apocalipsis, más las dos cartas de Clemente. El orden de las dos series, como se ve, es peculiar y distinto del que ofrecen los dos códices anteriores. De ellos, cabe notar, A es hoy el más completo. Pero además, A tiene sus propias añadiduras. Algunas he enumerado en las dos listas recién transcritas: las Odas a Cánticos de Salomón, colección de himnos tomados la mayoría de los otros libros de la Biblia y aquí agrupados en vista de su uso litúrgico;<sup>57</sup> los cuatro libros de Macabeos, dos solamente de los cuales pertenecen a nuestro canon; los otros dos, de estilo diferente y sin ninguna directa relación con la historia narrada, cada una a su modo, en los dos primeros, probable razón, a pesar de su presencia en más de un manuscrito –Aleph/S tiene el cuarto, como se dijo más arriba– de que no hayan sido admitidos en el canon definitivo.<sup>58</sup> Esto en el Antiguo Testamento. En el Nuevo, bien distintas del resto, las dos Cartas de Clemente.<sup>59</sup> La primera es bien conocida:<sup>60</sup> el mensaje de la Iglesia de Roma –sin ninguna indicación de autor– a la Iglesia de Corinto, al final del primer siglo cristiano, lacerada por un cisma. La segunda es una homilía cristiana, asociada arbitrariamente a Clemente y a la primera carta, de la cual se la separa en

57. Distinguir cuidadosamente de los Salmos de Salomón, escritos de origen judío, no posteriores al final del primer siglo antes de Cristo. De su eventual presencia en A se habla enseguida.

58. La descripción de estos dos libros (3 y 4 de Macabeos) se puede ver en H. B. SWETE, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge at the University Press, 1914, 279-281.

59. Entre el último verso del Apoc. y el principio –dañado– de la primera carta de Clemente, hay una columna y media vacía y Clemente comienza en un nuevo folio.

60. Se la lee abundantemente en nuestra Liturgia de las Horas –reformada– ya desde la primera semana del Tiempo Ordinario. La segunda, si bien presente en algunos manuscritos, no ha sobrevivido a la antigüedad cristiana. Las Fuentes Patrísticas de Ciudad Nueva, citadas más arriba a propósito del Pastor de Hermas, comprenden una edición crítica con traducción en castellano, de la primera carta y de la homilía anónima a ella asociada: Edición bilingüe preparada por JUAN JOSÉ AYÁN CALVO, *Fuentes Patrísticas 4*, Madrid, Editorial Ciudad Nueva, 1994.

esta copia de A, con un colofón de la primera pero sin título de la segunda.<sup>61</sup> Un índice tardío, antepuesto al comienzo del Antiguo Testamento, menciona otro escrito al final de todo, después por tanto de las cartas clementinas: los Salmos de Salomón. De ellos no hay huella en el códice actual; es posible que los cinco folios –se calcula– destinados a esta copia, hayan caído en algún momento. O bien, que nunca fueran copiados. Aparte estas adiciones, A tiene otras de origen patrístico, destinadas a introducir el Salterio: la carta de Atanasio a Marcelino, las llamadas “Hypotheses” de Eusebio a los Salmos, destinadas a explicarlos, y los resúmenes del contenido –*capitula*– de cada Evangelio, más las indicaciones marginales de los cánones del mismo Eusebio, y probablemente los mismos cánones, antes de las hojas de Mateo hoy perdidas. Los cánones, como hemos dicho y Jerónimo explica en su prólogo a Dámaso, citado más arriba, son considerados instrumentos para facilitar el uso y la lectura de la Sagrada Escritura. Diría que la razón por la cual se introducen otros textos, como aquí y en Aleph, es en realidad, la misma. Si no el escriba por su propia cuenta, que no gozaría de tanta autonomía, entonces el supervisor o aquel que preside a la copia, resuelve que esos textos, con idéntica finalidad, sea que los encuentre entre los manuscritos que copian, sea que los procure de otro modo, vale la pena incorporarlos a la copia. En A esto parece claro, para los textos que preceden el Salterio. En cuanto a los otros, como las Cartas de Clemente o el Pastor de Hermas en Aleph, la razón de incluirlos puede ser el prestigio de que esos escritos disfrutaban entonces, sin que se pudiera afirmar por el solo hecho de incluirlos en la copia, que sean del mismo valor que los textos bíblicos propiamente tales, de los cuales, por lo demás –como he notado más arriba– algunas de nuestras fuentes los distinguen netamente.

En el A, cada hoja escrita mide 32 por 26,3 cms –teniendo en cuenta las mutilaciones para la encuadernación– y presenta solamente dos columnas a lo largo de todo el manuscrito, con 49 a 51 líneas cada una; a diferencia de las tres del Vaticanus o B y de las cuatro del Aleph; en un orden descendente, que es posiblemente casual. La escritura es siempre la “mayúscula bíblica”, de trazo seguro y elegante y, para los ojos no habituados a las sutilezas de los paleógrafos, difícilmente distinguible de la caligrafía, por ejemplo, de B. Pero precisamente estos especialistas, como

61. Que falte parte de la primera y la conclusión de la segunda se debe aparentemente a que ambas secciones estaban escritas en dos folios contiguos –ahora dañados– parte del mismo cuaderno.

Frederick G. Kenyon,<sup>62</sup> creen poder indicar cinco copistas distintos, incluso con la distribución de lo que a cada uno correspondería. Y luego distingue una verdadera serie de correctores. Sin embargo, Kenyon mismo se siente obligado a introducir este caveat.<sup>63</sup> Sea lo que fuere de esta última observación, un examen atento de quien escribe, sobre su facsímile, reconoce que dos de las características, al menos de uno de los escribas, es indiscutible. Vale la pena repetirla aquí, a fin de expresar así el aprecio por la labor ingrata de los paleógrafos. Kenyon nota, a propósito del escriba o copista IV –como él lo designa–<sup>64</sup> que la Pi de éste alarga el trazo superior horizontal de esta letra –en griego– que así sobrepasa las dos barras verticales, mientras que en su Tau las puntas de la barra horizontal en esta letra, siempre en griego, concluyen con dos pequeños círculos rellenos. Este escriba copia Lucas y el resto del Nuevo Testamento hasta 1Cor 10,8b, donde retoma III, que había ya copiado escrito Mateo y Marcos. El cambio se advierte porque aquí se nota un sistema diferente de preparar la página con líneas de reglado –que sirven para mantener la regularidad de la escritura–. V habría copiado el Apocalipsis. Los otros dos (I y II) se reparten el Antiguo Testamento, aunque II concluiría toda la labor, escribiendo los textos clementinos al final.<sup>65</sup> Se puede todavía añadir otra característica de uno de los escribas, fácilmente notable: cuando se divide una palabra entre dos líneas, la consonante que comienza la segunda, es más grande y ligeramente proyectada sobre el margen, como si fuera un nuevo párrafo. El códice tiene, no sólo lagunas, por pocas que sean, sino también folios dañados o manchados, consecuencia de un uso secular, que hacen difícil su lectura.<sup>66</sup> En general, esto no obstante, parece bien conservado. Gracias a esto, se advierten fácilmente sus lecturas propias. Para citar solamente una, en el Nuevo Testamento, el final dicho “largo” (16,9-20) del Evangelio de Marcos se lee aquí por entero, único entre los grandes códices unciales.

¿De cuándo data A? Comencemos por una fecha relativa. Todos los autores que consulto lo consideran posterior a los otros dos recién exa-

62. En su “Introduction” a la edición facsímil reducida del Nuevo Testamento de A, 9-11.

63. “With a very few exceptions, all the corrections are of early date, and it is often very hard to discriminate between the hands...”. *Ibidem*, 10.

64. *Ibidem*, 9.

65. *Ibidem*. Esta última constatación acentuaría el carácter de apéndice añadido de esos escritos, como sugería recién.

66. Cf. por ejemplo en el facsímil del Nuevo Testamento, el penúltimo folio de Apoc., y varios folios de los escritos clementinos.

minados. La razón sería doble. Por una parte, el análisis paleográfico: los especialistas consideran que el tipo de “mayúscula bíblica”, que usan los copistas –supongo que es siempre el mismo, o del mismo tipo– revelaría un estadio más avanzado que el de los otros dos códices. No estoy en situación de juzgar la absoluta validez de este argumento. Y noto que Frederick G. Kenyon, que bien conocía la materia, dice prudentemente:<sup>67</sup> “recent developments in palaeographical knowledge, though they do not justify dogmatism in dating early vellum uncials, tend to confirm than shake this view”. Otros argumentos, de carácter externo, parecen más sólidos. Se pueden citar tres. El primero es el uso del texto de Atanasio como introducción al Salterio. Sin duda, no se lo podría fechar con precisión, pero nos lleva ciertamente ya a la segunda mitad del siglo cuarto: Atanasio muere en 373. A una fecha más o menos contemporánea apuntan los textos de Eusebio, quien muere hacia mitad del mismo siglo. El segundo sería la presencia de los “capítula” o resúmenes de los libros, que los preceden y son más bien tardíos, propios de ediciones de los libros bíblicos ya más o menos estabilizadas y que requieren un cierto tiempo para ser redactadas e introducidas en las copias. Y lo mismo se dice del sistema de divisiones de los Evangelios, indicadas en las márgenes, que serían de origen bizantino. Posterior entonces a los otros grandes códices unciales. A partir de todo esto, se puede indicar, por lo menos de manera general, una fecha absoluta: los autores hablan de la primera mitad del siglo quinto.<sup>68</sup> Difícil ser más preciso, a falta de otros elementos más decisivos. Sea como fuere, se diría que hemos entrado ya en otra época de producción de textos bíblicos. Pronto el horizonte será dominado en Oriente por el texto que se llama “bizantino”, al cual pertenecerán en adelante, la mayoría de las copias, sea en “mayúscula” o uncial, sea, y en mucho mayor número, en minúscula. Y en Occidente comenzará el reino de la Vulgata latina.

A la pregunta del cuándo corresponde inseparablemente la pregunta del dónde. Cesarea y buena parte del Oriente Medio, después de padecer la invasión persa, incluso con la toma de Jerusalén, está a punto de ser sumergida por la marea árabe. Estamos ya bien lejos de los tiempos de Constantino y además buena parte de sus sucesores favorecen el arrianismo: basta recordar el conflicto entre Atanasio y Constancio. Y en segui-

67. En la “Introduction” a su facsímile, varias veces citada, 8.

68. KENYON: “a general consensus of opinion” ib. pero escribe en 1909. Cf. PATTIE –art. cit., 70–. Cavallo –Ricerche...”, cit. 77-80– señala el tercer cuarto de ese siglo: 450-475.

da viene Juliano el Apóstata. Por otro lado, sabemos que el Códice A estuvo en Alejandría, gracias a una de las inscripciones tardías al principio del libro. Cirilo Lucar había sido allí patriarca. Y se lee en una de esas notas, transcrita por Thomas S. Pattie,<sup>69</sup> que el autor de la misma habría sido Atanasio “el humilde”. Este Atanasio es un personaje conocido y fácil de situar en el tiempo, que además amaba poner su nombre en los manuscritos, siempre con el mismo calificativo, pero presentándose a su vez como arzobispo de Alejandría.<sup>70</sup> La cuestión es si él encontró el manuscrito A en Alejandría o lo llevó allí de otra parte. Noto que algunos especialistas, por razones de crítica interna, como el tipo de texto, por lo menos en algunos de sus libros, prefieren la primera alternativa: A habría sido compuesto en Alejandría.<sup>71</sup> Otros son más escépticos, como Pattie.<sup>72</sup> No se podrá nombrar con exactitud el lugar geográfico, pero, en la línea de este estudio, se lo puede ciertamente describir, y ello con bastante precisión. Un manuscrito como A, con sus 800 folios, cinco copistas y algún corrector contemporáneo al primero<sup>73</sup> y una mente o un supervisor que decida incluir en él los textos que hemos señalado, no puede haber sido compuesto en cualquier parte. A lo cual hay que agregar todavía la disponibilidad de una provisión de pergamino fino y de los animales que lo proveen, más –en otro orden, pero necesario– los originales que se pretende copiar. La conclusión es ineluctable: un “scriptorium” como era el de Cesarea para B y Aleph/S. ¿Dónde encontrarlo en el siglo quinto? Las candidaturas no son muchas. Podemos pensar en Alejandría o en Constantinopla o en Antioquía o en la misma Jerusalén y en no muchos centros culturales más. Aquí entra, sin duda, la evidencia interna y externa, en la medida en que es conclusiva. El resto habrá que dejarlo a los historiadores. Pero es claro que semejante confluencia de exigencias definirá el lugar. Y a la par, la capacidad de producir tales ediciones completas de la Biblia, verdaderos monumentos de producción libraria, así como de dominio y familiaridad con el texto de la Sagrada Escritura, sin lo cual re-

69. Art. cit., 69-70: nota el pié de la primera página del Génesis, en árabe.

70. Uno de estos manuscritos se encuentra en la Biblioteca Apostólica Vaticana: Ottob 452. Atanasio, si es el III de ese nombre –otros dicen el II–, dataría del final del siglo 13 y principios del 14.

71. Así KENYON, en la “Introduction” (7) con bastante seguridad: “All tradition, consequently, points to the belief that the MS was written in Egypt, and had always remained there; and there is no reason to question it”. Si la “tradition” son las inscripciones al principio del texto, la verdad es que no me parece tan cierta.

72. *Ibidem*, 70: “...we have no idea where it –el MS– was originally written”.

73. Así, por ejemplo, KENYON en la “Introduction”, 8-9, y no sólo.

sulta una tarea imposible. Por eso, las Biblias completas son tan limitadas y espaciadas en el tiempo y en el espacio.

Con esto habríamos concluido, en realidad, nuestro recorrido por las primeras Biblias completas que conocemos y nos han sido conservadas, dos de las cuales –B y Aleph– pueden ser, parecería, con suficiente probabilidad, situadas en el espacio y en el tiempo, mientras la tercera (A) queda todavía en suspenso. Hay una cuarta, penosamente fragmentada, que no quisiera pasar por alto, si bien no es mucho lo que de ella se puede decir.

#### 1.4. *Codex Ephremi rescriptus* (Paris Bibl. Nat. Gr. 9; C)

Comienzo por explicar el nombre. Un códice “rescriptus” es un palimpsesto; es decir, un códice con una –o dos– escrituras anteriores, sobre la cual –o las cuales– previamente borradas, se traza otra. El hecho es frecuente, antes de la imprenta, y la razón es la preciosidad y la escasez del material, cuando se trata del pergamino. Y de este trato no estaban tampoco excluidos los manuscritos bíblicos. Todas las bibliotecas con fondos antiguos manuscritos poseen algún palimpsesto.<sup>74</sup> El *Codex Ephremi* es una copia de la Biblia entera, que fue, en un momento de su historia –se dice hacia el siglo 12–, en Oriente, borrado y utilizado para copiar la traducción griega de discursos u homilias de Efrén el Sirio –c. 306-373– diácono, poeta y predicador en su comunidad, primero en Nisibis y después en Edessa. El códice estaría ya mutilado: el monje en cuestión habría encontrado los folios sueltos y después de procurar limpiar la escritura precedente, los habría utilizado como material para su propio texto. Nada de eso es imposible en un monasterio en Oriente, ni tampoco –es preciso decir– en Occidente.<sup>75</sup> Por alguna vía llegó a Florencia, a la biblioteca de Lorenzo de Medici, cuando se hacía en esa ciudad acopio de escritos griegos. De ahí pasó a Francia, entre las propiedades de Catalina de Medici, hija de Lorenzo y mujer de Enrique II. Estudiado por el benedictino Ber-

74. La Biblioteca Apostólica Vaticana, que tiene muchos, hizo conocer así, gracias a un palimpsesto, estudiado por Mai, un texto de la República de Cicerón, que todavía faltaba. Y más recientemente se ha podido leer un texto, que se consideraba perdido, de una comedia de Menandro.

75. Tengo bien presente la –triste– experiencia de una especialista en liturgia, compañero mío en el Instituto Superior Ecueménico de Estudios Teológicos de Tantur –Israel–, quien, visitando un monasterio, a la busca de antiguos manuscritos, encontró en el baño algunas preciosas hojas allí destinadas a otro uso.

nard de Montfaucon, gran erudito del siglo 17, fragmentado como está, se descubre y en parte se salva, la escritura anterior.<sup>76</sup> Tischendorf publica lo que se pudo salvar en 1843 (AT) y 1845 (AT),<sup>77</sup> y no hay hasta ahora, según las informaciones de que dispongo, una edición crítica moderna. Una Biblia griega, como he dicho, originalmente completa, Antiguo y Testamento, de la cual, por desgracia, poco queda: 63 folios del Antiguo y 145 del Nuevo. Del primero se conservan sólo partes exiguas de los Sapienciales: los libros “salomónicos” –Proverbios, Eclesiastés, Cantar, Sabiduría y Eclesiástico o Siracida– más Job;<sup>78</sup> y del otro, en cambio, partes de cada libro de la serie canónica de los 232 o 238 del manuscrito original. Los folios conservados enteros miden de 31 a 32 cms. por 24 o 25 y están escritos en una sola columna, como A, de 40 a 46 líneas cada una. La escritura sería distinta y por consiguiente, los copistas dos, para cada uno de los Testamentos –o para las partes que de ellos se han podido salvar–. Como se trata de fragmentos, que nos llegan sin ningún orden antiguo sino el de la escritura posterior, no se puede saber cómo estaban dispuestos originalmente los libros ni si había otros escritos aparte los canónicos. Lo que queda del Nuevo Testamento, y en especial de las Cartas Paulinas, ha podido ser aprovechado para las ediciones críticas actuales. La fecha que se atribuye a este códice, por el tipo de escritura –es decir, por razones paleográficas– en cuanto se puede juzgar de lo que nos ha quedado, sería el siglo quinto,<sup>79</sup> y entonces estaría en el mismo ambiente del Códice Alejandrino o sea A. Si vuelvo ahora a mi reflexión conclusiva de la presentación de A, se podría decir casi a priori que, una creación de esta envergadura, un manuscrito de la Biblia completa, requiere un terreno adecuado, cultural, pero también necesariamente material y, en algún sentido, también político, en el verdadero sentido de la palabra.

76. El problema es la salvación de esta escritura. Los métodos que antes se usaban –aplicación de un ácido, etc.– arruinaban la superior y no necesariamente facilitaban la lectura de la primera. Menos aún, si se trataba de más de una. Recientemente se ha logrado por obra de métodos refinados, restaurar las escrituras anteriores sin arriunar las posteriores. La Toppan Printing Company de Tokyo ha podido ya demostrar la validez de sus métodos de lectura de palimpsestos en la Biblioteca Vaticana. Y hay también otros, de origen italiano, por ejemplo.

77. *Codex Ephremi Rescriptus. Fragmenta Novi Testamenti*, Leipzig 1843; id para el Antiguo, Leipzig 1845. Es, sin duda, uno de los méritos de Tischendorf, a los cuales aludía más arriba.

78. Job y Siracida son los mejor representados: 19 y 23 folios cada uno.

79. Leo, sin embargo, que el profesor Cavallo, opta –y con seguridad– por el siglo sexto. Una vez más, esto manifiesta la incertidumbre de estas conclusiones paleográficas, cuando no son ratificadas por criterios externos, si no es para llegar a determinaciones de fecha muy generales.

Aquí se acaba la primera parte de este recorrido en la historia de la Biblia completa, que, como se ve, está limitado al Oriente de lengua griega. El Occidente latino no parece haber tenido nada comparable hasta Casiodoro y sus Pandectas, que sería la segunda parte del recorrido. Y omito, a causa de mis limitaciones personales y de acceso a las fuentes, hacer un mismo recorrido en el Oriente de lengua siríaca y en Egipto de lengua copta. Y si hubiera habido aquí Biblias completas, sería interesante comprobar si el contexto que ve nacer esta producción –o producciones– corresponde a lo que parece haber hecho posible y favorecido ese mismo nacimiento en el ambiente de la lengua griega, donde, como ya notado, no se encuentran después más Biblias completas hasta mucho más tarde<sup>80</sup> y son siempre pocas.<sup>81</sup>

JORGE CARD. MEJÍA  
05.02.07 / 25.02.07

80. El Vat. graec. 2106 al cual pertenece sin duda el Codex Graec. 1 de la Biblioteca de San Marcos –originalmente en la biblioteca del cardenal Bessarion– contiene actualmente sólo el Antiguo Testamento, al final del cual se encuentra, sin embargo, la carta de Eusebio a Carpiano y una copia incompleta de los cánones eusebianos. El manuscrito dataría, según A. RAHLFS, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments*, Berlin, 1914, 272s. del siglo octavo. Se puede preguntar si el manuscrito, después de los cánones, tuvo alguna vez una copia hoy perdida del Nuevo Testamento o si esa copia nunca fué realizada

81. Cf. nota 1.

## LA NOVEDAD Y UNIDAD DEL AMOR DE DIOS (DCE 1,9-11)

### RESUMEN

El autor se propone comentar dos pasajes de la Encíclica *Deus caritas est* que se refieren a la mirada teológica del tema, en el marco de un Seminario Intercátedras organizado por la Facultad de Teología en 2006. Para ello, presenta, primero, el amor de Dios en la Introducción (DCE 1); luego, desarrolla un “interludio” sobre el lenguaje del amor, y en tercer lugar aborda la novedad de la fe bíblica (DCE 9-11). Sobre la “imagen metafísica” de Dios trata acerca del amor creador y del amor dilectivo; de su “imagen familiar”, reflexiona sobre el *eros* asumido y purificado por la fidelidad y el *ágape* consumado en la misericordia. Con respecto a la imagen bíblica de Dios, concluye que la novedad está dada por mantener la tensión paradójica entre lo metafísico y lo familiar; en cuanto a la unidad del amor divino y humano, afirma que se da una unificación como unidad pneumática y espiritual.

*Palabras clave:* amor de Dios, unidad, *eros*, *ágape*.

### ABSTRACT

The Author comments two passages from *Deus caritas est* concerning a theological approach. God's love is focused first in the Introduction (DCE 1); then comes a commentary on the languages of love, and in the third place the novelty of Biblical Faith is commented. Concerning the “metaphysical image” of God, the Author studies his creative and dilective love, his “familiar image”, his *eros* assumed and purified by the *agape* of mercy. Turning back to God's biblical image, the Author concludes that its novelty consists on the paradoxical tension between familiar and metaphysical; concerning the unity of divine and human love, he considers it as a pneumatic and spiritual unification. This paper was discussed in a Seminary organized by the Theology Faculty on 2006.

*Key Words:* God's love, unity, *eros*, *agape*.

En este comentario a Encíclica de Benedicto XVI<sup>1</sup> me ha tocado analizar dos pasajes que encaran la perspectiva *teológica* del tema, a saber el amor *de Dios* hacia nosotros. Se trata de la *Introducción* (1) y del apartado titulado “La novedad de la fe bíblica” (9-11), situado entre el antropológico-lingüístico, relativo al lenguaje del amor (2-8) y el cristológico-sacramental, relativo a la oblación amorosa de Jesucristo en la cruz y en la eucaristía (12-15). Lo embarazoso de tener que comenzar y terminar “*in medias res*” sólo podrá ser remediado en una publicación ulterior que se asigne un contenido más amplio. En cuanto a la forma, más allá de la glosa y de la divulgación, mi recepción del texto irá acompañada de un discernimiento crítico que apela al doble recurso de la exégesis y de la especulación, en interacción con el magisterio y la teología. En orden a una síntesis, emplearé dos conceptos transversales de la primera parte de la Encíclica (2-18), a saber, los de *unidad*,<sup>2</sup> y *novedad*.<sup>3</sup>

## 1. El amor de Dios en la *Introducción* (DCE 1)

### 1.1. *Novedad*

Aquí trato de la novedad de *la revelación bíblica* del amor que Dios nos tiene, no de las novedades de la Encíclica en general. Los dos párrafos iniciales de la Encíclica anticipan esa *novedad*, ampliada luego (DCE 9-18), caracterizándola con términos dimensionales, como “una nueva *profundidad y amplitud*” del amor. Cabe apreciar esta doble valoración cuando la relacionamos con los dos géneros de citas bíblicas entre los que ella queda intercalada.

El primero, puesto a continuación, muestra la “nueva *amplitud*” o extensión del amor cristiano, que “ha unido el mandamiento del amor a

1. Benedicto XVI *Deus caritas est* LEV Roma 25/12/2005, abreviado como DCE. Controlamos la traducción castellana desde el texto oficial latino. De los escasos estudios sobre la Encíclica (hasta 8/2006) y, en particular, sobre el tema presente hemos podido consultar, además del comentario colectivo *Dio è amore*, Roma, 2006; A. AMATO, “Dios Es Amor, Centro siempre actual de la fe cristiana”, *L'Osservatore Romano* 8 (2006) 10-11 y “El Primado de la Caridad en la Vida del Cristiano”, *L'Osservatore Romano* 27 (2006) 10; V. M. FERNANDEZ, “¿Qué hay de Nuevo en la Primera Encíclica de Benedicto XVI?”, *Criterio* 2313, 112-114; B. FORTE, “Jesucristo, el Amor Encarnado de Dios”, *L'Osservatore Romano* 23, (2006) 17; P. IDE, «La distinction entre éros et agapè dans *Deus caritas est* de Benoît XVI», *Nouvelle Revue Théologique* 128 (2006) 353-369; L. H. RIVAS, “Dios es amor (1Jn 4, 8.16)”, *Communio* 12/4 (2005) 27-38.

2. DCE 1b, 2 título, 2b, 3 título, 7a, 7b, 8, 10b, 11b, 14, 18.

3. DCE 1b, 3 (passim), 5c, 8, 9 título, 11a, 12 (passim).

Dios [Dt 6, 4-5] con el del amor al prójimo contenido en el *Libro del Levítico*: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (19, 18; cf. *Mc* 12, 29-31) (DCE 1b; cf. 14-16; 18). Dado que ambos mandamientos eran formulados por sendos libros de la *Torah*, la novedad extensiva del amor cristiano reside en la conexión hecha por Jesús, una conexión que no es fusión ni reducción –dado que Él habla de un “segundo” mandamiento– ni, por otra parte, algo totalmente ajeno al judaísmo contemporáneo.<sup>4</sup>

El otro género de citas subraya la “nueva profundidad” o intensidad del amor *de Dios* hacia nosotros. En él nos detendremos por su afinidad con la perspectiva aquí adoptada. En comparación con el Antiguo Testamento la novedad cristiana no atañe a la esencia del amor divino, idéntica en ambos Testamentos, sino a su rostro –trinitario y cristológico– y a su intensidad o *medida* (“tanto”): “*Tanto* (ΟΥΤΟΣ) amó Dios [Padre] al mundo, que *entregó a su Hijo* único...” (*Jn* 3, 16; DCE 1b). Por cierto una “medida desmesurada” o excesiva, calibrada tanto por el inicio del amor (“porque Él se anticipó a amarnos pese a que nos habíamos convertido en sus enemigos”, *1 Jn* 4,10) como por su final (“entregó a su Hijo único”, *Jn* 3, 16).<sup>5</sup> Ahora bien, la raíz de esa nueva profundidad reside en la proclama “Dios es amor (*caritas*)”, que encabeza a la Encíclica (DCE 1a).<sup>6</sup> Para su cabal comprensión debemos atender a dos datos.

En primer lugar, y atendiendo a su contexto en la primera epístola de Juan, su enfática repetición corona no sólo el signo del amor mutuo de los discípulos (A) sino, además, los signos del envío del Hijo de Dios y de la comunicación de su Espíritu a quien profesa esta fe (B):

4. El judaísmo *helenístico* reducía todo a “dos doctrinas fundamentales... en lo que a Dios se refiere, el mandamiento de la adoración divina y de la piedad; por lo que hace al hombre, el mandamiento del amor al prójimo y de la justicia” (FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre los distintos mandamientos* II, § 63). Una tradición del judaísmo *rabínico*, que remonta al rabí Ben Aquiba (los *Sifré Devarim*) conectaba ambos “amarás” (*ahavta*) –el de Dt 6,5 (cf. 11,1) y el de Lv 19,18.34– priorizando Lv (amor al prójimo) sobre Dt, por el orden de los libros de la *Torah*. Cf. E. L. BARTOLINI, “Amore per Dio e amore per il prossimo. Un binomio inscindibile nella tradizione ebraica”, en *Dio è amore*, 9-34.

5. A su vez este amor del Padre mide el del Hijo (“Como el Padre me amó, yo también los amé a ustedes” *Jn* 15,9), a saber: nos amó “*hasta el fin*” (*Jn* 13,1), hasta que “entregó al Espíritu” en su muerte de cruz (*Jn* 19,30). Y el amor del Padre y del Hijo mide nuestro amor mutuo (“Si Dios nos amó *tanto*, también nosotros debemos amarnos unos a otros” *1Jn* 4,11s; “Este es mi mandamiento: que se amen unos a otros *como yo* los he amado. Nadie tiene *mayor* amor que el que da su vida por sus amigos” *Jn* 15,12s). Sobre el amor de Dios me remito a R. FERRARA, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Salamanca, 2005, 63ss, 78s, 290-303.

6. La Encíclica dirá luego: “La verdadera originalidad (*novitas*) del Nuevo Testamento no consiste en nuevas ideas, sino en la *figura* misma de Cristo, que da *carne y sangre* a los conceptos: un realismo inaudito” (DCE 12).

“*Amémonos unos a otros, porque el amor procede de Dios, y el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor (ὁ Θεός ἀγάπη ἐστίν) (A)... En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene; en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de Él. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados... La señal de que permanecemos en Él y Él en nosotros, es que nos ha comunicado su Espíritu. El que confiesa que Jesús es el Hijo de Dios, permanece en Dios, y Dios permanece en él. Nosotros conocimos el amor de Dios y creímos en él. ¡Dios es amor! (ὁ Θεός ἀγάπη ἐστίν) Y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él (B)” (I Jn 4,7-10.14-16).<sup>7</sup>*

En segundo lugar cabe advertir el otro énfasis, puesto en el *conocimiento cristiano* de ese amor (*ibidem* vv 6-8,13,16), un conocimiento basado precisamente en aquella experiencia del amor mutuo de los discípulos, del don del Espíritu y de la fe en Jesús como Hijo de Dios. Este conocimiento es *fe* (“conocimos y creímos”) en el amor revelado por Dios. En esta fe la Encíclica ve una “opción fundamental... [no sólo] una decisión ética o una gran idea [sino] el encuentro con un acontecimiento, con una Persona que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva” (DCE 1b). La principalidad de la fe en el conocimiento del amor ha sido puntualizada por Eberhard Jüngel en sus dos aspectos. Por un lado:

“Sólo la fe experimenta y conoce a Dios como acontecimiento, sujeto y objeto del amor, en la unidad indisoluble del amante, el amado y la realización del amor. «Sólo la fe» quiere decir: tampoco el amor humano correspondiente con ese amor. Las actividades del amor humano, eróticas y caritativas, son *correspondencias* respecto del ser divino, que es amor. Pero le corresponden *en virtud de la fe*.”<sup>8</sup>

En esta línea la Encíclica dirá más adelante: “Es allí, en la cruz, donde puede contemplarse esta verdad [*Dios es amor*]. Y a partir de allí se debe definir ahora qué es el amor” (12).

Pero, por otro lado, “principalidad de la fe” no debe significar exclusividad:

7. Para una exégesis remitimos a R. FABRIS, “L’orizzonte biblico dell’Enciclica” en *Dio è amore*, 37-52, y al clásico: C. Spicq, *Agape dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*. III. Paris 1959 276ss («À l’inverse de l’eros... Dieu est en lui-même et de toute éternité pure communication de soi et don. Cette propriété n’est pas distincte de sa substance...» 277).

8. Citamos a E. JÜNGEL (*Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1978) en su versión castellana: *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984, 433-434. Sobre la identidad de Dios y el amor ver 404-438.

“Sin embargo la comprensión de la historia trinitaria en cuanto historia de amor, presupone una *comprensión anterior* del amor... También la frase «Dios es amor» entra ahí, por cuanto que emplea la palabra «amor». Por tanto de ninguna manera nos estamos alejando del *contexto cristológico* de esa frase en la primera carta de san Juan; más bien tratamos de ayudar a su comprensión cuando nos preguntamos primero *qué sea el amor en general*. No para inmediatamente después *identificar* el amor así entendido con Dios y leer el resultado de esa identificación en la forma «el amor es Dios»” (406s.).

Luego la tarea teológica de pensar a Dios como amor debe proponerse este programa:

“La frase «Dios es amor» es una verdad formulada. Si no ha de cuajar en [mera] fórmula, ha de ser vivida y pensada. Pensar a Dios como amor es *tarea de la teología*. Ella tiene que hacer dos cosas. Por una parte tiene que satisfacer a la esencia del amor que, incluso siendo un predicado de Dios, no puede contradecir a lo que los hombres *experimentan como amor*. Por otra parte, tiene que satisfacer al *ser de Dios* que sigue siendo tan *distinto del acontecimiento del amor humano*, que «Dios» no llega a ser una palabra superflua. Para aclarar esa doble tarea, la problemática con la que tiene que enfrentarse nuestro pensamiento va a explicitarse de nuevo en referencia a Ludwig Feuerbach” (404).

Ahora bien, la Encíclica encara ambas partes de este programa aunque acentúa la primera, para responder a F. Nietzsche, desatendiendo a L. Feuerbach como interlocutor “teológico”. Por cierto, “el propósito de la Encíclica no es ofrecer un tratado exhaustivo” (1c). En general no es tarea de una Encíclica asumir todos los desafíos teóricos, cuando lo complejo de su abordaje va en desmedro de lo pastoral de su finalidad y destinatarios. Si menos complejo teóricamente es responder al veredicto sumario de Nietzsche que a las acrobacias dialécticas de Feuerbach, hay lugar para esto último en un seminario que profundice en los presupuestos teóricos del tema, sin pretensiones magisteriales. Aquí responder a Feuerbach implica cuestionar dos modificaciones que él ha operado en la proclama joánica: 1) *reducirla* a mera experiencia racional, diametralmente opuesta a la fe; 2) *invertirla*, desembocando en la tesis: “el Amor es Dios”:<sup>9</sup>

“Una cualidad no es divina porque Dios la tenga, sino que Dios la tiene porque es divina en sí y por sí misma... Luego pertenece al predicado [amor], no al sujeto [Dios], el rango de ser primero, el rango de la divinidad (§2,69). La fe individuali-

9. Mantenemos la numeración de §§ del original (L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, ed. W. Schuffenhauer). La paginación sigue la versión castellana: *La esencia del cristianismo*, Salamanca, 1975.

za a Dios; lo transforma en un ser particular, distinto; el amor universaliza, transforma a Dios en un ser común, cuyo amor es uno con el amor al hombre (§27,279). Suprimimos la necesidad de la distinción si *invertimos* la cuestión: *el amor es Dios*, el amor es el ser absoluto.<sup>10</sup> En la frase «Dios es *el* amor [*die Liebe*]», el sujeto es lo oscuro, tras lo que se oculta la fe; el predicado es la luz que ilumina al sujeto... La fe se atiene a la *autonomía* de Dios; el amor, la suprime... La fe se presenta con sus pretensiones y reconoce al amor sólo como *predicado* en sentido usual. No deja que el amor se desarrolle de modo libre y autónomo; lo transforma en ser [*Wesen*], cosa, fundamento” (§27,293).

Para comenzar a desenredar esta maraña precisamos que el mensaje joánico no hipostasie el amor diciendo: “Dios es *el* [*mismo*] Amor”. Este no es el tenor literal del texto griego (ἀγάπη ἐστίν) que omite el artículo ἡ.<sup>11</sup> Al respecto observaba recientemente un exegeta: “La gramática griega no permite invertir el sujeto *ho Theós*, “Dios” –y el predicado *agápe*, sin artículo, para lograr una declaración sugestiva pero falsa: «el amor es Dios!»”.<sup>12</sup> Gramática aparte, en términos lógicos la traducción correcta “Dios es *amor*” presenta la forma ordinaria del juicio, que *atribuye* un predicado abstracto a un sujeto concreto; en cambio aquella otra traducción configura un juicio peculiar que, elevando el predicado abstracto a sujeto, *identifica* dos sujetos concretos permitiendo así la conversión del sujeto en predicado y viceversa.<sup>13</sup>

10. Ya en un fragmento del período romántico-panteísta de Frankfurt (probablemente ignorado por Feuerbach) escribía el joven Hegel: “*Dios es el amor, el amor es Dios, no hay otra divinidad fuera del amor*; sólo lo que no es divino, lo que no ama, debe tener la divinidad en la idea, fuera de sí mismo”. (389s) H. NOHL (ed.), *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907, 390s; cf. J. M. RIPALDA (ed. y trad.), *Escritos de juventud*, México 1978, 274.

11. Feuerbach seguía versiones menos rigurosas que la correcta traducción de Lutero (“*Gott ist Liebe*”). A aquellas versiones acude también el texto alemán de la Encíclica (“*Gott ist die Liebe*”), a diferencia del texto oficial latino que, siguiendo a la Vulgata, dice correctamente “*Deus caritas est*” y no “*Deus ipsa caritas est*”.

12. R. FABRIS, *Dio è amore*, 42 [traducimos nosotros RF].

13. El tema de la convertibilidad del “aserto especulativo” (*Spekulative Satz*) configuró un sutil problema de lógica metafísica ya desde el racionalismo clásico (cf. C. WOLFF, *Philosophia rationalis sive Logica*, § 284), pasando por el idealismo alemán (Kant, Hegel) y sus epígonos (Feuerbach, Marx) y desembocando en estudios más recientes, agudamente analizados en la tesis doctoral de R. HEEDE, *Die göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Religion. Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Religionsphilosophie bei Hegel*, Münster 1972, 205-268. No es posible abordar aquí un tópico que involucra temas teológicos referidos al Dios Uno (“predicados” divinos; Cf. Heede 255-268), al Dios Trino –como en el ejemplo que pondremos a continuación– y al Dios Verbo encarnado (que debe ser *único* para que su divinidad sea un sujeto concreto –Jesucristo es *Dios*– y no un universal abstracto –el Hombre es *divino*– como en la cristología de D. F. Strauss y L. Feuerbach; Cf. Heede 220).

Esta *conversión* está legitimada cuando el predicado no es un universal abstracto sino concreto, como cuando decimos, en materia trinitaria: “Dios es el Padre – el Padre es Dios”. En este caso la condición es entender por “Dios” un singular, no el particular politeísta (“un dios”) ni el abstracto “divinidad” sino el sujeto concreto de ésta, el portador de la deidad (*habens deitatem*).<sup>14</sup> En cambio, más delicada es la conversión entre “Dios” y las perfecciones trascendentales como ser, verdad, bien y –reductivamente– entender, amor, espíritu. Contra el platonismo negamos que las perfecciones predicamentales como “Hombre”, “Perro”, etc. subsistan al margen de los individuos concretos. Pero decimos que las perfecciones trascendentales subsisten, no en sí mismas sino *en Dios*, por vía de *eminencia*, como el Ser mismo, el Amor mismo, etc. Y precisamos, por vía de *negación*, que Dios *no* es “*el*” Ser o “*el*” Amor común a todos –desembocando en el panteísmo o en una “ontoteología”– sino que Él se distingue de toda creatura porque es “*su*” propio Ser y Amor subsistentes.<sup>15</sup> En cambio, la conversión se pervierte en la *inversión* de Feuerbach que degrada al sujeto divino (Dios) a predicado abstracto y eleva el predicado divino (Amor) a sujeto.<sup>16</sup>

Diverso de esta degradación teórica es presentar las obras del amor omitiendo prudencialmente la nominación de Dios: “El cristiano sabe cuando es tiempo de hablar de Dios y cuando es oportuno callar sobre Él, dejando que hable sólo el amor...” (DCE 31c). De todos modos, cualquier conversión entre las proposiciones *Dios es amor* y *El amor es Dios* –como ocurre en el cristianismo reformado– debería tener en cuenta la consigna de Karl Barth:

“Si decimos con 1Jn 4: “*Dios es amor*”, entonces la inversión “*el amor es Dios*”, nos está prohibida y vedada *mientras* no se nos comunique y aclare, *a partir del ser de*

14. Cf. SANTO TOMÁS ST I q39 a3,1m. Esto a su vez supone en Dios una legítima *distinción de razón* entre sujeto (*quod*) y esencia (*quo*), que no es impedida por su identidad real.

15. Cf. SANTO TOMÁS SCG I 26 n° 11: “quod Deus *non sit esse commune, sed proprium*: etiam ex hoc ipso *suum esse* ab omnibus aliis distinguitur”; 47 n° 5: “cum esse suum sit *suum intelligere*”; 74 n° 4: “sed *suum velle* est suum esse”; cf. 96 n° 3: “volendo et *amando suum esse et suam bonitatem* vult eam diffundi”.

16. Feuerbach incurría en platonismo cuando suponía que el “Hombre” subsiste como sujeto, más allá de los individuos. Así procedía para facilitarse la tarea de mostrar que es el “Hombre” y no Dios el sujeto de los predicados divinos. Para Feuerbach el verdadero ateo era quien negaba la existencia de los predicados divinos (§ 2, 69). Justamente por divinizar los predicados pese a negar al sujeto “Dios” Feuerbach será tachado de “ateo piadoso” por MAX STIRNER en *Der Einzige und sein Eigentum*, (s.l., s.f.) 216 y 51.

*Dios y también de su actuar, qué es el amor que legítimamente puede y tiene que ser identificado con Dios” (KD II/1, 310).*

En este sentido ningún amante ni amado humano es el amor porque, aun dentro del evento del amor, los amantes se distinguen de él.<sup>17</sup> Por esto cabría decir que sólo Dios es el amor o –en clave trinitaria y siguiendo la tradición agustiniana– que sólo la persona divina del Espíritu Santo es el amor.<sup>18</sup> Por cierto, esto último no queda garantizado por la proclama joánica en la que “Dios” (ὁ θεός) es la persona del Padre, no el Espíritu Santo.<sup>19</sup>

De todos modos la novedad más radical de la proclama joánica reside en haberse elevado desde lo que Dios *hizo* (1Jn 4,9-14) a lo que Dios *es* (vv 8.16), desde el *envío* amoroso del Hijo al *ser* amoroso de Dios Padre (ὁ Θεός). Luego en la proclama “Dios es amor” la “vehemencia ontológica” del verbo “*es*”<sup>20</sup> autoriza la glosa del Catecismo: “*el ser mismo de Dios es Amor*” (CCE 221) y desautoriza desvincular al amor del ser y al ser del amor.<sup>21</sup>

Sin atender a esta novedad la Encíclica ve en este pasaje el “corazón de la fe cristiana” (1,1) y su centro (1,2). En efecto, “Dios es amor” es el centro de la epístola joánica así como “Dios es luz” (1Jn 1,5) es su inicio; ambas proclamas, sumadas al “Dios es espíritu” (Jn 4,24) del cuarto evan-

17. “Se puede... decir de una persona, que tiene y ejercita el amor... pero no se puede decir que *sea* amor... Dar la vida por el hermano *es* amor, perdonar al hijo pródigo *es* amor. Pero *aquel* que da su vida por otro, no *es* amor, sino que *tiene* amor”. R. PRENTER, «Der Gott, der Liebe ist». *Theologische Literaturzeitung*, 1971, 401.

18. “Hay sólo tres: *alguien uno (unus), amante* de quien procede de él; *alguien uno (unus), amado* por aquel de quien proviene, y *la dilección misma*” (SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* VI,5,7) “Hay sólo tres: el amante, el amado y el *amor*” (*ibidem* VIII 10,14).

19. Juan sigue el lenguaje neotestamentario habitual salvo cuando, en el final de su evangelio, llama a Jesús “*Señor mío y Dios mío [ὁ θεός μου]*” (20,28), en correspondencia con el “Dios [θεός] unigénito” de 1,18.

20. P. RICOEUR, *D’un Testament à l’autre*. En *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, 1995, 365.

21. A este tema ha regresado J. L. Marion en *La Croix* (10 février 2006). Su tesis sobre este punto y sobre la “univocidad” del amor ha sido criticada como “unilateral”: «À l’interprétation partielle et partiale de J.-L. Marion qui, dans le prolongement de son livre *Le phénomène érotique* (Paris, 2003), croit lire dans l’encyclique: 1. «l’univocité de l’amour»; 2. l’identification de l’amour au don de soi («l’amour ne se dit qu’en un seul sens, celui où il se donne»); 3. le «dépassement de l’être par l’amour» (*La Croix*, vendredi 10 février 2006), il suffit d’opposer l’évidence des affirmations présentes dans le texte: 1. la différence irréductible, chez l’homme, entre *éros* et *agapè*, versus leur fusion en Dieu; 2. l’amour (humain) comme réception, précédant la donation; 3. l’identité biblique entre l’«image strictement métaphysique de Dieu» et le Dieu qui «aime avec toute la passion d’un véritable amour» (n. 10, § 2).» IDe, “La distinction”, 368, nota 29.

gelio, configuran la cumbre de la tradición joánica y la entraña del Dios revelado en el Nuevo Testamento.<sup>22</sup> En la fiesta de Epifanía decía Benedicto XVI:

“El apóstol san Juan escribe en su primera carta: “Dios es luz, en él no hay tiniebla alguna” (1Jn 1,5); y, más adelante, añade: “Dios es amor”. Estas dos afirmaciones, juntas, nos ayudan a comprender mejor: la luz que apareció en Navidad y hoy se manifiesta a las naciones es *el amor de Dios, revelado en la Persona del Verbo encarnado*” (Homilía del 6/1/2006).

## 1.2. Unidad

El tercer párrafo de la Introducción declara el propósito de la primera parte de la encíclica, a saber, indagar “*algunos puntos esenciales sobre el amor que Dios ofrece al hombre de manera misteriosa y gratuita y, a la vez, la relación intrínseca de dicho amor con la realidad del amor humano*” (DCE 1c). Esta tesis inspira el título mismo de esta parte: “*La unidad del amor en la creación y en la historia de la salvación*”. ¿Qué unidad?

“Unidad” es un concepto amplio que cobra diversos sentidos según el género de realidad al que se aplica: se llama “*igualdad*” en lo cuantitativo, “*semejanza*” en lo cualitativo, “*identidad*” en lo substancial.<sup>23</sup> Luego la cuestión de la *unidad* del “*amor en la creación y en la historia de la salvación*”, o la pregunta por la relación del “*amor que Dios ofrece al hombre... con la realidad del amor humano*” debería puntualizar si ambos amores son realidades *idénticas*, si son diversas pero *semejantes* o si son absolutamente *diversas*. La pregunta así formulada reviste un carácter *ontológico-teológico* y, en consecuencia, remite a una respuesta que no olvide la diferencia metafísica entre el amor creador y el amor creatural pero que a la vez mantenga su unidad analógica, de semejanza o partici-

22. Omitiendo la proclama “Dios es luz” Karl Barth relacionaba las otras dos de este modo: “Ambas equiparaciones se explican recíprocamente. Quien diga «amor» en el sentido joánico, esta diciendo «*espíritu*» – Espíritu en el que Dios es total y absolutamente el Padre del *Hijo* y total y completamente el Hijo del *Padre* y en cuanto tal *el que nos ama* primero. Y aquel que dice «*espíritu*» en el sentido de este testigo, está diciendo «*amor*» – Amor que, en *el momento en que* Dios nos ama, es ya *antes* el amor con el que ama como Padre al *Hijo*, como Hijo al *Padre*.” (KD IV/2, 860, tomado de Jüngel 420 nota 85). Sobre la tríada “Dios es espíritu, luz y amor”, cf. R. FERRARA, *El misterio de Dios*, 77-79; cf. 176s, 271s, 290-293, 366-368, 413-426, 493-503, 546ss.

23. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* IV 2 (1004a 17s); SANTO TOMÁS, *In Metaph IV 2 n° 561 567*; SCG IV c24, 8.

pación. A esta problemática ontológico-teologal la Encíclica responderá recién en el n° 10b, que nos tocará comentar luego.

¿Por qué esta postergación? Porque a renglón seguido de la pregunta inicial DCE plantea otra de carácter *lingüístico-antropológico*, referida a la unidad del decir (y concebir) el amor humano, dado que “el término «amor» se ha convertido hoy en una de las palabras más utilizadas, también de las que más se abusa dándole acepciones totalmente diferentes” (DCE 2a). La respuesta a esta cuestión configura la “primera navegación” de DCE (2-8) que concluye:

“... el «amor» es una única realidad, aunque con diversas dimensiones... la fe bíblica no construye un mundo paralelo o contrapuesto al fenómeno humano originario del amor, sino que asume a todo el hombre, interviniendo en su búsqueda de amor para purificarla, abriéndolo a nuevas dimensiones” (DCE 8).

La segunda parte de esta conclusión busca defender al cristianismo situándose en equidistancia de la acusación nietzscheana, de haber “envenenado” al *éros* (DCE 3),<sup>24</sup> y de la respuesta dualista, corriente en cierta teología protestante.<sup>25</sup> Con esto la tensión entre “unidad y diversidad” se mantiene en el nivel lingüístico, pero confinada a los vocablos griegos *éros* y *agápe*, preguntando si ellos denotan *una unidad de significado* que permita percibir lo que hay en común entre el mensaje del *agápe* divino y la experiencia universal del *éros* mundano (7a). En este punto ha llamado la atención la selectividad con la que procede la Encíclica respecto del vocabulario griego, latino y hebreo del amor, quedando todo reducido a los vocablos *éros* y *agápe*.<sup>26</sup> Pero la complejidad del vocabulario del amor queda reducida a generalizaciones, cuando no a inexactitudes, si uno permanece aprisionado por los límites de aquella controversia. Por esto, antes de encarar nuestra segunda parte, es decir, el tema de la originalidad de la fe bíblica y cristiana, nos hacemos cargo de aquella complejidad en el siguiente “interludio sobre el lenguaje del amor”. Lo anómalo de este desvío responde a aquella embarazosa situación “intermedia”, evocada en el inicio de este trabajo.

24. F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, IV, 168.

25. H. SCHOLZ, *Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums*, 1929; A. NYGREN, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, 1930 (*Eros y agape*, Barcelona 1969); para K. BARTH es sólo un dualismo “histórico” (cf. *Kirchliche Dogmatik* IV/2, 825-853; 837-848).

26. Algunos ejemplos han sido señalados en IDE, “La distinción”, 353-369.

## 2. “Interludio” sobre el lenguaje del amor

En cuanto al vocabulario *griego* del amor la Encíclica precisa acertadamente los significados de *éros* (DCE 3-5.7.9-11) y de *agápe* (DCE 3. 6-7. 9-10,14). Su tesis principal,<sup>27</sup> supera tanto el reduccionismo nietzscheano como la contraposición dualista. Ella puede compendiarse en esta afirmación referida a Dios mismo como sujeto amante: “Él ama, y este amor suyo puede ser calificado sin duda como *éros* que, no obstante, es también totalmente *agápe*” (DCE 9b). La nota correspondiente remite a un largo pasaje de Dionisio sobre el Amor de Dios donde este sostenía que *éros* y *agápe* eran no sólo nombres comunes e intercambiables para los “teólogos”, sino que *éros* era más divino (*θειότερον*) que *agápe*.<sup>28</sup>

En cambio se echa de menos una atención a otros vocablos griegos del amor.<sup>29</sup> Si cabe comprender la omisión de *storgé* (afecto familiar), por su rareza en la Biblia (4 menciones), causa extrañeza la poca importancia asignada al vocabulario de *philia* (amistad), mencionada una sola vez.<sup>30</sup> Sin embargo *philia/philos* es más frecuente en la Biblia (95 menciones) que *éros* (2 menciones), teológicamente ella se integra en *agápe* agregándole la reciprocidad,<sup>31</sup> y configura la base del concepto teológico de la ca-

27. “*Eros* y *agápe* –amor ascendente y amor descendente– no pueden separarse completamente. Aislados llevan a la deshumanización del amor, a su caricatura. Incluso el *agápe*, el amor oblativo, no puede dar siempre si no recibe. Quien quiere dar, también debe recibir, acudiendo a la fuente originaria del amor de Dios en Cristo”, AMATO, “*Dios Es Amor*”, 10s. Ver además las seis tesis en las que compendia la doctrina papal sobre el amor Cf. AMATO, “El Primado de la Caridad en la Vida del Cristiano”, 10.

28. DIONISIO, *Los nombres de Dios*, IV, § 12-14: PG 3, 709-713. Siguiendo a Orígenes, Dionisio citaba el ignaciano “*mi amor está crucificado*” (ὁ ἐμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται) y lo refería a Cristo (§ 12,164), a diferencia de la crítica que lo refiere al amor de los “vicios y concupiscencias” de Ga 5,24 (F. X. FUNK, *Patres apostolici*, I 261). En todo caso aquí Cristo es “*mi amor...crucificado*” en cuanto que es mi *amado*, objeto de mi amor, no mi sujeto amante.

29. Cf. C. Spicq, *Agape. Prolegomènes à une étude de théologie néotestamentaire*. Louvain-Leiden 1955, 1-70. Es admirable la trasposición de C. S. LEWIS en su doctrina de los “cuatro amores”, a saber, el *afecto* familiar, la *amistad*, el *éros* o enamoramiento, la *caridad* (*The Four Loves*, Londres, 1960; cf. *Los cuatro amores*, Santiago de Chile, 2001).

30. “El amor de amistad (*philia*), a su vez, es aceptado y profundizado en el *Evangelio de Juan* para expresar la relación entre Jesús y sus discípulos” (DCE 3). De las 29 menciones neotestamentarias 17 son de Lucas (vg 12;4) sugeridas en parábolas que presentan a Dios como el mejor amigo (Lc 11,5-8). Cf. STÄHLIN, “φίλος”, “φίλη”, “φιλία”, en G. KITTEL - G. FRIEDRICH, *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids Michigan, 1964.

31. “N’est-il pas partiel d’aborder l’amour sous le seul angle de l’*éros* et de ne pas considérer l’expérience de l’amitié, amour de réciprocité?” IDE, “La distinción”, 353.

ridad.<sup>32</sup> La poca atención prestada a *philia*-amistad (DCE 3 y 18) sorprende si advertimos que, por una parte, en cuanto amistad con Cristo, es una de las novedades del amor cristiano: “Ya no los llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su amo; a ustedes los llamo *amigos* (φίλους), porque les di a conocer todo lo que oí de mi Padre” (Jn 15,12-16) y uno de los calificativos de los cristianos.<sup>33</sup> Por otra parte, la reciprocidad en la amistad entre Dios y el hombre era justamente lo problemático para Aristóteles, como veremos luego (3.1.a, nota). También es llamativa, aunque comprensible desde el diálogo con Nietzsche, la preferencia acordada a *eros* (31 menciones) sobre *agápe* (15 menciones) pese a reconocer la ausencia casi total de aquel en la Biblia (DCE 3). También es llamativo el contraste entre el uso casi excluyente del binomio *éros-agápe* en la primera parte de la Encíclica –hasta el punto de aplicarlo a Dios mismo (DCE 9a, 10a)– con su posterior abandono y sustitución por el latino *amor*.<sup>34</sup>

Esto nos lleva al vocabulario *latino* del amor y a su empleo en el texto oficial de la Encíclica. A diferencia de *dilectio*, *amicitia*, *caritas*, en latín *amor* es el vocablo más englobante porque, como el griego *eros*, incluye la pasión del deseo. Santo Tomás ordenaba estos “cuatro amores” así: “...El amor existe tanto en el apetito sensitivo como en el intelectual; en cuanto existente en el apetito sensitivo se llama propiamente *amor* porque implica una *pasión*. En cuanto existente en el plano intelectual se llama *dilección* [*querer*] la cual implica cierta *elección*. Sin embargo la palabra “amor” también se transfiere a la parte superior mientras que “dilección” jamás admite lo inverso. Los demás vocablos referidos al amor o bien incluyen el amor y la elección o bien les agregan algo más...<sup>35</sup> La *amistad* añade dos cosas: la asociación del amante y del amado en el amor, de modo que ambos se amen mutuamente y ambos *sepan* que se aman; el obrar

32. “Luego la amistad es lo más perfecto entre las formas del amor, englobándolas a todas; y por eso debemos poner en esa categoría a la caridad, que es una amistad del hombre con Dios, por la que el hombre ama a Dios y Dios al hombre” Santo Tomás in *III Sent* d27 q2 a1; cf. *ibidem* d27-30 passim y *ST II II* q23-27, passim. Sobre el tema ver el reciente estudio de M. CAVANI, *La carità come amicizia. Psicodinamica di una virtù*, Bologna, 2006.

33. Cf. *Lc* 12,4; *Jn* 15,13ss. y *Jn* 11,11 atestiguan que Jesús llamaba a sus discípulos φίλοι en cuanto miembros de la familia de Dios; a diferencia del griego clásico, no se trata aquí de una amistad entre iguales.

34. *Eros* desaparece totalmente –luego de DCE 17b– mientras que *agápe* aparece solamente en DCE 22 y 25b.

35. En el desarrollo aquí omitido Santo Tomás muestra cómo el amor y la dilección se incluyen diversamente en los amores de *concupiscencia*, de *benevolencia*, de *beneficencia* y de *concordia*.

por elección, y no sólo por pasión (...) Y a este género pertenece la caridad, que es la *amistad* entre el hombre y Dios» (*III Sent* d27 q2 a1c).<sup>36</sup>

Estos matices justifican, por una parte, el proceder de la Encíclica, tanto cuando traduce *agápe* por *caritas* como cuando reemplaza a *caritas* por *amor*, en conformidad con los padres griegos y también con los teólogos latinos, quienes en *amor* incluían tanto la *caritas* como la *dilectio*.<sup>37</sup> En cambio, salvo en las citas de la Vulgata, *dilectio* / *diligere* no pertenece al vocabulario de la Encíclica.<sup>38</sup> Extraña que así ella se prive de un vocablo preciso y precioso para designar el amor espiritual. Un ejemplo de los equívocos a los que puede dar lugar es la contraposición entre el Dios aristotélico (“*non diligit, solummodo diligitur*”) y el Dios bíblico quien “personaliter amat. Eius amor praeterea *electivus* est amor...” (DCE 9a). Justamente la *dilectio* es ese *amor electivus* del Dios bíblico; por cierto, el Dios aristotélico “*non amat*” (con pasión), pero es parcial atribuirle un “*non diligit*”, sin citar la salvedad enunciada en el texto aristotélico (cf. infra 3.1.a, nota).

En cuanto al vocabulario *hebreo* del amor, la Encíclica muestra bien que, a diferencia del amor indiferenciado o egoísta de los “amantes” (*do-dim*),<sup>39</sup> *ahab* se acerca a *agápe* no ya fonéticamente sino por significar entrega al otro (DCE 6a). Así *ahab* expresa tanto el amor profesado a Dios (*Dt* 6,4–5; 10,12; 11,1.22; 30,16) como el amor *de Dios* hacia su pueblo, comparable al del esposo hacia la esposa (*Os* 3,1) pero también al del padre hacia el niño (*Os* 11,1.4). En cambio causa extrañeza la omisión de *hesed* (חֶסֶד), paralelo a *ahab*, pero con el matiz de la bondad y la *fidelidad*.<sup>40</sup>

36. El paralelo de la *Summa Theologiae* es más conciso pero no menos claro: “más amplio es el amor, ya que toda dilección o caridad es amor pero no a la inversa; porque la dilección agrega al amor la elección previa y por eso no reside en la pasión del deseo sino en la voluntad” (*ST I II* q26 a3 c).

37. Recogiendo la tradición dionisiana en su versión latina (“*nomen amoris esse divinius nomine dilectionis*”) Santo Tomás hacía contrastar la pasividad del amor con la iniciativa de la dilección: “*Magis autem homo in Deum tendere potest per amorem, passive quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio ducere possit, quod pertinet ad rationem dilectionis*” (*ST.II* q26 a3 ad 4m).

38. Ya IDE advertía: “Le terme *dilectio* (que la Vulgate emploie pour rendre *agapè*) est soigneusement évité dans le texte” (*La distinction* 365 nota 26). Si *dilectio* está ausente de DCE *diligere* aparece tanto en citas de la Vulgata (DCE 1b, 16, 17a,18,19) como en otros contextos (DCE 10b “sic Deus hominem diligit... usque ad mortem”).

39. A *dōd* (amado) *Ct* agrega *ra yâ* (amada). Cf. K. D. SAKENFELD, *Love in The Anchor Bible Dictionary*.

40. Para la relación entre el vocabulario hebreo y el griego de los LXX ver C. SPICO, *Agape. Prologomènes...* 71-129. En particular, para la relación entre *hesed* y *ahabah* cf. *ibidem* 120-129. Para *hesed* ver, además, K. D. SAKENFELD, *The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible: A New Inquiry*, Missoula, MT, 1978.

En efecto, la genuina tensión del amor divino en la Biblia no pasa por *éros* y *agápe* sino por el “amor fiel y misericordioso” (*hesed we’emet* y *rah’imim*),<sup>41</sup> traducidos por los LXX como ἄγάπη y ἔλεος,<sup>42</sup> proclamados por Pablo como la “rica misericordia” y el “magno amor” con el que nos amó el Padre,<sup>43</sup> finalmente revalorizados en nuestro tiempo por Juan Pablo II en su Encíclica *Dives in misericordia*.<sup>44</sup> Veremos que, para DCE, lo nuevo de la imagen bíblica de Dios (9b) y del hombre (11b) reside justamente en la “metáfora matrimonial”, que la Biblia piensa desde el pacto de la alianza, expresado justamente por *hesed* y por el vocabulario de la fidelidad.

Finalmente, dado que nos toca hablar de la “imagen” de Dios, debemos advertir que el latín *imago*, del texto oficial, es empleado en una gama de significados que van de lo ontológico de la figura sensible a lo psicológico de la imaginación, oscilando entre imagen, fantasía, analogía, comparación, símbolo, y hasta concepción o concepto metafísico.<sup>45</sup> Esta polisemia del latín *imago*, no menor que la del alemán *Bild*,<sup>46</sup> nos hace echar de menos un vocabulario más diferenciado.

### 3. La novedad de la fe bíblica (DCE 9-11)

La Encíclica cerraba la etapa lingüístico-antropológica (DCE 2-8) con esta conclusión:

“hemos visto... que la fe bíblica ...asume a todo el hombre, interviniendo en su búsqueda de amor, para purificarlo, abriéndole a la vez nuevas dimensiones. Esta no-

41. “Yahveh, Yahveh, *Dios misericordioso* (*El rahum*) y bondadoso, lento para enojarse y rico en amor y fidelidad (*hesed we’emet*). El mantiene su amor durante mil generaciones y perdona la culpa, la rebeldía y el pecado; pero no los deja impunes” (*Ex* 34,6s). Cf. *Jl* 2,13, *Jon* 4,2

42. “Te *compadeces* (*eleêis*) de todos... *Amas* (*agapâs*) a todos y nada de lo que hiciste aborrecer” (*Sb* 11,23s).

43. “Dios, *rico* en misericordia (*eleêi*), por el *gran* amor (*agápe*), con que nos amó” (*Ef* 2,4).

44. “Mientras *hesed* (amor) pone en evidencia los caracteres de la fidelidad hacia sí mismo y de la responsabilidad del propio amor (que son caracteres en cierto modo masculinos), *rah’imim* (misericordia), ya en su raíz, denota el amor de la madre (*rehem*, regazo materno)...”, *Dives in misericordia* n° 4, nota 52

45. “*Christianam* Dei imaginem” (1a); “*amor inter virum ac mulierem* ...amoris per excellentiam imago perfecta” (2b); “de nova imagine Dei...” (9a); “*amatorias* imagines Dei... sponsalium coniugique *imaginibus*” (9b); “*imaginem* Dei stricte *metaphysicam*” (10); “*Dei* imago ...*hominis* imagine” (11a); “Ad unius Dei imaginem *monogamicum coniugium* respondet”: (11b); “*Coniugii imago* (13); etc. Se echa de menos “*metaphora*” y “*symbolum*” –aunque “*figuratum*” traduce a “*symbolisiert*” DCE 7–.

46. “*Conceptio*” y “*conceptus*” traducen diversos vocablos alemanes: *Bild* (“*materiale hominis conceptum*” 2B); *Verständnis* (“*rerum conceptione*” 6); *Grundwörter* (“*hi duo conceptus*” 7).

*vedad de la fe bíblica* se manifiesta sobre todo en dos puntos... *la imagen de Dios y la imagen del hombre*” (DCE 8).

Aquellas *nuevas dimensiones* del amor de Dios son encaradas en la “segunda navegación” de la Encíclica, iniciada en DCE 9-11 y consumada en DCE 12-18. Ambos apartados son encabezados por la palabra “novedad” (*novitas*). “Novedad” agrega a la sincronía de la “diversidad en la unidad” la diacronía de un “camino ascensional y purificador” (DCE 4b, 6a, 10b, 17b). Este proceso ascensional es jalonado por dos etapas. La primera, sobre la “novedad de la fe bíblica”, se eleva, del *éros* no purificado y de la inexistente *agápe* –del mundo griego prebíblico–, a la purificación del *éros* y a la promesa de la *agápe* en el Antiguo Testamento (9-11). La segunda, sobre la “novedad de la fe cristiana”, se encamina a la purificación definitiva del *éros* y al cumplimiento de la *agápe* en la ofrenda de Cristo en el Nuevo Testamento (12-15), ofrenda que en la Iglesia se continúa en la caridad a los hermanos (16s).<sup>47</sup>

La “división del trabajo” en el presente seminario me ha asignado la primera etapa, a saber, la “novedad de la fe bíblica”, novedad que cristaliza en una doble “imagen”: la de Dios (9-10) y la del hombre (11). En el final de esta primera etapa, ambas imágenes quedan entrelazadas y entrecruzadas por un elemento novedoso común: la metáfora del *amor sponsal* que eleva el *éros* y lo integra con la fidelidad, una “metáfora cruzada” que, al vincular el icono humano con el modelo divino, impide disociar la imagen del hombre de la imagen de Dios:

“A la imagen del Dios monoteísta corresponde el matrimonio monógamo. El *matrimonio* basado en un amor exclusivo y definitivo se convierte en el *icono de la relación de Dios con su pueblo y, viceversa, el modo de amar de Dios se convierte en la medida del amor humano*. Esta estrecha relación entre *éros* y matrimonio que presenta la Biblia no tiene prácticamente paralelo alguno en la literatura ajena a ella” (11b).

Es por la paternidad, la maternidad y la “esponsalidad” por lo que el sexo ha sido sublimado a la dignidad del matrimonio y el hombre y la mujer son imagen de Dios: “Dios no es, en modo alguno, a imagen del hombre ... sino espíritu puro que no da lugar para la diferencia de sexos; pero las «perfecciones» del hombre y de la mujer reflejan algo de la infinita perfección de Dios: *las de una madre y las de un padre y esposo*”

47. *Ide*, “La distinción”, 367.

(CCE 370). Pero, a diferencia de la imagen bíblica del *hombre* (9),<sup>48</sup> lo novedoso de la imagen bíblica de *Dios* (9-10) no se agota en esta metáfora sponsal sino que se sublima al cruzarse, paradójicamente, con un componente “metafísico” que DCE 10b enuncia a manera de conclusión:

“El aspecto filosófico e histórico-religioso que se ha de subrayar en esta visión de la Biblia es que, por un lado, nos encontramos ante una *imagen estrictamente metafísica de Dios*. Dios es en absoluto la fuente originaria de cada ser; pero este principio creativo de todas las cosas –el Logos, la razón primordial– es al mismo tiempo un amante con todo el empuje (*impetus*) del amor verdadero. Así, el *eros* es sumamente *ennoblecido*, pero también tan *purificado* que se funde con el *agápe*”.

La vinculación de *logos* y amor en la imagen de Dios es una feliz combinación del teólogo Joseph Ratzinger quien, como Papa Benedicto XVI, la sigue manteniendo en sus enseñanzas, como en el reciente discurso pronunciado en la Universidad de Regensburg:

“Dios no se hace más divino por el hecho de que lo alejemos de nosotros con un voluntarismo puro e impenetrable, sino que, más bien, *el Dios verdaderamente divino* es el Dios que se ha manifestado como logos y ha actuado y actúa como *logos lleno de amor por nosotros*”.<sup>49</sup>

Este “*logos* lleno de amor” configura la novedad y la síntesis de la imagen *bíblica* de Dios. Su gestación veterotestamentaria permite adivinar sus hondas resonancias en la teología *trinitaria* del Verbo mediador y del Amor espirado, como la cifrada en el agustiniano “verbo concebido con amor”,<sup>50</sup> o en el tomista “verbo que respira amor”.<sup>51</sup> Limitándonos al nivel veterotestamentario nos corresponde mostrar cómo esta “imagen metafísica” de Dios, Creador del mundo y Señor de la Historia, se abre a la “imagen nupcial y familiar” de Dios, Esposo y Padre del Pueblo que Él amorosamente eligió.

48. De ésta no agregaremos nada más, dado que no es el objeto de nuestro trabajo.

49. *Encuentro con el mundo de la cultura* 12/9/2006. Sería lamentable que esta magnífica lección de teología fuera opacada por la reacción desatada ante una elíptica frase dicha sin atender a posibles malentendidos.

50. «Verbo concebido con amor», SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* IX 8,13.

51. «Por eso el verbo es doble: el de la cosa agradable, que *respira amor* –y éste es el verbo *perfecto*– y el verbo de la cosa que también desagrada» S.TOMÁS / *Sent* d27 q2 a1; *ST I* q43 a5, 2m; *In Jn* VI, lectio 5.

### 3.1. La “imagen metafísica” de Dios

#### a. El amor creador

Para DCE la “imagen” bíblica de Dios es innovadora respecto del mundo griego así como de las “culturas que circundan el mundo de la Biblia” (cf. 9a). Aún concediendo que la noción de creación no es privativa de la Biblia, la primera novedad en la “imagen” bíblica de Dios está configurada por su *amor creador* o su *crear por amor* o por la fe en el único Dios, “que todo lo creó por su Palabra” y que “ama a su creatura porque la ha hecho” (cf. *ibidem*). Inspirado en la doctrina del Concilio Vaticano II,<sup>52</sup> “el *ex amore* explícita en un sentido positivo de plenitud (*ex plenitudine*) lo que el *ex nihilo* parecería circunscribir a la idea de carencia y de negatividad”.<sup>53</sup> Este *radicar la creación en el amor* es otro gran acierto de la Encíclica. Por cierto, cabría enriquecerlo agregando la cita bíblica de *Sb* 11,23 (“*Amas a todos los seres y nada de lo que hiciste aborreces, porque si algo odiaras no lo habrías hecho*”) y el principio tomista: “El *amor* de Dios crea e infunde la bondad en las cosas” (*ST I* q20 a2).<sup>54</sup> De todos modos su importancia y novedad reside en el hecho de que el amor divino es quien determina la diversa bondad de las creaturas sin ser determinado por ellas, porque crea en ellas toda bondad en todas sus variedades y grados. Ahora bien, por esta fe en la gratuidad y eficacia del amor de Dios, creador de toda bondad, pasa, ante todo, la cabal *línea divisoria entre la imagen bíblica de Dios y la pagana*, incluida la de Aristóteles. Esa diferencia basta para evidenciar la novedad y originalidad de la fe bíblica respecto del Dios de Aristóteles el cual, por lo demás, no se reduce al Dios de Epicuro, encerrado en su autogoce.<sup>55</sup>

52. Cf. *GS* 19,1: *ex amore Creatoris conditum et conservatum*; y *GS* 2,2: *a Deo ex amore creatus, semper ex amore conservatur*.

53. S. DEL CURA ELENA “Creación «ex nihilo» como creación «ex amore»: su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios”, *Estudios Trinitarios* 39 (2004) 55-130, 80s.

54. El principio de Proclo (“La *causa primera* ...crea las cosas e infunde bondades en ellas con influjo completo”, *De Causis* proposición 22) es radicalmente modificado al agregarle: “*el amor de Dios*”.

55. Por cierto, para Aristóteles Dios “mueve al mundo como *objeto amado*” κινεῖ ὡς ἐρώμενον *Metafísica*, XII,7 1072b 3). Y, aun cuando pueda decirse que “no ama, sólo es amado” en el sentido del griego *eros*, esto no es del todo verdadero en el sentido del griego *filía*, tanto menos en el sentido del latino *dilectio*, como reza el texto latino de DCE 9a (*non diligit, solummodo diligitur*). A falta de citas por parte de DCE cabría indicar la *Ética a Eudemo* VII,3 y 10. Allí el contexto es el de la *reciprocidad* del amor de *amistad* ἀντιφιλεῖσθαί. la cual no es la misma entre iguales que entre desiguales como “entre el padre y el hijo, *un dios y un hombre*, un bienhechor

## b. El amor dilectivo

Igualmente original e importante es el rasgo del *amor dilectivo*, enunciado así: “Su amor es un amor electivo (*electivus*): entre todos los pueblos, Él *escoge a Israel* y lo ama, aunque con el objeto preciso de salvar de este modo a *toda la humanidad*” (DCE 9a). Aquí queda enunciada otra novedad de la imagen bíblica de Dios: la *paradoja* del amor divino *preferencial y universal*, un amor que alcanza lo universal a través de lo particular. En contraste con los particularismos de “los dioses” paganos y con el universalismo abstracto de la “deidad” ilustrada esta universalidad concreta del “único Dios” bíblico configura la unidad y continuidad de la imagen de Dios en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, desde la fe de los patriarcas hasta la proclamación del único Dios y del único Mediador de todos los hombres, Cristo Jesús.<sup>56</sup>

### 3.2. La “imagen nupcial y familiar” de Dios

Este aspecto es enunciado en la última frase de 9a: “Él ama, y este amor suyo *puede ser designado...como (veluti) éros* que, no obstante, es también y totalmente *ágape*”. El *veluti*, indicador del “ser ... como” está revelando lo metafórico de este lenguaje imaginativo que purifica al *éros* y lo eleva al nivel de la *ágape*. Este proceso había sido iniciado antes, en el nivel del amor *humano* (DCE 4-7), 1) como pasaje del amor instintivo al amor ético (4b-5a) superando “el *éros* degradado a puro sexo” (5c) o a “embriaguez” (4a); 2) como pasaje del amor egoísta [*dod*] al amor abierto al otro [*ahab*], que “no se busca a sí mismo, sumiéndose en la embriaguez de la felicidad, sino que ansía el bien del amado: se convierte en renuncia, está dispuesto al sacrificio, más aún, lo busca” (6a); 3) como pa-

y su beneficiario y, en general, el gobernante y el súbdito” (10,1242 a 32-35). Y por esto entre desiguales “el amor recíproco o bien no se da, o bien *se da pero no del mismo modo*”. Sólo así cabe decir que a Dios le corresponde “ser amado  $\phi\lambda\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$  no amar ( $\phi\lambda\epsilon\iota\nu$ ) o *bien amar de otra manera*” (3 1238b 27-28). En el Dios de Aristóteles no hay *éros pasional* aunque sí *filía* o amistad con el hombre “a su modo”, es decir, según el modo de los desiguales que pone en aprieto la reciprocidad propia de la amistad. Por lo demás, en la *Ética a Nicómaco* Aristóteles dice que el hombre entregado a la vida contemplativa es “el más amado por Dios” ( $\theta\epsilon\phi\lambda\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu$ ) y que Dios tiene “cuidado”  $\epsilon\pi\mu\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\alpha$  de las cosas humanas (X,9 1179a 22-28). Para una refutación de la corriente reducción al Dios de Epicuro ver E. BERTI, “La teología di Aristotele”, en M. SANCHEZ SORONDO (ed.) *Teología razionale, filosofia della religione, linguaggio su Dio*, Roma, 1992, 37-53.  
56. Cf. FERRARA, *El misterio de Dios*, 57ss, 62.

saje del *éros* posesivo al *amor oblativo* de la *ágape* (7a); 4) como pasaje del amor receptivo al *amor donador* (7b).<sup>57</sup>

Pues bien, este proceso de ascensión, purificación y elevación operado en el amor humano pasa a ser aplicado analógicamente al amor de Dios en cuanto que asume el *éros* (9b) pero lo purifica y eleva al nivel de la *ágape* (10a). El instrumento de esta elevación son justamente las “metáforas” (*imaginibus, Bildern*) del *noviazgo* y del *matrimonio* empleadas por los profetas (9b). Cabe preguntar por qué, a diferencia de otros pasajes (6, 10b) aquí no se menciona el *Cantar de los Cantares*. Pero tratándose de un libro que en su sentido obvio sería “un alegato a favor de un amor libre, no reconocido, no institucionalizado” en el matrimonio,<sup>58</sup> es comprensible que la Encíclica no lo invoque aquí en favor de la “metáfora sponsal” aunque sea pertinente tratarlo como “metáfora nupcial”.<sup>59</sup> Por esa ambigüedad Paul Ricoeur aborda el lenguaje de los profetas –obviamente metafórico– tan sólo después de haber establecido lo metafórico del lenguaje poético del *Cantar de los Cantares* y del lenguaje mítico de *Gn 2,21-24* combinando los primeros como “metáfora cruzada”:

“...Por un lado el amor entre Dios y su pueblo es “visto como” amor conyugal por los profetas; por otro lado el amor erótico cantado por el Cántico es “visto como” amor de Dios por su creatura, al menos si se lo interpreta en los términos de los profetas. Este “ver como” es el órgano de todo proceso metafórico...”.<sup>60</sup>

Cabe acotar que, en los profetas, hay otra forma de “metáfora cruzada”, entre la sponsalidad y la paternidad-filiación: “«te tendré como a un hijo y te daré una tierra espléndida... tú me llamarás *mi Padre* y no te separarás de mí». Pero como engaña la mujer a su *esposo* así me traicionó la casa de Israel” (*Jr 3,19s*, cf. *4s*). Este versículo condensa dos poemas de Oseas que presentan a Israel como *la esposa* (*Os 2,4-15*) y como *el hijo* (*Os 11,1-9*) de Yahvé. Aquí las figuras del parentesco estallan al intercambiarse: un padre que es un esposo no es un rival de sus hijos; el amor y la piedad prevalecen sobre la autoridad y la severidad; pero a la vez un es-

57. Ver desarrollo en IDE, “La distinción”, 354-360.

58. “Nous sommes en pleine irreverence. L’auteur emploie de façon ironique des expressions devenues «sacrés» dans le contexte yahviste... C’est une exaltation d’eros; le Cantique parle d’amour libre... et même... clandestin” (Cf. A. LACOCQUE, “La Sulamite”, en A. LACOCQUE – P. RICOEUR, *Penser la Bible*, Paris, 1998, 396-426, 421.

59. P. RICOEUR “La métaphore nuptiale”, *Penser la Bible*, 427-476, 428.

60. P. RICOEUR “La métaphore nuptiale”, *Penser la Bible*, 473.

poso que es padre deja entrever la trascendencia del Creador: “Tú eres nuestro padre! Nosotros somos la arcilla y tú el alfarero: todos somos obra de tus manos” (Is 64,7). Al estallar la literalidad de la *imagen* del padre, del amante o del esposo se abre un original proceso de purificación y sublimación (*via negationis et eminentiae*) que desemboca en el “es como” del *símbolo* y la *metáfora*: Dios “*es como un padre cariñoso con sus hijos*” (Sal 103, 13) justamente porque “es bondadoso y compasivo, lento para enojarse y de gran misericordia” (*ibidem* 8). Volviendo al texto de la Encíclica podemos ver ahora cómo ésta asume el *éros* y la *agápe* en cuanto momentos de la imagen bíblica del amor de Dios.

#### a. El eros asumido y purificado por la fidelidad

Por lo que toca a la asunción del *eros* el Papa reconoce que los profetas “han descrito esta pasión (*cupiditatem*) de Dios por su pueblo con audaces imágenes eróticas (*amatorias*)” (9b). Pero a continuación aclara que “la relación de Dios con Israel es ilustrada con la metáfora (*imaginibus*) del noviazgo y del matrimonio, de modo que la idolatría es adulterio y prostitución” (*ibidem*). Con el correctivo de la metáfora el Papa da a entender que el sentido último de la vinculación es “la relación de *fidelidad* entre Israel y su Dios” (*ibidem*). Aquí se aplica lo dicho antes sobre la importancia del *hesed* en el vocabulario hebreo del amor, a saber, que en la base de esta “relación de fidelidad” se halla un amor que implica no solo la apertura y entrega al otro de la *ahabah* (como en los amantes del *Cantar de los Cantares*), sino, además, la bondad y la fidelidad del *hesed*. Y esto explica el hecho de que los aquí citados sean los profetas. En ellos se integra, en mejor medida que en el *Cantar de los Cantares*, este amor elevado a la segunda potencia: “Te amé con eterno amor (*ahabah*) por eso te atraje con bondad (*hased*)” (Jr 31,3). La apertura y entrega amorosa se afianzan y se consolidan en la fidelidad sponsal.

#### b. El agápe consumado en la misericordia

Esta fidelidad del *hesed* autorizará la transición al segundo momento, en donde la “imagen nupcial” del Dios amante, novio y esposo, *purificada* y *elevada* al nivel de la *agápe*, revela toda la novedad del amor divino, tanto la gratuidad del amor predilectivo (cf. *supra* 3.1/b) como el perdón del amor misericordioso: “El *éros* de Dios para con el hombre ... es a la vez *agápe*. No sólo porque se da del todo *gratuitamente*, sin ningún mérito anterior, sino también porque es amor que *perdona*” (10a).

Este rasgo del amor misericordioso es fundamentado también en los profetas. Se trata de la paradoja expresada por el profeta Oseas, para quien Dios, por ser el Santo, diferente del hombre, revela su “humanidad” perdonando con entrañas de misericordia: “¿Cómo voy a dejarte, Efraím, cómo entregarte, Israel?... *Se me revuelve el corazón, se me conmueven las entrañas*. No cederé al ardor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraím; que yo soy *Dios y no hombre, santo en medio de tí*” (Os 11,8-9). Ahora bien, en la raíz de esta actitud se halla justamente su *hesed*, su amor fiel a la promesa y a una donación que es “irrevocable” (Rm 11,29) porque es fidelidad de Dios a sí mismo. En esta fidelidad, que rehúsa la simetría de la ley del Talión y que obedece a la asimetría del amor gratuito y misericordioso, reside la justicia del amor divino.

El mismo San Pablo, con los profetas y los salmos había enseñado que Dios *es justo... porque es misericordioso y fiel* a su promesa de perdón (Rm 9,14-15).<sup>61</sup> También Juan Pablo II recordó esta concepción paulina de la justicia que cuestiona la antinomia corriente entre *justicia* y *misericordia*: “Esto pareció tan claro a los Salmistas y a los Profetas que el término mismo de justicia terminó por significar la salvación llevada a cabo por el Señor y su misericordia. La misericordia difiere de la justicia pero *no está en contraste con ella*”.<sup>62</sup> En forma análoga Benedicto XVI busca la reconciliación de la justicia y el amor, pero no ya a la luz de un vocablo bíblico sino sólo desde el claroscuro del misterio de la Cruz: “Dios ama *tanto* al hombre que, haciéndose hombre él mismo, lo acompaña incluso en la muerte y, de este modo, *reconcilia la justicia y el amor*” (10a). De la intensidad del amor con el que Dios nos amó en Cristo había hablado ya la Encíclica en el inicio (“tanto” 1b) y ahora anuncia que retornará a este punto en el apartado cristológico:

“Poner la mirada en el costado traspasado de Cristo, del que habla san Juan (cf. Jn 19,37), ayuda a comprender lo que fue el punto de partida de esta carta encíclica: «Dios es amor» (1Jn 4,8). Es allí, en la cruz, donde puede contemplarse esta verdad. Y a partir de allí se debe definir ahora qué es el amor” (DCE 12).

61. S. LYONNET, *La historia de la salvación en la carta a los romanos*, Salamanca, 1967, 48.

62. JUAN PABLO II, *Dives in misericordia* III n° 4 nota 52.

#### 4. Conclusión (DCE 10b)

Dos conclusiones se desprenden de DCE 10b, número que recapitula todo lo dicho.

Por lo que toca a la *novedad* de la imagen bíblica de *Dios* ella está dada por mantener en forma paradójica la tensión entre lo metafísico (“Dios es absolutamente la Fuente originaria de cada ser... el Logos, la razón primordial”) y lo familiar (“un Amante con toda la pasión de un verdadero amor”). Sobre esto no insistimos más, dados los desarrollos precedentes.

Por lo que toca a la *unidad* del amor divino y humano debemos decir que su diferencia metafísica se mantiene en la *unidad analógica del amor espiritual*: “se da ciertamente una unificación (*Vereinigung, consociatio*) del hombre con Dios... pero esta unificación no es un fusionarse, un hundirse juntos en el océano anónimo de lo Divino; ella es *Unidad que crea Amor*, en la que ambos –Dios y el hombre– siguen siendo ellos mismos y, sin embargo, se convierten en una sola cosa: «El que adhiere al Señor, es un *solo espíritu*» con él, dice san Pablo (1Co 6, 17)”. Lejos de los extremos de la fusión panteísta de cierta mística y de la unidad carnal del *éros* degradado a puro “sexo”, nuestra unidad con el Señor es “pneumática” o espiritual y, a la vez, “agápica” o generadora de amor, de aquel amor que el Espíritu Santo ha derramado en nuestros corazones y que, sin borrar las diferencias, las mantiene en la unidad, asimilándonos a Dios. Este aspecto de la unidad ha sido bien captado en este juicio:

“Entre el monismo dionisiaco y el dualismo apolíneo, *Deus caritas est...* trata «la esencia del amor» en su unidad dual. Así ella despliega una *analogía amoris* no sólo entre Dios (quien borra toda diferencia entre *éros* y *agápe*) y el hombre sino, en éste, entre el *éros* y la *agápe*”.<sup>63</sup>

RICARDO FERRARA  
14.12.06 / 25.01.07

63. IDE, *La distinction*, 367 (traducción RF).

ALOIS HAAS

#### EL PRINCIPIO DE TEATRALIDAD EN HANS URS VON BALTHASAR<sup>1</sup>

##### RESUMEN

Actualmente, la teatralidad no es una fórmula limitada al teatro, sino que posee el rango de un fundamental “elemento del discurso” (Helmar Schraumm). La ampliación del concepto de teatralidad propuesta, ya en 1973, por el teólogo suizo Hans Urs von Balthasar en el primer tomo de su *Teodramática*, puede considerarse como una real anticipación. Balthasar hace desembocar el concepto de rol en el concepto teológico de misión y de esta manera convierte la acción teatral en prototipo de responsabilidad existencial del hombre ante Dios. En este estudio, Haas quiere indagar la percepción e interpretación de lo teatral en la obra del mencionado teólogo. Para ello, el autor contextualiza primero la *Teodramática*, explora el modelo de teatro literario-teológico en su singularidad, y en tercer lugar esboza las observaciones realizadas por Balthasar sobre la historia del teatro en Europa.

*Palabras clave*: teatralidad, teatro, misión, Hans Urs von Balthasar.

1. La traducción del texto original alemán fue realizada por Cecilia I. Avenatti de Palumbo. El texto ha sido publicado previamente como ALOIS M. HAAS, “Prinzip Theatralität bei Hans Urs von Balthasar”, en: V. KAPP, H. KIESEL, G. NIGGL (eds), *Theodramatik und Theatralität. Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar* [Teodramática y teatralidad. Un diálogo con la concepción del teatro de Hans Urs von Balthasar], Berlin, Duncker & Humboldt, 2000, 17-31.

## ABSTRACT

According to Helmar Schraumm, *theatrality* has become a fundamental speech element, far beyond theater. In this sense, Hans Urs von Balthasar pioneered the area when he pledged for this widened sense in his 1973 *Theodramatik*. Balthasar develops the concept of role into the concept of mission, thus developing theater action into a prototype of man's existential responsibility towards God. In his article, Haas searches into perception and interpretation of *theatrality* in Balthasar's works. He first sets *Theodramatik* in context, then explores the model of literary-theological theatre in itself, and finally sketches Balthasar's observations on the history of theater in Europe.

*Key Words:* *theatrality*, theater, mission, Hans Urs von Balthasar.

Hoy *teatralidad* ya no es más una fórmula limitada al teatro y a su competencia para referirse a la *performance* de sucesos con efecto escénico. “En una concepción del carácter performativo de la escenificación de signos lingüísticos” ha adquirido sobre todo, “el carácter principal de una fórmula que atraviesa la historia de la cultura como elemento estructurante”.<sup>2</sup> La *teatralidad* tiene entonces el rango de un fundamental “elemento del discurso” (Helmar Schraumm),<sup>3</sup> “que, en el sentido de una semiótica y retórica del signo y de la palabra, es de significado esclarecedor para la puesta en escena tanto icónica como textual de actos y procesos culturales, es decir, de acontecimientos de arte performativo y su representación en las formas de articulación de las ciencias y de las instituciones, tanto políticas como sociales”.<sup>4</sup> Puede causar la impresión de haber sido una anticipación, no planeada pero tanto más intuitivamente segura, de una tal ampliación del concepto de *teatralidad*, cuando en 1973, en el primer tomo de su *Teodramática*, Hans Urs von Balthasar hizo desem-

2. G. NEUMANN, “Einleitung und Vorbemerkungen des Herausgebers”, en G. NEUMANN (ed.), *Poststrukturalismus. Herausforderung an die Literaturwissenschaft*, Stuttgart/Weimar (Germanistische Symposien, Berichtsbände, XVIII), 1997, 11. Cf. H. SCHRAMM, “Theatralität und Öffentlichkeit. Vorstudien zur Begriffsgeschichte von, Theater”, en Karlheinz Barck/ Martin Fontius/ Wolfgang Thierse, *Ästhetische Grundbegriffe. Studien zu einem historischen Wörterbuch*, Berlin, 1990, 202-242. A pesar de apelar a la interdisciplinarietà y a pesar de la pretensión enciclopedista, ¡Schramm parece no conocer la obra de Balthasar!

3. A Schramm remite también NEUMANN, *Poststrukturalismus*, 11, cf. H. SCHRAMM, *Karneval des Denkens. Theatralität im Spiegel philo-sophischer Texte des 16. und 17. Jahrhunderts*, Berlin 1995 y M. BASCHERA, “Das grosse drifte Auge. Theatralität als Schlüsselbegriff”, *Neue Zürcher Zeitung* 20-21 Sept., N 218 (1997) 69.

4. NEUMANN, “Einleitung und Vorbemerkungen des Herausgebers”, 11.

bocar el concepto de rol<sup>5</sup> en el concepto teológico de misión y de esta manera convirtió la acción teatral en prototipo de responsabilidad existencial del hombre ante Dios. Helmar Schramm lamentablemente hizo sus investigaciones sin conocimiento de la *Teodramática* balthasariana, que habría tenido que llamarle la atención ya por el sólo hecho de su significación cuantitativa –¡abarca en cinco tomos 2480 páginas!–, pero sobre todo por la fuerza de impacto de su contenido. Pero evidentemente la percepción de esquemas sistemáticos teológico-religiosos todavía hoy es una casualidad con la cual no se puede contar, a pesar de la muy pregonada interdisciplinarietà. Seguramente es por esto un mandato de la hora actual, introducir en la investigación preocupada por la *teatralidad* como un concepto (post-)moderno clave, la ampliación del concepto de lo *teatral* de Balthasar. Pero en primer lugar y ante todo –y éste es el objetivo de esta contribución– debe ser indagada la percepción e interpretación de lo *teatral* en la rica obra de Balthasar.

No puede lograrse aquí una aproximación competente de esta *Opus magnum*, que debe interpretarse por lo demás en el contexto más amplio del esquema de la trilogía balthasariana de una estética, lógica y dramática teológicas. Mi intención es modesta: lo que me importa únicamente es mostrar el aporte de Hans Urs von Balthasar a una totalización y existencialización del concepto de teatro, de tal modo que luego pueda ganar espacio una preocupación crítica por una fundamentación teológica de la metáfora del teatro, de ninguna manera arbitraria sino realizada con material de peso y con el más intenso esfuerzo de pensamiento. Procedo en tres pasos y soy completamente conciente de lo provisorio y gradual de tal proceder. En primer lugar querría echar una mirada lo más breve posible y mencionar concisamente el objetivo de la *Teodramática* de Balthasar para la significación, hoy cada vez más importante, del dispositivo teatral para “ámbitos políticos, culturales, sociales y del pensamiento”.<sup>6</sup> En un segundo paso hay que percibir el modelo de teatro literario-teológico indagado por Balthasar en su singularidad y significación teológico-literaria. Y finalmente en una tercera etapa querría esbozar por lo menos esquemáticamente la relevancia de las observaciones realizadas por

5. Sobre la complejidad del concepto teórico científico de rol, cf. N. ROUGHLEY, *Rolle*, en: J. MITTELSTRASS Y OTROS (eds.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 3, Stuttgart-Weimar, 1995, 634-638.

6. BASCHERA, “Das grosse drifte Auge”, 69.

Balthasar sobre la historia del teatro de Europa, relevancia que se extiende a la teología.

## I.

Ya tempranamente y a partir de la obra del novelista Charles Morgan y del dramaturgo Paul Claudel, Hans Urs von Balthasar desarrolla el conocimiento de “que la esencia más propia del mundo es trascenderse a sí mismo en los grandes movimientos de la muerte, del amor y del arte, en un movimiento de nostalgia inconmensurable en la cual se hace visible repentinamente la verdad, la idea platónica, lo divino”.<sup>7</sup> En *El zapato de raso* de Claudel Balthasar interpreta el rozarse fugaz de ambos amantes –Don Rodrigo y Doña Proeza– como motivo de una renuncia última al cumplimiento del amor en la tierra. Para él, entonces, se vuelve efectiva la dramática como “elemento fundamental” de la representación en la que “el paraíso está ante nosotros”, “y la acción humana de la renuncia se hace posible como un camino hacia él”.<sup>8</sup> Para Balthasar, “la pregunta por el horizonte absoluto de la existencia [...] siempre se plantea en el plano del drama real”.<sup>9</sup> Con esto queda mencionado el punto de vinculación decisivo entre la producción dramática de la humanidad y la teología, relación que da lugar al trabajo de Balthasar. Se trata de la tensión generada efectivamente en la configuración dramática del acontecer mundano más allá de sí, de la trascendencia presente que circula en dicha tensión. Aún quien como Antonin Artaud frente a la cultura del teatro logocéntrica-occidental expresa pulsiones anárquicas de destrucción y postula un “teatro de la crueldad”, que privilegia la puesta en escena con todas sus posibilidades, las cuales pueden ofrecer cualquier espacio, gesto, iluminación, música y expresión gestual, dicho en pocas palabras, un teatro que supera “el sometimiento del espíritu bajo el lenguaje”,<sup>10</sup> debe formular en voz alta la

7. H. U. V. BALTHASAR, “Auch die Sünde. Zum Erosproblem bei Charles Morgan und Paul Claudel”, *Stimmen der Zeit* 69 (1939) 222-237, 222.

8. BALTHASAR, “Auch die Sünde”, 231.

9. H. U. V. BALTHASAR, “Statt einer Einleitung. Christ und Theater”, en: H. U. V. BALTHASAR/ MANFRED ZÜFLE (eds.), *Der Christ auf der Bühne*. Einsiedeln (Veröffentlichungen des Verbandes der Renaissance-Gesellschaften, Offene Wege 4/5), 1967, 7-31, 26.

10. Según el *Teatro de la crueldad: primer manifiesto* (citado en Artaud [1993], 334; ver también Artaud, id. p. 197s), donde se dice programáticamente: “El lenguaje tiene a elevar la sensibilidad, a anestesiarla, a cautivarla, a desconectarla [...]. Finalmente [la crueldad] rompe el so-

metimiento espiritual bajo el lenguaje y despierta el sentir por una espiritualidad nueva y de sus- trato más profundo, la cual se oculta bajo los gestos y signos exagerados para la significación de aquellos exorcismos.”

11. A. ARTAUD, *Das Theater und sein Double*, traducido del francés por Gerd Henninger y completado por Bernd Mattheus, München 1996, 47. Para Artaud cf. J. DERRIDA, *Die Schrift und die Differenz*, traducido por Rodolphe Gasche, Frankfurt a. M., 1976, 259-301 (*El discurso apun- tado*) y 351-379 (*El teatro de la crueldad y la condición de cerrada de la representación*).

12. ARTAUD, *Das Theater und sein Double*, 48.

13. ARTAUD, *Das Theater und sein Double*, 48.

14. ARTAUD, *Das Theater und sein Double*, 49.

15. Balthasar cita a Artaud en *Theodramatik* (desde aquí se cita como TD) I, 278, aprobán- dolo.

16. Cf. T. KRENSKI, *Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama*, Mainz, 1995, 55-61.

metimiento espiritual bajo el lenguaje y despierta el sentir por una espiritualidad nueva y de sus- trato más profundo, la cual se oculta bajo los gestos y signos exagerados para la significación de aquellos exorcismos.”

Pero anticipémonos y consideremos las metas planteadas por Balthasar. Inducido por experiencias estéticas vitales y por un interés in- telectual concreto<sup>16</sup> que se nutrió a partir de un conocimiento personal de la obra de Claudel, Balthasar se ocupó un buen tiempo de su vida de los grandes poetas católicos de Francia y –como germanista que era por naturaleza– también se ocupó de modo competente de la literatura ale- mana. Aún así, en razón de sus intereses, él estaba formado también en lecturas principalmente europeas y, por tanto, en situación de dar a cono- cer en un frente amplio –ante la perspectiva ontológica reinante en la teo- logía– el carácter dramático de la revelación cristiana en la mirada de la

metimiento espiritual bajo el lenguaje y despierta el sentir por una espiritualidad nueva y de sus- trato más profundo, la cual se oculta bajo los gestos y signos exagerados para la significación de aquellos exorcismos.”

11. A. ARTAUD, *Das Theater und sein Double*, traducido del francés por Gerd Henninger y completado por Bernd Mattheus, München 1996, 47. Para Artaud cf. J. DERRIDA, *Die Schrift und die Differenz*, traducido por Rodolphe Gasche, Frankfurt a. M., 1976, 259-301 (*El discurso apun- tado*) y 351-379 (*El teatro de la crueldad y la condición de cerrada de la representación*).

12. ARTAUD, *Das Theater und sein Double*, 48.

13. ARTAUD, *Das Theater und sein Double*, 48.

14. ARTAUD, *Das Theater und sein Double*, 49.

15. Balthasar cita a Artaud en *Theodramatik* (desde aquí se cita como TD) I, 278, aprobán- dolo.

16. Cf. T. KRENSKI, *Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama*, Mainz, 1995, 55-61.

producción teatral de occidente desde la tragedia griega. Se puede considerar que ha sido una intuición feliz el cambiar finalmente la perspectiva del “diálogo unilateral de la teología con la filosofía antigua, que siempre se presentaba sólo como un ente en el horizonte del ser”.<sup>17</sup> De este modo inaugura el “diálogo entre teología y teatro” ya largamente necesario y aprovecha así la oportunidad “de poder reunir las tendencias de la teología actual, como lo eventual, lo dialógico y lo histórico por medio de las formas afirmativas del teatro dentro de un horizonte de comprensión”.<sup>18</sup> Con esto no quiere volcar la revelación del Antiguo y Nuevo Testamento en una forma extraña a ella a cualquier precio, sino que por el contrario piensa que la revelación cristiana en su forma externa –si prescindimos de su forma interna contemplativamente introvertida– ofrece un aspecto histórico-eventual, ortopráctico, político, apologético-dialógico, crítico e incluso polémico igualmente importante,<sup>19</sup> que se apoya en un dato básico de la fe cristiana: “Esta revelación [...] es dramática en toda su figura en lo grande como en lo minúsculo. Es la historia de un jugarse de Dios por su mundo, de una lucha entre Dios y la criatura por su sentido y salvación”.<sup>20</sup>

17. KRENSKI, *Hans Urs von Balthasar*, 59.

18. KRENSKI, *Hans Urs von Balthasar*, 60.

19. TD I, 23-46; cf. para esto R. SCHWAGER, “Der Sohn Gottes und die Weltsünde. Zur Erlösungslehre von Hans Urs von Balthasar”, en SCHWAGER, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München, 1968, 273-312, aquí 277. De modo vehemente critica Biser la “interpretación errónea” de Balthasar acerca de un “doble abismo” (de amor y de ira) depositado en Dios que se lleva a cabo dramáticamente en la Pasión del Hijo de Dios: “Pocas veces podrían haber sido puestas en evidencia con mayor claridad las premisas barthianas en la afirmación de la obra salvífica teodramática de Balthasar que en la presentación ofrecida por Schwager. A pesar de todas las limitaciones dialécticas y de remitirse fundamentalmente a sistemas extraños, fundamentalmente patristicos, sin embargo esto conduce a una fatal interpretación errónea, la cual está naturalmente demasiado cercana al “fundamentalismo hermenéutico” de Balthasar. Pues, del mismo modo como él se negó sobre la base de conceptos espirituales a reconocer resultados evidentes de la crítica histórica, también se negó a tomar conocimiento de la diferencia entre el mensaje genuino de Jesús y sus deformaciones en el sentido de los modelos de interpretación e intereses de los primeros tiempos del cristianismo. Por este motivo se le escapó la divergencia profunda entre el anuncio de Dios hecho por Jesús y la imagen de Dios de elaboración más tardía. Sin embargo, en la consideración de estas diferencias resulta claro que Jesús de ningún modo sentía la ira de Dios derramada sobre sí, tampoco en los momentos más oscuros de su Pasión, la cual él deja pasar sobre sí en un silencio muy elocuente y finalmente descargado en su grito de agonía” (70). Frente a estas observaciones críticas, las reflexiones de Balthasar –en TD III/2, 322 y en su *Teología de los tres días* (1990) 102-107– aparecen de un modo esencialmente más diferenciado. Es clave la frase siguiente (id. 105): “La entrega de Jesús en la Pasión es un misterio y por eso los momentos que la rodean no pueden ser encerrados en un sistema”. ¿Pueden estas consideraciones ser mal interpretadas mortíferamente mediante la expresión “fundamentalismo hermenéutico”?

20. TD I, 113s.

Si la revelación es dramática, entonces esta calificación incluye también en grado sumo lo trágico, que demasiado a menudo se le niega a la cosmovisión cristiana. Sin embargo, Balthasar logra mostrar cómo la tragedia “en los lugares de su máximo logro, puede presentar una rara transparencia de la tragedia de la cruz”<sup>21</sup> y cómo la “situación básica de la Iglesia [...] puede ser llamada absolutamente trágica en la medida en que ella sea *unidad en el desgarramiento*”.<sup>22</sup> Asimismo muestra cómo “*en el interior de la Iglesia domina una tragicidad insuperable, intrínseca*”<sup>23</sup> y cómo finalmente la “Iglesia es trágica en su esencia más intrínseca, en tanto se entiende a sí misma como la redimida *de una vez y para siempre* [...] y, con esto, está permanentemente en huída ante la cruz que le fue destinada”.<sup>24</sup>

Si la teología y la historia de la Iglesia de la revelación cristiana están llenas de lo dramático, entonces se impone aplicarles la categoría de lo dramático como la adecuada. Balthasar no habla de “teatralidad” sino de lo dramático y de lo teatral<sup>25</sup> como de una categoría fundamental de la historia de la revelación cristiana. Sin embargo, querría aclarar este pensamiento, ya que hablo de un principio de teatralidad en la *Teodramática* de Balthasar, que ante el uso posmoderno ciertamente necesita de una profundización en sentido teológico.<sup>26</sup> Mientras la postmodernidad privilegia este concepto y lo carga de un uso inexacto, utilizándolo en un contexto de “juego”, “apariencia” y “representación” y relacionando su

21. H. U. V. BALTHASAR, “La tragedia y la fe cristiana”, en H. U. V. BALTHASAR, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln, 1967, 347-365, aquí 359.

22. BALTHASAR, “La tragedia y la fe cristiana”, 360.

23. BALTHASAR, “La tragedia y la fe cristiana”, 361.

24. BALTHASAR, “La tragedia y la fe cristiana”, 363s.

25. Cf. J. RÜTSCH, *Das dramatische Ich im deutschen Barock-Theater*, Horgen-Zürich-Leipzig, 1932; W. HAUG, *Zum Begriff des Theatralischen. Versuch einer Deutung barocker Theatralik ausgehend vom Drama des Andreas Gryphius*, Diss. (masch.), München, 1952, especialmente 108-182 (Juego-Ironía-Pathos) y 183-275 (lo teatral). Ambos artículos, los cuales emplean una perspectiva completamente teológico-filosófica e histórico literaria europea, lamentablemente apenas han sido tomadas en cuenta por la crítica. Ellos contribuyen mucho a una diferenciación de una definición de lo teatral.

26. Ya BASCHERA, “Das grosse drifte Auge”, 69, en la medida en que se refirió al intrincado concepto de teatralidad, hizo referencia a que Schramm “sólo toma en cuenta el lado espectacular, eventual y carnavalesco del teatro” y que los textos analizados por él se transforman “por su parte en un panorama de la historia cultural general sobre el uso de la metáfora del teatro en textos filosóficos de los siglos XVI y XVII”. Y continúa: “Sin embargo la relación de teoría y teatro intentada en realidad por Schramm, no puede ser sólo de naturaleza metafórica. La relación debería ser elaborada en una lectura más exacta a partir del motivo de orden y de dominio que excede el pensar conceptual”. Más exactamente procede Schramm en el ensayo *Teatralidad y público* (1990), en el cual el “concepto teatro es tratado como elemento del discurso de las ciencias de la cultura” (cf. 205) es decir, es extraído y parafraseado a partir del transcurrir histórico.

carácter metafórico-retórico con lo público, el uso teológico del término remite, en exacta contraposición, a una constante antropológica cargada de gran seriedad. Así pues se pueden captar ambos usos. Con los posmodernos, la teatralidad puede comprenderse como un “elemento del discurso interdisciplinario”, cuya función tiende a “la relativización de las fronteras disciplinarias”, a la “comunicación de ámbitos científicos, sistemas de conceptos y culturas, extraños entre sí”, y a “la determinación de cuál es el espacio de juego para la coexistencia de lo no-idéntico”.<sup>27</sup> Por su parte, con Hans Urs von Balthasar, la teatralidad puede entenderse como una constante permanente del hombre, pues hay una “pulsión originaria de la vida a contemplarse como acción, que es a la vez sentido y misterio”.<sup>28</sup> Y prosigue diciendo que:

“La necesidad de la existencia de espejarse (*speculari*) en un otro distinto de sí convierte al teatro en instrumento legítimo, pero que por esencia remite a algo más allá de sí, del conocimiento de sí y de la iluminación de la existencia. Como espejo de la existencia ofrece un instrumental de la autocomprensión última (teológica). Sin embargo, como espejo debe elevarse, junto con todo su instrumental [...] para hacer espacio a la verdad que sólo brilla en él de modo indirecto”.<sup>29</sup>

De ningún modo se trata para Balthasar de apropiarse teológicamente de un modelo del mundo y de la concepción del hombre, que hoy se da con especial frecuencia. Se trata más bien de preguntarse si el momento de lo dramático no podría conferir, en la totalidad del acontecer del mundo y de la salvación, el horizonte de sentido y de interpretación para todos los contextos de acontecimientos y hechos sucedidos o que puedan suceder alguna vez. De modo tal que el “instrumental dramático”,<sup>30</sup> que refleja “el carácter dramático del existir”<sup>31</sup> en una amplia gama, pueda transformarse en una clave para comprender procesos que, en última instancia, sólo pueden ser considerados a la luz de la revelación bíblica. Esto presupone que a los contextos de sucesos dramáticos, que vivencian y padecen los seres humanos en las obras literarias se les puede atribuir un carácter que remite más allá de sí mismo, cuyo misterio más íntimo se abre sólo en una perspectiva de salvación que comprende a la

27 SCHRAMM, “Theatralität und öffentlichkeit”, 234.

28 TD I, 72s, citado por SCHWAGER, “Der Sohn Gottes und die Weltsünde”, 278.

29 TD I, 80, cf. TD I, 230.

30. TD I, 121-449.

31. TD II, 9.

humanidad toda. Se trata entonces de la salvación y de la perdición del hombre, del actuar y del no actuar de Dios, de libertad y de necesidad, de teodicea, soteriología y cristología.

Decisivo para esta perspectiva amplia es entonces, antes que pueda ser indagado el inventario de la producción dramática, el punto central de Balthasar del primer tomo de su *Teodramática*: el paso del rol a la misión.

## II.

La importancia que Balthasar le otorga al concepto de rol es una cuestión que atañe a nuestro segundo punto, a saber, a la relevancia teórico-literaria del modelo de teatro de Balthasar. A la teoría de la literatura no puede serle indiferente que la interpretación de textos literarios tenga rango teológico. Se sobreentiende que los textos literarios presenten temas, historias, sucesos y reflexiones, a los que se les atribuye significaciones religiosas. Baste recordar la afinidad fundamental de las religiones teístas con la escritura y con el libro y, en especial, la enorme influencia del lenguaje y de la literatura en el ámbito cultural occidental a través de la Biblia. La cultura literaria es desde siempre un documento de la capacidad de comunicación humana y de apertura al mundo dentro de la esfera de los intereses de impulsos religiosos que confieren sentido a la vida.<sup>32</sup> Entre los diferentes géneros literarios, al drama le corresponde entonces un rango especial, dado que en él se juegan –principalmente al nivel de la unicidad absoluta de los contextos que acontecen– aporías y problemas básicos de la existencia del hombre. Al respecto, Balthasar sostiene que “en ninguna parte como en el drama representado se nos presenta más claramente el carácter de la existencia”.<sup>33</sup> A partir de la relación entre la dramática de la existencia y su re-presentación en el teatro, se originan constantes que están en una estrechísima conexión con la revelación cristiana, la cual tiene en sí misma un carácter dramático. Así lo fundamenta Balthasar:

“Si la teología en cuanto al contenido y la forma está llena de dramaticidad, entonces corresponde destacar expresamente este momento y armar una suerte de *sistema categorial de lo dramático*. Que algo semejante pueda ser relevante para la teo-

32. E. BISER, *Einweisung ins Christentum*, Düsseldorf 1997, 135s.

33. TD I, 17.

logía, presupone en definitiva la «*dialéctica*» católica entre naturaleza y gracia: una dramática natural está presupuesta en la dramática sobrenatural y es tratada por ésta última, en un esclarecimiento que se va modificando, pero que conduce a la dramática natural a su verdadero destino”.<sup>34</sup>

La escenificación de la historia de la salvación en un sentido abarcador está documentada en la historia del teatro en una gran cantidad de motivos de figuraciones y de instrumentos, que para Balthasar se convierten en objeto de su inventario. En su perspectiva orientada a la historia de la salvación, es fácil de ver que con esto Balthasar le da primacía al *topos* del “teatro del mundo”,<sup>35</sup> dado que allí a la relación dramática entre el hombre que actúa y Dios que da las indicaciones de la acción se le exige la tensión más extrema. Él rastrea la historia del *topos* desde sus orígenes en la antigüedad, pasando por su aplicación cristiana en especial en el Barroco, hasta la modernidad.<sup>36</sup> Siempre se muestra la combinación simple del director y de los actores dependientes de él como “una imagen, que al mismo tiempo es más que una imagen, verdaderamente es «símbolo del mundo» como espejo inmediato de la contemplación de la existencia”.<sup>37</sup> Precisamente “el carácter de juego y de irrealidad de la existencia misma”<sup>38</sup> puesto en escena de este modo –claro tópico barroco en el tema *eheu ludimus et ludimur* [¡Ay! jugamos y se juega con nosotros]<sup>39</sup> puede ser entonces interpretado directamente como apelación al espectador para que se vuelva hacia “«lo propio» de su propia existencia”.<sup>40</sup> Se podría hablar de una fórmula de existencia propia. Ya sea con los primeros testimonios cristianos de la metáfora del teatro en san Pablo (1Cor

34. TD I, 116, cf. también, 17.

35. En el *topos* del teatro del mundo se trata de una metáfora de la interpretación del mundo, semejante al *topos* del libro de la naturaleza. Ambos *topoi* le atribuyen a Dios una autoría; él es el autor primigenio, a él remite todo escrito y boceto literario. Cf. F. OHLY, *Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und Bedeutungsforschung*, editado por Uwe Ruberg und Dietmar Peil, Stuttgart, 1995, 738ss.

36. TD I, 121-238.

37. TD I, 230.

38. TD I, 230s.

39. J. BALDE, *Dichtungen*, edición en latín y alemán y traducción de Max Wehrli, Köln und Olten 1963, 14; citado por P. RUSTERHOLZ, *Theatrum vitae humanae. Funktion und Bedeutungswandel eines poetischen Bildes. Studien zu den Dichtungen von Andreas Gryphius, Christian Hofman von Hofmanswaldau und Daniel Casper von Lohenstein*, Berlin (Philologische Studien und Quellen, Heft 51), 1970, 21, ver en págs. 12-24 una exposición sutil de lo metafórico del juego en el barroco. Cf. para la metáfora del teatro del mundo, W. BARNER, *Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen*, Tübingen 1970, 86-131.

40. TD I, 231.

4,9; Hebr 10,33) o en san Agustín, donde pueden encontrarse “existencias” que actúan y que hacen mimesis, tanto en la instancia de Dios como en la del mundo, ya sea en Calderón, donde Dios mismo decide ofrecerse a sí mismo una obra de teatro, es en el momento en que la obra termina y el día del juicio cae sobre los actores cuando la existencia, llegada a su forma plena y madura, puede ser juzgada de modo definitivo por el director. Resulta bastante claro que precisamente como consecuencia de la caída del “pensamiento crítico cristiano en la vida pública”, el *topos* del teatro del mundo perdió mucho de su capacidad de interpretación y de su poder de convicción y ahora actúa de un modo meramente esquemático”.<sup>41</sup> Al mismo Balthasar le resulta claro que a más tardar con *Seis personajes en busca de autor* de Luigi Pirandello (1921) el *topos* se superó a sí mismo,<sup>42</sup> ya que a partir de ese momento se lo incluyó “en la representación de la tragedia como su propia parodia y caricatura”.<sup>43</sup> “Con esto se plantea la pregunta si para la teología tiene sentido remitirse a un *topos* aparentemente caduco”.<sup>44</sup> Balthasar se ha anticipado a este cuestionamiento de Schwager al afirmar que “deben considerarse una a una instancias de comparación de lo dramático, presupuestas sólo de modo potencial”,<sup>45</sup> “semejante trabajo será teológicamente más fecundo que el operar de modo inmediato con la parábola del teatro”.<sup>46</sup> Con esto, él llega a un análisis del concepto de rol, pues:

“El motivo es tan antiguo como la comparación con la pieza teatral y la vida humana, y contiene implícitamente toda la problemática que se insinúa mediante esta comparación; no sólo que el individuo en el teatro del mundo tiene que llevar adelante una determinada función encomendada a él por alguien (¿por las circunstancias? ¿por Dios? ¿por él mismo?), sino también que en algún punto misterioso él no es idéntico con el rol que desempeña, y sin embargo, para ser en verdad él mismo tiene que identificarse con el rol a pensar de todo”.<sup>47</sup>

41. SCHWAGER, “Der Sohn Gottes und die Weltsünde”, 279. Cf. También H. MEIER, “Theater, theologisch”, en: *Vermittlung als Auftrag. Vorträge am Symposium zum 90. Geburtstag von Hans Urs von Balthasar*, 27.-29. Sept. 1995 in Fribourg, editado por la Hans Urs von Balthasar-Stiftung, Freiburg/Schweiz 1995, 61ss.

42. Cf. S. BENINI, “Luigi Pirandello und die Auflösung des Subjekts”, *Neue Zürcher Zeitung*, 27-28 Sept., N 224 (1997) 65s.

43. TD I, 230.

44. SCHWAGER, “Der Sohn Gottes und die Weltsünde”, 279.

45. TD I, 197, citado por KRENSKI, *Hans Urs von Balthasar*, 64.

46. TD I, 197.

47. TD I, 43.

Sociología y política, psicología y psiquiatría, cibernética y estructuralismo, todas las ciencias humanas en conjunto pueden aplicarse a la problemática del rol y a la búsqueda de sí mismo del hombre, problemática relacionada con la primera. El problema de la identidad propia “la pregunta: ¿Quién soy yo?” “atravesada todas las esferas sociológicas y psicológicas hasta llegar a la esfera de la teodramática”. Éste es el único lugar “donde puede encontrarse su esclarecimiento satisfactorio”.<sup>48</sup> Queda así abierto el camino para un análisis abarcador de los conceptos psicológico, sociológico y filosófico del rol. Según Balthasar, la amplitud dinámica de su alcance se extiende –especialmente en la filosofía orientada individual y dialógicamente– desde una aplicación arbitraria del concepto de rol hasta un compromiso que sólo puede encontrarse en la teología fundamentada bíblicamente, porque en ella puede comprenderse al mismo tiempo el rol como una misión del hombre llamado por Dios al servicio. La forma fundamental de esta figuración decisiva para la historia de la salvación es Jesucristo, “en quien el yo y el rol a desempeñar en la realidad se vuelven misión por antonomasia y, de un modo único y superlativo, idénticos frente a todo lo alcanzable en la tierra”.<sup>49</sup> Mientras en el tomo cuarto, se habla del “escenario patético del mundo”<sup>50</sup> –es decir, del hombre en su lucha vital e histórica– sin grandes referencias al teatro como institución, las dimensiones de tiempo y muerte, junto con las ideas de juicio presentes en el topos del teatro del mundo, aparecen nuevamente y sin maquillaje en el plano de amenaza y apocalipsis existencial actual.<sup>51</sup>

He intentado destacar la relevancia teórico literaria de los conceptos balthasarianos y pienso que el “fascinosum” teórico literario reside, precisamente, en la aseveración provocativa de Balthasar, según la cual la literatura como producción humana está impregnada religiosamente –lo quiera ella o no–. En consecuencia, la literatura realiza en cada una de sus expresiones un modelo de la existencia que representa una “instancia úl-

48. TD I, 44.

49. TD I, 604.

50. TD III/2, 67-186.

51. Cf. SCHWAGER, “Der Sohn Gottes und die Weltsünde”, 280, quien toma seriamente las indicaciones de Balthasar a las visiones de decadencia de H. Butterfields y reconoce que “da como resultado una convergencia consecuentemente entre la problemática del teatro y la vida política actual (1968), la cual convergencia se muestra también en el hecho de que las relaciones entre las superpotencias con frecuencia son descritas como un juego de vida o muerte entre diferentes actores. Considerado en este amplio contexto el topos del teatro del mundo también hoy podría ser de candente actualidad y podría ser apropiado por esta razón muy bien como punto de vinculación con la teología.”

tima”<sup>52</sup> –sea que esté configurada de modo evidente o encubierto–. Literatura significa directamente ocuparse de las cosas “penúltimas”. Esto es así, pero lo es de modo tal que las cosas últimas se articulan siempre también con las “penúltimas”. No es posible sostenerlo de otro modo.

### III.

Para Balthasar la gloria de Dios, que el hombre reconoce en una contemplación estática (como teofanía),<sup>53</sup> es presupuesto de aquello que denomina lo central: “el diálogo que acontece en la creación y en la historia entre la libertad infinita divina y la libertad finita humana”.<sup>54</sup> Los conceptos dramáticos, comunicados a partir de lo literario y del teatro concebido a lo largo de los siglos como iluminación de la existencia, contienen además un ámbito que hasta ahora no ha sido tratado. Éste es el ámbito que se puede inferir estructuralmente a partir de los “elementos de lo dramático”:<sup>55</sup> la tríada de autor-actor-director,<sup>56</sup> en el horizonte de una estética de la producción, la tríada de la realización, a saber, representación, público y horizonte de sentido,<sup>57</sup> desde el punto de vista de la estética de la recepción. De este modo la dimensión de la finitud del tiempo de la representación, en el sentido de situación, libertad, destino, muerte y finalmente el punto central –la lucha por lo bien y lo justo– puede convertirse en el verdadero objeto del drama, tanto sea trágica, cómica o tragicómicamente. En el encuadre de las reflexiones decisivas de Balthasar acerca del rol y su función en el contexto de la obra, la cual va más allá de lo técnicamente dramático, se plantea una y otra vez en las obras teatrales la cuestión esencial: “¿quién soy

52. Ésta es la expresión que ya aparece en H. U. V. BALTHASAR, *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, Diss., Zürich, 1930, como también en su *Apocalipsis del alma alemana*: H. U. V. BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele*, Band I (1937); *Der deutsche Idealismus*; Band II (1937); *Im Zeichen Nietzsches*; Band III (1939); *Die Vergöttlichung des Todes*, Salzburg; Neuauflage des I. Bandes (1947); *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg, 1937/39/47.

53. Aquí: H. U. V. BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. III/2, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1989, 15ss.

54. H. U. V. BALTHASAR, *Mein Werk. Durchblicke*, Freiburg, 1990, 77. Cf. Para esto SCHWAGER, “Der Sohn Gottes und die Weltsünde”, 281-284; E. T. OAKES, *Pattern of Redemption. The Theology of Hans Urs von Balthasar*, New York, 1994, 211-249.

55. TD I, 239-449.

56. TD I, 247-283.

57. TD I, 283-320.

yo?”. Sin embargo, esto inaugura cada vez de un modo nuevo la representación dramática de una tensión inscrita en el yo humano que lo lleva a realizar la propia misión. Con esto, la dimensión teológica está implícita en el drama, en la medida en que el drama es de hecho desde siempre iluminación de la existencia. De este modo está dado el paso hacia la figuración de la teodramática. El cosmos y la humanidad toda, su creador y sustentador como Dios trino, ingresan en la realidad de lo dramático. En el fondo se produce una importante desmetaforización ya cuando se coloca la tensión dramática en el mismo Dios trino, ya cuando se representa la confrontación entre hombre y Dios, es decir, entre libertad infinita y libertad finita en el escenario entre cielo y tierra. Y también cuando los personajes de la obra –elegidos, enviados, varón y mujer (María), la Iglesia como pueblo, el individuo, pero también ángeles y demonios– son confrontados con su culpa y su salvación en Jesucristo, quien conduce todo y a todos nuevamente a la Trinidad. La acción sobre el patético escenario del mundo –la historia del mundo que transcurre horizontalmente con sus constituyentes de finitud, temporalidad, certeza de la muerte, poder, maldad y pecado–, pero también en la dimensión del actuar divino que se revela finalmente como “soteriología dramática” la cual en una teología de la historia cristiana aúna la peripecia con la realización del pensamiento de la sustitución,<sup>58</sup> todo ello desemboca finalmente en el desenlace escatológico que como tragedia representa la última realidad de todo.

Teniendo en cuenta nuestro cuestionamiento que apunta a la relevancia y alcance de la teatralidad en la *Teodramática* de Balthasar, puede afirmarse que el modelo teatral con el escenario, con personajes que actúan y con acción propia estructurada en tiempo y espacio con comienzo y desenlace, con un autor en el trasfondo que sostiene con su mano los hilos de la acción y con un público implicado íntimamente en la acción, representa el símbolo real y ya no la metáfora de la existencia cristiana y de su autointerpretación. Todo lo apariencial y arbitrario que impregna en otros casos la metáfora del teatro ha desaparecido, dado que en esta perspectiva todo se exhibe y el misterio de la existencia cristiana se presenta ante esta constelación dramática como un “misterio santamente público” (Goethe), donde la dimensión de lo público no resulta degradada. Y precisamente el autoesclarecimiento dramático de lo dramático en su punto culminante como acontecimiento salvífico y desgraciado es para la crítica literaria una provocación fecunda a la cual se debe exponer. La crítica está obligada a ampliar

sus posibilidades de interpretación mucho más allá de la medida habitual de lo ficcional hasta la dimensión de una realidad muy poderosa que abarca tanto a la Palabra viva, como palabra constituida en la escritura, y a sus opuestos. Con esto la teodramática de Balthasar postula un concepto de literatura y estética que va mucho más allá de lo “que la discusión metodológica de la crítica literaria más reciente, con su empeño por lograr una legitimación como ciencia y su preocupación por la determinación de su lugar dentro de la sociedad, se atreve siquiera a pensar”.<sup>59</sup>

Las lecturas de la obra de Hans Urs von Balthasar pueden ser y son muy diferentes. Lo que para unos es motivo de placer, puede ser para otros motivo de crítica –sobre todo en lo individual y lo específico–. Estoy convencido de que ya es tiempo de proponer una lectura *integral* de esta importante *Summa* teológica y no perderse críticamente en lecturas parciales. Quien no está en condiciones de percibir la intención total por ejemplo de la “Teodramática”, con toda seguridad deberá exponerse con su crítica a que le reprochen su banalidad. Pues se trata –y éste es el objetivo decisivo– de una teopoética que no debe ser pensada ni como apostolado ni como una subordinación de la literatura a la teología –que convirtiera a la literatura en un prolegómeno– sino, por el contrario, como una emancipación autónoma de la literatura. En última instancia, Balthasar hace de la literatura teatral de Occidente una lectura deconstructiva. Aún visto desde su evidente predilección por el topos del teatro del mundo desde Calderón hasta Pirandello, en quien se perfila una desvalorización radical de la alegoría, Balthasar reconoce su abdicación como metáfora de sentido del mundo. En esta concepción hace deconstrucción en el real sentido del término. Su elemento negativo consiste en la desapropiación y desficcionalización de la alusión metafórica; por el contrario, su momento positivo se desarrolla en la construcción de un contexto de acontecimiento y de acción bajo la dirección “artística” de Dios. Se trata de lo dramático como un potencial de posibilidades de acciones –no ficcionales– construidas por Dios en el horizonte de una metonimia abierta a la libertad. Así la tradición del teatro de occidente es conducida a su figura final y prefigurada en el concepto de una libertad fundada en lo divino-humano y abierta a la realidad de las acciones.

ALOIS HAAS

12.12.06 / 20.01.07

58. KRENSKI, *Hans Urs von Balthasar*, 75.59. V. KAPP, “Ästhetik und Dramatik. Zu den Prolegomena der ‘Theodramatik’ von Hans Urs von Balthasar”, *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 15 (1974) 260-272, 261.

## LOS POBRES Y LA TEOLOGÍA EN LA NOTIFICACIÓN SOBRE LAS OBRAS DEL P. JON SOBRINO

### RESUMEN

El autor propone brevemente una adecuada interpretación del número 2 de la reciente *Notificación sobre las obras del P. Jon Sobrino*. Ofrece un marco adecuado para que dicha *Notificación* no impida seguir desarrollando una firme opción por los pobres y una teología que la sostenga. Muchos aportes de la teología en América Latina –y también de algunos documentos del Episcopado argentino– suponen la legitimidad de una reflexión desarrollada “desde” la vida del pueblo. Para defender esa opción ante las advertencias de la *Notificación*, el autor establece una distinción entre “punto de partida fundamental” y “contexto inmediato ineludible”.

*Palabras clave:* opción por los pobres, teología de la liberación, Jon Sobrino, América Latina, Notificación.

### ABSTRACT

The Author briefly proposes an adequate interpretation of n. 2 of the recent *Notification on the works of Father Jon Sobrino*. He provides the context within which this *Notification* won't be an obstacle for the development of a firm option for the poor and a supporting theology. Several contributions of Latin American Theology –as well as some Argentine Bishop's Documents– are based upon a legitimate reflection developed “from” people's life. In order to defend this option vis à vis the warnings of the *Notification*, the Author establishes a distinction among “fundamental point of departure” and “unavoidable immediate context”.

*Key Words:* option for the poor people, liberation theology, Jon Sobrino, Latin America, Notification.

Me detendré brevemente en tres párrafos de la reciente *Notificación* sobre las obras de J. Sobrino. Sin entrar en las cuestiones cristológicas centrales, sólo comentaré lo que se refiere a los *presupuestos metodológicos* (n. 2 de la *Notificatio*). Se trata de una cuestión clave para la teología latinoamericana. Por fidelidad a mi responsabilidad como teólogo en América Latina, no puedo dejar de ofrecer sencillamente mi reflexión al respecto, si bien por el momento sólo puede ser breve y parcial. Creo que está en juego la continuidad de un aporte original de la vida y de la reflexión desarrolladas en nuestro Continente –donde reside la mitad de los católicos del mundo– que no deja de ser un don del Espíritu para la Iglesia universal.

Los párrafos a los que me refiero son los siguientes:

«En su libro *Jesucristo liberador*, el P. Jon Sobrino afirma: “La cristología latinoamericana [...] determina que su lugar, como realidad sustancial, son los pobres de este mundo, y esta realidad es la que debe estar presente y transir cualquier lugar categorial donde se lleva a cabo” (p. 47). Y añade: “Los pobres cuestionan dentro de la comunidad la fe cristológica y le ofrecen su dirección fundamental” (p. 50); la “Iglesia de los pobres es [...] el lugar eclesial de la cristología, por ser una realidad configurada por los pobres” (p. 51). “El lugar social, es pues, el más decisivo para la fe, el más decisivo para configurar el modo de pensar cristológico y el que exige y facilita la ruptura epistemológica” (p. 52).

Aun reconociendo el aprecio que merece la preocupación por los pobres y por los oprimidos, en las citadas frases, esta “Iglesia de los pobres” se sitúa en el puesto que corresponde al lugar teológico fundamental, que es sólo la fe de la Iglesia; en ella encuentra la justa colocación epistemológica cualquier otro lugar teológico.

El lugar eclesial de la cristología no puede ser la “Iglesia de los pobres” sino la fe apostólica transmitida por la Iglesia a todas las generaciones. El teólogo, por su vocación particular en la Iglesia, ha de tener constantemente presente que la teología es ciencia de la fe. Otros puntos departida para la labor teológica correrán el riesgo de la arbitrariedad y terminarán por desvirtuar los contenidos de la fe misma».

Considero que estos párrafos sólo pueden entenderse adecuadamente en América Latina leyéndolos junto a otros textos magisteriales de mayor envergadura y profundidad, que quiero recordar brevemente. Aunque algunos de ellos están citados en la *Nota Explicativa* que acompaña a la *Notificación*, creo que el modo de recogerlos no termina de clarificar algunos malentendidos. A mi juicio, la recuperación de esos textos en este momento histórico es decisiva, ya que los citados párrafos de la *Notificatio* podrían ser inadecuadamente interpretados, provocando temores y excesivos cuidados a la hora de hablar de los pobres de nuestro

Continente, marcado “por *intolerables* desigualdades sociales y económicas” (Juan Pablo II, TMA 51), que “claman al cielo” (EiA 56a). De hecho, se advierte que la misma *Nota Explicativa* intenta evitar que la *Notificación* produzca los efectos indeseados que he mencionado, pero sin llegar a aportar una suficiente distinción que creo necesaria.

Organizaré la indispensable recuperación de los textos magisteriales a los que me refiero, en torno a dos cuestiones mencionadas en la misma *Notificatio*, que se hallan íntimamente conectadas entre sí:

a) Que en una “cristología *latinoamericana*” la realidad de los pobres debe “estar presente y *transir* cualquier lugar categorial” (expresiones de J. Sobrino).

b) Que la fe de la Iglesia, la “fe apostólica”, es el punto de partida “donde encuentra la justa colocación epistemológica cualquier lugar teológico”, excluyendo “otros *puntos de partida*” (expresiones de la *Notificatio*).

Entiendo que ambas afirmaciones son conciliables entre sí a la luz de los textos magisteriales que procuro rescatar a continuación.

## 1. Desde los pobres

Jon Sobrino afirma que, en una “cristología *latinoamericana*”, la realidad de los pobres debe “estar presente y transir cualquier lugar categorial”. Esta expresión, la primera que cita la *Notificatio*, debería ser rescatada si se la interpreta convenientemente. Creo que el marco adecuado está en *Libertatis Conscientia* 70, donde, refiriéndose a la reflexión sobre la liberación desarrollada en América Latina, la Congregación para la Doctrina de la Fe valora la contribución de una reflexión teológica desarrollada “a partir de una experiencia particular”. Es lo que con otras palabras expresó hace varias décadas el Episcopado argentino al decir que

“la Iglesia ha de discernir acerca de su acción liberadora o salvífica desde la perspectiva del pueblo y de sus intereses, pues por ser éste sujeto y agente de la historia humana, que está vinculada íntimamente a la Historia de la salvación, los signos de los tiempos se hacen presentes y descifrables en los acontecimientos propios de ese mismo pueblo o que a él afectan. Por tanto la acción de la Iglesia no debe ser solamente orientada hacia el pueblo, sino también, y principalmente, desde el pueblo mismo”.<sup>1</sup>

1. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Declaración del Episcopado Argentino*, San Miguel 1969, VI, 4-5.

No debería olvidarse que estas afirmaciones toman en cuenta al pueblo concreto de América Latina, mayoritariamente creyente y católico.

Juan Pablo II, dirigiéndose a nuestro Continente, sostuvo que también la conversión cristiana y la catequesis deben plantearse de una manera *peculiar y distintiva* en América, debido a la realidad social que nos interpela. Sus expresiones al respecto son contundentes:

“Convertirse al Evangelio *para el Pueblo cristiano que vive en América*, significa revisar todos los ambientes y dimensiones de su vida, *especialmente* todo lo que pertenece al orden social y a la obtención del bien común” (EiA 27).

“En la catequesis será conveniente tener presente, *sobre todo en un Continente como América*, donde la cuestión social constituye un aspecto relevante, que el crecimiento en la comprensión de la fe y su manifestación práctica en la vida social están en íntima correlación” (EiA 69).

Si hay razones para que la misma conversión y la catequesis deban asumir características propias a partir de la situación que caracteriza al Continente, sin duda habría que decir algo análogo acerca de la reflexión teológica desarrollada en América Latina, porque el pensar está siempre situado.

Ya lo expresaba el Concilio Vaticano II cuando pedía que “*en cada territorio socio cultural se promueva aquella reflexión teológica que someta a nueva investigación, a la luz de la tradición de la Iglesia universal, los hechos y las palabras reveladas de Dios [...] Así se verá más claramente por qué caminos la fe puede llegar a las inteligencias, teniendo en cuenta la filosofía o la sabiduría de los pueblos*” (AG 22).

## 2. La fe de la Iglesia

La *Notificatio* sostiene que la fe de la Iglesia, la “fe apostólica”, es el punto de partida “donde encuentra la justa colocación epistemológica cualquier lugar teológico”. Por supuesto. Ciertamente, para nosotros los cristianos, la sola observación ocular de la realidad económica y sociológica de los pobres no ofrece un punto de partida adecuado para la reflexión teológica en América Latina. Es indispensable partir de convicciones creyentes que hemos bebido y asimilado profundamente en el seno de la Iglesia. Los obispos argentinos han sostenido que “*antes que una realidad sociológica, económica o ideológica, el pobre es una realidad*

*teológica*”.<sup>2</sup> Esa fe de la Iglesia, que ofrece un adecuado punto de partida, implica lo siguiente:

a) Que cada ser humano ha sido creado por Dios, Padre de todos, con un proyecto de dignidad y plenitud. También nuestros pobres, aunque sea difícil mostrar cómo esta convicción sea compatible con la situación actual de los excluidos.

b) Que todo ser humano es imagen de la Trinidad, por lo cual posee una dignidad sagrada e inviolable. Aunque la existencia cotidiana de nuestros pobres esté lejos de manifestar que esa dignidad esté siendo reconocida y valorada.

c) Que la fe cristológica –el misterio de la encarnación, la vida entera de Jesús, la totalidad de sus palabras y actitudes, su entrega redentora en la cruz y su presencia de Resucitado– es lo que mejor revela el valor y la dignidad de los pobres. Por eso, como ha expresado con tanta claridad Juan Pablo II, “*si verdaderamente hemos partido de la contemplación de Cristo, tenemos que saberlo descubrir sobre todo en el rostro de aquellos con los que él mismo ha querido identificarse*” (NMI 49). Este texto, que particularmente quiero rescatar, ayuda a mostrar en qué sentido la reflexión cristológica debería estar “transida” por la realidad de los pobres. De hecho, refiriéndose a Mt 25, 35-36, Juan Pablo II sostenía que “no es una simple invitación a la caridad; es una página de cristología, *que ilumina el misterio de Cristo*” (id). Así se advierte que, si bien la fe cristológica es el punto de partida fundamental, la presencia de Cristo en el pobre a su vez ilumina nuestra reflexión sobre Cristo. Siendo fieles a esta perspectiva de Juan Pablo II, no podemos decir que los pobres no puedan estar en ningún sentido *en el mismo punto de partida* de la reflexión cristológica. Se trata de una convicción que tiene consecuencias importantes para el discernimiento eclesial, ya que “sobre esta página la Iglesia comprueba su fidelidad como Esposa de Cristo, *no menos que sobre el ámbito de la ortodoxia*” (id).

d) Que el cristianismo pone el amor “en el centro”, asumiendo así “lo que era el núcleo de la fe de Israel” (Benedicto XVI, DCE 1). Esto implica que “cerrar los ojos ante el prójimo nos convierte también en *ciegos ante Dios*” (DCE 16). El amor de la Iglesia por los pobres está indefecti-

2. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Líneas pastorales para la nueva evangelización*, Buenos Aires 1990, 32b.

blemente conectado a la fe apostólica de la Iglesia, ya que “es determinante y pertenece a su constante tradición” (Juan Pablo II, CA 57).

e) Que el amor cristiano es inseparable de los deberes de justicia y equidad, flagrantemente contradichos por la situación de una inmensa multitud de pobres e indigentes en nuestro Continente, y que la Iglesia “no puede *ni debe* quedarse al margen en la lucha por la justicia” (DCE 28a).

f) En definitiva, las grandes verdades de la doctrina eucarística, de la mariología, de la eclesiología, de la escatología, de la moral y de la totalidad de la enseñanza católica, que aportan a nuestra visión creyente sobre los pobres una riqueza inaudita, conmovedoramente bella, dolorosamente interpelante y siempre inagotable.

### 3. El “contexto inmediato ineludible”

En este sentido, nadie puede dudar que la fe de la Iglesia sea el punto de partida fundamental de la reflexión teológica. Sin embargo, como se deduce fácilmente de lo dicho hasta ahora, eso no significa que sea la *perspectiva única y excluyente* en la cual nos posicionamos desde el comienzo para reflexionar.

La *Nota Explicativa* insiste diciendo que “el único lugar eclesial válido en la cristología, como de la teología en general, es la fe apostólica” (n. 3). Así, además de excluir otros “puntos de partida”, parecen excluirse otros “lugares eclesiales”. Considero que hay que entender que se descartan otros puntos de partida o lugares eclesiales en la medida en que se presenten como *alternativos* a la fe apostólica, pero no cuando se presenten como *complementarios* a ella y siempre sometidos a ella como criterio último.

Sobre todo, no significa que esa fe de la Iglesia no deba aparecer interpelada, *desde el inicio mismo de toda reflexión* de un teólogo latinoamericano, por la situación de los pobres –tanto en sus sufrimientos como en sus valores culturales y religiosos– de nuestro Continente. Por eso sostengo que podemos hablar del “punto de partida fundamental” –la fe de la Iglesia– junto con el “contexto inmediato ineludible” –los pobres– en la teología latinoamericana.

La Iglesia en América Latina, como sujeto adulto, tiene el derecho y el deber de seguir aportando a la Iglesia universal esta peculiar perspecti-

va. Así, la fe de la Iglesia universal se expresa “concretamente en sus comunidades particulares” (Puebla 373).

No es lo mismo reflexionar en medio de la comodidad secularizada del Primer Mundo, que hacerlo constantemente interpelados por el sufrimiento de tantos pobres que a la vez son creyentes cristianos. En este contexto se comprende la necesidad de una teología íntimamente marcada por la vida de los pobres. Se trata de una reflexión *que brota en medio de una situación de fuerte inequidad y de marginación*, por lo cual tiende a otorgar fundamento y motivación a la preocupación prioritaria por la liberación integral de tantos hijos e hijas de la Iglesia sumergidos en la miseria. Así procuramos que llegue a manifestarse alguna vez hasta qué punto la fe católica promueve integralmente a los pueblos:

“La Iglesia, guiada por el Evangelio de la misericordia y por el amor al hombre, escucha el clamor por la justicia y quiere responder a él con todas sus fuerzas. Por tanto, se hace a la Iglesia un profundo llamamiento. Con audacia y valentía, con clarividencia y fuerza de ánimo, con amor a los pobres hasta el sacrificio, los pastores considerarán *tarea prioritaria el responder a esta llamada*”.<sup>3</sup>

Esto implica reconocer que los evangelizadores no constituyen sólo una Iglesia “para” los pobres, sino también una Iglesia “de los pobres”, cuyo modo de presentar la doctrina no debería obstaculizar esta autoconciencia sino favorecerla:

“La Iglesia, que quiere ser en el mundo entero *la Iglesia de los pobres*, intenta servir a la noble lucha por la verdad y por la justicia [...] Y a los defensores de la *ortodoxia* se dirige a veces el reproche de pasividad, de indulgencia o de complicidad culpables respecto a situaciones de injusticia intolerables y de los regímenes políticos que las mantienen”.<sup>4</sup>

La mayoría de la inmensa multitud de pobres de América latina son hijos e hijas de la Iglesia que, además, la sostienen cotidianamente con su fe sencilla, y esperan de sus pastores una cercanía solidaria, una opción sin titubeos y un mensaje que los incluya. Es la misma fe de la Iglesia la que se expresa en su piedad religiosa, que constituye así un verdadero “lugar teológico eclesial”: el *sensus fidelium*. Para millones de esos pobres latinoamericanos vale lo que decía hace varias décadas el teólogo Ratzinger:

3. CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Libertatis Nuntius*, Roma 1984, XI, 1-2.

4. *Ibidem*, XI, 5. 18.

“En última instancia, sea en tiempos tristes, sea en épocas grandes, la Iglesia vive esencialmente de la fe de quienes son de sencillo corazón, tal como Israel vivía en virtud de ellos durante los tiempos en que el legalismo de los fariseos y el liberalismo de los saduceos desfiguraban la faz del pueblo elegido. Israel siguió viviendo en los que tenían el corazón sencillo [...] La fe de aquellos que son de corazón sencillo es el más precioso tesoro de la Iglesia; servirle y vivirlo en sí mismo, es la tarea suprema de toda reforma de la Iglesia”.<sup>5</sup>

La fe de esta mayoría de pobres católicos, expresada en la piedad popular, es parte integrante del punto de partida de toda reflexión y de toda acción pastoral –la “fe apostólica”–. Porque esa experiencia de fe del pueblo pobre es verdadera fe católica en la cual se encarna el Evangelio, y “conlleva la transmisión de los principios cristianos”.<sup>6</sup> Es “una garantía de fidelidad al mensaje de la salvación” y “ha sido un instrumento providencial para la conservación de la fe”.<sup>7</sup> Al mismo tiempo, si bien siempre puede cada vez mejor iluminada por la Revelación, “constituye un valioso e imprescindible punto de partida (sic!) para conseguir que la fe del pueblo madure y se haga más profunda”.<sup>8</sup>

De esta manera he querido proponer un marco más amplio donde puedan comprenderse sin riesgos ni prejuicios las expresiones del punto 2 de la *Notificación*, de manera que América Latina, en cordial comunión con la Iglesia universal, no deje de ofrecer el aporte de un pensamiento fecundado desde el comienzo tanto por la Revelación como por la experiencia creyente de su propia realidad.

VÍCTOR M. FERNÁNDEZ  
19.03.07 / 25.03.07

5. J. RATZINGER, *La Iglesia en el mundo de hoy*, Buenos Aires, 1966, 121 (original alemán: *Die Letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Köln 1966).

6. CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Directorio sobre Piedad popular y Liturgia*, 17-12-2001, n. 63.

7. *Ibidem*, n. 64.

8. *Ibidem*, c.

## “EL CUERPO DE CRISTO”. REFERENTE Y ESPECIFICATIVOS DE UNA EXPRESIÓN

### RESUMEN

A partir de los evangelios, la meditación de Pablo y la reflexión de los teólogos, el autor se propone repasar con cierto detenimiento algunos aspectos de la realidad del “cuerpo de Cristo”. Dado que el cuerpo glorificado nos remite al cuerpo que vivió y murió, esta colaboración intenta presentar el referente concreto de la expresión “cuerpo de Cristo” según los diversos especificativos que pueden acompañarla. Se indican en total seis fórmulas: el cuerpo físico de Cristo, el cuerpo histórico de Cristo –o su cuerpo de historia–, el cuerpo resucitado o glorioso, el cuerpo eucarístico, el cuerpo eclesial, y, finalmente, el cuerpo del kerigma relativo a Cristo. El estudio señala la insuficiencia de dos designaciones, “cuerpo físico” o “cuerpo material” y “cuerpo místico”, para abarcar la variedad de aspectos, así como la inadecuación de la segunda fórmula para caracterizar a la Iglesia.

*Palabras clave:* cuerpo de Cristo, Iglesia, Eucaristía, resurrección.

### ABSTRACT

Based on the Gospels, St. Paul, and theologians, the Author intends to reexamine the expression “Christ’s body”. Provided that the glorified body points towards a body which lived and died, this article develops six different specifications of the expression “Christ’s body”. Physical body, historical body of Christ, resurrected or glorious body, Eucharistic body, ecclesial body, and, finally, the body of *kerigma* concerning

Christ. This study aims to point out the insufficiency of two formulae: physical or material body, on one hand, and mystical body, on the other, the latter being an inadequate expression of the Church.

*Key Words:* Christ's body, Church, Eucharist, resurrection.

El apóstol Pablo entendía la Iglesia como “cuerpo de Cristo” (1Cor 12,27; cf. 6,15;10,16-17), y en las llamadas “cartas de la cautividad”, o escritos deutero-paulinos, se proponen diversos desarrollos del significado de tal expresión; el fiel, al acercarse a comulgar, escucha estas palabras: “el cuerpo de Cristo”, que se basan en los relatos de la última Cena (Mc 14,22; Mt 26,26; Lc 22,19; 1Cor 11,24); la resurrección de Jesús entre los muertos que escandalizó a los oyentes del areópago (Hch 17,31-32) se refiere al destino de su propio cuerpo, fundamento de nuestro destino. Son tres motivos teológicos íntimamente trabados entre sí y que requieren un tratamiento unificado.<sup>1</sup>

Ahora bien, el cuerpo glorificado nos remite al cuerpo que vivió y murió. Conforme a ello, en esta colaboración se intenta presentar el referente concreto de la expresión “cuerpo de Cristo” según los diversos especificativos que pueden acompañarla. Indicamos en total seis fórmulas: el cuerpo físico de Cristo, el cuerpo histórico de Cristo –o su cuerpo de historia–, el cuerpo resucitado o glorioso, el cuerpo eucarístico, el cuerpo eclesial, y, finalmente, el cuerpo del kerigma relativo a Cristo.

1. En su estudio sobre la teología paulina del cuerpo, el obispo Robinson los trata en una misma sección del capítulo tercero, sin diferenciarlos siquiera bajo epígrafes diferentes. Declara que va a presentar “simultánea y unitariamente aquellos puntos de la doctrina paulina que de ordinario se tratan por separado, como son el cuerpo glorificado, el cuerpo místico y el cuerpo eucarístico de Cristo, junto con la esperanza cristiana en la resurrección y renovación del propio cuerpo”: J. A. T. ROBINSON, *El cuerpo. Estudio de teología paulina*, Esplugues de Llobregat, Ariel, 1968, 75. Señalaba además que la clave de la unidad del pensamiento paulino sobre estos temas está en la conexión de todos ellos con el cuerpo encarnado. Por nuestra parte, y como se indica a continuación, nosotros proponemos unos desarrollos sobre lo que llamamos “cuerpo físico” y “cuerpo histórico” de Cristo, y, en otro nivel, sobre el *corpus* de afirmaciones que forma el anuncio sobre Jesucristo.

## 1. El cuerpo físico

El que era de condición divina tomó nuestra condición y se hizo semejante a nosotros (Flp 2,7). Este despojo y empequeñecimiento no debe estorbar el reconocimiento de lo que en el ser humano hay de excelencia ontológica y de pasmosa complejidad. Basta evocar algunos datos que nos presenta la biología en relación con nuestro cuerpo: está integrado por partículas, que forman moléculas y macromoléculas, que a su vez componen sucesivamente células, tejidos, órganos, aparatos; consta de diez sistemas estructurales que conforman el organismo humano, desde el sistema tegumentario hasta el reproductor; cada día se renuevan 500 millones de células; es tal complejidad del cerebro que los científicos piensan que no es posible reproducir artificialmente la infinidad de conexiones neuronales que se dan en él.

La fe de los creyentes, la enseñanza de los pastores y la reflexión de los teólogos no entran en las descripciones anatómicas, ni en la explicación de los procesos fisiológicos ni, en general, en las cuestiones de la biología como ciencia. Pero en diversos tiempos de la historia han tenido que poner de relieve y en primerísimo plano la verdadera condición corpórea de Jesús. El docetismo o la negación de esa realidad corporal han aparecido en ciertos representantes de la gnosis antigua, como Saturnino y especialmente los valentinianos, en Cerdón, maestro de Marción, y en el propio Marción, en Mani y sus discípulos, así como más tarde en los paulicianos, los bogomilos y los cátaros del Medievo. Quizá en algunos escritos tardíos del NT, y ciertamente en escritores cristianos como Ignacio de Antioquía, Ireneo, Tertuliano, Orígenes, Hegemonio –autor de las *Acta Archelai*–, Hilario de Poitiers, Atanasio, Epifanio, Agustín, etc., se insiste en que el de Jesús no era un cuerpo aparente o fantasmal, ni un espejismo, o una especie de ectoplasma; y en que tampoco era un cuerpo más o menos sutil formado de sustancias procedentes de las esferas celestes. Era un cuerpo real, engendrado por María de su propia sustancia en virtud de la acción del Espíritu. En la defensa de esta real corporeidad están en juego la doctrina de la encarnación y la de la salvación, por lo que los Padres y escritores que abordaron esta temática se vieron constreñidos a subrayar y remachar esa verdad fundamental de la fe –más abajo se aducen algunos textos que contienen este aspecto–. Algunos –p. ej., G. Theissen y A. Merz– afirman que, como predicador itinerante, pudo sus- traerse al poder domesticador de los deberes cotidianos.

Más tarde, serán muchas las representaciones artísticas que en que el niño Jesús aparece desnudo con el fin de mostrar, por medio del dato anatómico, su perfecta humanidad corporal, idéntica a la nuestra; otras imágenes, con el mismo objetivo, mostrarán las heridas y la sangre manada del cuerpo que padeció las torturas y la cruz: Jesucristo no vino sólo con el agua –en referencia al bautismo–, dirá la primera carta de Juan (1 Jn 5,6), sino con el agua y con la sangre –en referencia también a la muerte en cruz–.

## 2. El cuerpo de historia

El cuerpo histórico indica al yo y la trayectoria vital que traza dentro de una comunidad particular, una tradición viva y una historia más o menos dramática a que aparece incorporado. Esta trayectoria se caracteriza por las prácticas que ese yo inscribe en su contexto mediante su ser concreto, mediante todo lo que en su vida encarna, mediante su cuerpo y gracias a su cuerpo que lo sitúa en una amplia o estrecha red de relaciones; es decir, y refiriéndonos ya al caso de Jesús, su trayectoria se dibuja en las prácticas que él insta en el complejo campo de tensiones que se daban en la vida de la comunidad de Israel y que cobraban una gravedad especial en aquella sociedad judía de los años treinta de nuestra era.

Se preguntaba el teólogo francés H. Bourgeois:<sup>2</sup> ¿qué clase de cuerpo fue el del Jesús prepascual? Y respondía que fue un cuerpo de libertad y de solidaridad, un cuerpo de duración y de fragilidad (264), un cuerpo marcado por los avatares de su acción y los acontecimientos de su pasión (265), un cuerpo inmerso en una larga historia, humildemente oscura (268), un cuerpo en que se despliega la sucesión de las responsabilidades y de las decisiones (cf. 277 y 189), un cuerpo que se hace fuente de comunión (269). Vamos a comentar a renglón seguido varios de estos aspectos.

1. El de Jesús aparece como un cuerpo de libertad. Lo comprobamos en el apunte de Mc 3,21.31-35. Los parientes se presentan en la casa en que mora o se encuentra y quieren echarle mano, apoderarse de él (*kra-*

2. H. BOURGEOIS, *Je crois à la résurrection du corps*, Paris, Desclée, 1981. Hay una reedición de 2007 (Saint-Laurent, Québec, Éd. Fides, 2007). En el interior del texto remitimos a las páginas de la edición de 1981.

*têsai*), porque piensan que no está en sus cabales. Otra posible interpretación del texto nos remite, no a un trastorno mental, sino a la libertad de Jesús, que se habría desvinculado del clan familiar y se habría sustraído a los férreos controles del mismo para emprender la propia misión. Jesús aparece como alguien que no se deja aprisionar en ese cepo o nudo de dependencias que es la familia patriarcal judía de la época; él remite a la familia escatológica que está anudada a él y a la que él está anudado en cuanto que ella está anudada al querer de Dios (Mc 3,35).

La libertad humana se manifiesta en los *noes*. Jesús no es sólo el que se hace presente e interviene en las distintas situaciones con su palabra y su acción; es también el que suspende su palabra y enmudece –así, ante Pilato–; el que suspende su práctica y no actúa –así, frente al dictado o capricho de ciertos poderes: ante la exigencia de realizar un signo en el cielo o la de montar un espectáculo para Herodes–. Cuando aún no ha llegado su hora, Jesús se zafa de quienes intentan acabar con él y se abre paso entre ellos (cf. Lc 4,28-30), se escabulle o se esconde (cf. Jn 8,59; 10,39; 12,36) y no se deja apresar.

2. Fue también el de Jesús un cuerpo de “solidaridad”, término que aquí entendemos, no en el sentido de mera e inevitable interdependencia con las demás realidades, sino en el actualmente bastante común de implicación a favor de los demás, especialmente de los que sufren, los desfavorecidos, los rechazados y los pequeños. Lo expresa Mateo con esta cita de Isaías: “Él tomó sobre sí nuestras dolencias y cargó con nuestras enfermedades” (Mt 8,17= Is 53,5). Se sienta a la mesa de los pecadores y come el pan con los pecadores, y luego defiende esta práctica con el proverbio sobre los que tienen necesidad del médico (cf. Mc 2,13-17). Siente lástima ante una multitud que anda como ovejas sin pastor y se compadece de los que padecen enfermedades; pero estos sentimientos se traducen y “cobran cuerpo” en un conjunto de acciones que lleva a cabo como respuesta a lo que pide cada coyuntura. En ningún momento se adivinan en él desapego o indiferencia ante las situaciones humanas.

Su libertad y solidaridad se manifiestan en gestos significativos: toca a los leprosos para comunicarles la curación, toma de la mano a la hija de Jairo y la levanta de su postración mortal. Supedita los preceptos rituales (sábado, diezmos, etc.) a los deberes sociales de la ayuda, la misericordia y la lealtad, así como a la práctica de la “pureza activa” y la “santidad inclusiva” (K. Berger). Esta pureza y santidad no esquivan el contacto con lo impuro: en el pensamiento de Jesús, no es la impureza lo que

se pega, sino la pureza, y por eso él, en su práctica, encarnó una pureza de influencia carismática.<sup>3</sup>

3. En ese cuerpo se despliega la sucesión de las responsabilidades y las decisiones. En la escena del bautismo, ante el intento disuasorio de Juan, Jesús replica: «déjalo ya, está bien que nosotros cumplamos así todo lo que Dios quiere» (Mt 3,15). Aunque el texto lleve una neta huella tradicional o redaccional, refleja el mundo interior de Jesús y su correspondiente modo de actuar. Él no se deja condicionar por los que espían sus gestos y comportamientos. Cuando los discípulos le indican que todo el mundo lo busca, el maestro y taumaturgo no quiere quedarse instalado y como arrellanado en Cafarnaún, y responde: “Vámonos a otra parte, a las aldeas cercanas, que voy a predicar también allí; para eso he salido” (Mc 1,38). En un determinado momento tomará la decisión de subir a Jerusalén, consciente de lo que esto entraña de riesgo. Lucas lo expresa con un léxico de fuerte colorido semita: “él endureció el rostro para encaminarse hacia Jerusalén” (Lc 9,51). Jesús tensa los músculos de la cara y aprieta el paso para dirigirse a la ciudad que mata a los profetas: son gestos y ademanes que muestran la unidad psico-física que somos los seres humanos y que expresan la resuelta decisión de Jesús a la hora de emprender el viaje a Jerusalén. Ya allí, se hace presente en el templo, donde procede a la expulsión de los mercaderes y continúa su enseñanza. En el interrogatorio ante el sumo sacerdote, declara que ha desplegado su actividad en público y a la luz del día, ajeno a los conciliábulos y a todo profetismo clandestino y vergonzante –si podemos emplear este oxímoron–. Su cuerpo, con sus múltiples y variadas presencias, es expresión de que, durante el ministerio, él es dueño de su iniciativa.

4. El cuerpo de Jesús se hace fuente de comunión. El enviado de Dios suscita un movimiento congregador por el que intenta agrupar a todo Israel en ese tiempo definitivo, como a pueblo que abre las puertas al reino de Dios que llega y que se pone en marcha hacia ese reino; elige a Doce como símbolo del pueblo reunificado; el grupo de seguidores –varones y mujeres: Lc 8,1-3– está en torno a él, lo sigue o acompaña y forma con él –la familia escatológica–; él quiere reunir a Jerusalén como la gallina cobija bajo las alas a los polluelos para preservarlos del fuego, o de otras amenazas. Jesús consiente en que los niños se acerquen a él; deja que

3. Cf. G. THEISSEN - A. MERZ, *El Jesús histórico*, Salamanca, Sígueme, 1999, 261, 402-417, 478.

la mujer pecadora le bañe los pies con las lágrimas, se los enjague con los cabellos, se los bese insistentemente y se los unja con el perfume (Lc 7,36.44-46); acoge la unción de María de Betania como rito para el día de su sepultura (Jn 12,1-7).

5. Ese cuerpo es un cuerpo de fragilidad que conoce la fatiga. Se nos apuntan sus momentos de cansancio físico en la introducción del diálogo con la Samaritana, en la itinerancia del evangelizador, y se pueden adivinar en la presentación de los exorcismos como lucha enconada contra los poderes demoníacos que se enseñorean de los posesos (cf. Mc 3,22ss). Es un cuerpo que se gasta en el servicio. Lo simboliza Juan en la escena del lavatorio de los pies (Jn 13,1-17). El maestro ha estado en medio de los suyos como el que sirve (Lc 22,27). Toda su actividad es un “ministerio”, es decir, obra de un *minister*, de un servidor; es, pues, normal que lo acompañe la fatiga propia de un empeñado servicio.

6. El cuerpo del hijo de María afronta riesgos. Estos aparecen ya en la que podemos llamar fase primera de pasividad, es decir, el nacimiento y la infancia. Es en su propio nacimiento, como insinúa Lucas, y por el hecho mismo de nacer, como nos vienen a indicar el evangelista Mateo, donde lo hallamos expuesto a los poderes de este mundo: el censo de Quirino y la persecución de Herodes afectan, respectivamente, al niño por nacer y al niño recién nacido. Los riesgos se harán presentes en la vida pública: parece llegar un momento en que el hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza (Mt 8,20; Lc 9,58).

7. Y ese cuerpo es un cuerpo de pasión. Ese cuerpo que ni siquiera levita en el monte de la transfiguración, en Getsemaní cae a tierra (Mc 14,35) y ora de rodillas (Lc 22,41). El estado de angustia por que pasa en el huerto se somatiza, según un texto del tercer evangelista que falta en muchos manuscritos, en el sudor como gotas de sangre que caen a tierra (Lc 22,43-44). A continuación vienen el prendimiento, los azotes, los golpes de los soldados y la coronación de espinas, el madero sobre los hombros, la crucifixión, la sepultura. Dirá Bourgeois que Jesús vivió su cuerpo y su historia en la valentía y el realismo (265-267, 269). Y ahora podemos comprobar hasta qué punto arriesgó ese cuerpo. Como señala el mismo autor, Jesús tomó el riesgo de la muerte por el honor de la vida (267). Aceptó lúcidamente la muerte, en la entrega de sí y la fidelidad (265). Así es como ese cuerpo suyo fue un cuerpo personalizado e historizado, el cuerpo en que él ha puesto su firma personal (cf. 269).

### 3. El cuerpo personal resucitado

El cuerpo de historia que puso Jesús es lo resucitable por Dios y lo que fue puesto por Dios en forma de resurrección. Dirá el mismo autor, H. Bourgeois, que no es la muerte en general la que da acceso a un más allá de resurrección; es la muerte de Jesús, su precisa manera de morir (269). El cuerpo de Pascua lleva las marcas de su historia anterior a la muerte, prolonga y reactualiza el cuerpo de historia que había sido sepultado (293).

Este no es el cuerpo físico redivivo, que retrocede cuatro días atrás y reanuda su actividad por los caminos de Palestina. La historia no tiene marcha atrás, y la muerte de Jesús puso punto final y confirió carácter definitivo e irreversible a la peripecia vivida por el profeta galileo, por el enviado escatológico de Dios, por el Hijo. No está ya sujeto a las pasividades de este eón nuestro, ni a los poderes de nuestro mundo; al contrario, en la carta a los Efesios se nos insinúa que en su ascenso triunfal sojuzgó y aherrojó a todos estos elementos (cf. Ef 4,8, citando Sal 68,19; cf. et. Col 2,15). El suyo es un “cuerpo espiritual” (cf. 1Cor 15,44-49). El Resucitado es el exaltado sobre todo (cf. Flp 2,6-11), el entronizado a la derecha de Dios en las alturas (Heb 1,3). A él se le ha dado todo poder en el cielo y en la tierra (Mt 28,18). El del Resucitado es, no un nuevo o segundo cuerpo (*nouveau corps*) que reemplaza al primero, eliminado como un desecho, sino un cuerpo nuevo (*corps neuf*), en el sentido, que se verá seguidamente, de que la corporeidad, siendo la misma, ya no tiene carácter carnal y de que su relación con el mundo modalidades nuevas.<sup>4</sup> Asimismo, los que ahora viven en Cristo son, no una nueva o segunda criatura [*néa ktísis*], sino una criatura nueva [*kainè ktísis*] que ha pasado por un momento de muerte y resurrección-. El Resucitado, como primogénito de toda una creación nueva, lleva dentro de sí el principio o germen de los cielos nuevos y la tierra nueva en que habita la santidad y en que Dios lo es todo en todas las cosas.

Según Zubiri, la corporeidad de Cristo ya no tiene carácter carnal. El Señor Resucitado ha dejado atrás las dimensiones anatómica y fisiológica de nuestra condición presente; su cuerpo es sólo corporeidad. Expo-

4. Cf. F. DI STEFANO, “La resurrezione è dei vivi: antropologia filosofica e teologia in dialogo”, *ho theologos* 22 (2004) 456. El autor presenta de modo sucinto una ponencia de Emmanuel Falque. Aunque el autor no se refiere al cuerpo de Cristo, sino a los hombres resucitados, podemos decir que su tesis se puede aplicar *a fortiori* al cuerpo de Cristo.

niendo el pensamiento de Zubiri<sup>5</sup> podemos indicar y explicar los caracteres de la corporeidad del Resucitado. Son estos tres: presencia actual (actualidad presencial, presencia en acto), interna consistencia, expresión (PTHC 331, 332, 388).

Por un lado, por el cuerpo nos hacemos presentes en acto. “Presencia actual se opondría a “presencia potencial”. Decimos a veces, con sintagma intensivo: “físicamente presente”, “corporalmente presente”, para distinguir esta presencia de la presencia exclusivamente intencional. Viene a ser un “aquí estoy”, “aquí me tienes”, “heme aquí”, un *ecce ego*, un “¡presente!” que no hace falta pronunciar, pues se está diciendo por el mero y decisivo acto de estar ante los otros. La sustantividad que es el hombre “está aquí” en la realidad (SH 79). El *soma* da actualidad presencial a aquello de quien es cuerpo (PTHC 439).

Algo más oscuro nos resulta lo que dice Zubiri sobre la consistencia, o la “interna consistencia”, que él opone a vaguedad circundante (PTHC 439). El autor parece moverse en esta línea de pensamiento: consistente es algo que tiene espesor, densidad, verdadera realidad; no es algo difuminado, inconcreto, vaporoso; no sería, evidentemente, un ficto, una ficción. Suponemos que opone una resistencia, que se afirma en sí mismo, que *está* verdaderamente, por tenue que sea su “volumen” y su “peso”. Éstos no tendrían por qué ser físicamente medibles y cuantificables; así, en el tiempo histórico en que vivimos, Cristo tiene consistencia *en la realidad eclesial*. Nótese que de lo que se trata es de la consistencia del sujeto, o como haya que llamar a esa realidad corpórea. El cuerpo le da consistencia, o la pone de manifiesto. Al menos, eso es lo que da a entender la expresión “conferir, en una o en otra forma, a aquello de que es cuerpo una interna consistencia” (PTHC 331).

Por último, la corporeidad es expresión:<sup>6</sup> en ese sentido, es una corporeidad viva, que da señales de sí. Zubiri, hablando del Resucitado, pone el ejemplo de las llagas del costado de Cristo y de las huellas de los cla-

5. Tendremos presentes estos textos de Zubiri: *El hombre y su cuerpo*, en ID., *Siete ensayos de antropología filosófica*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1982, 87-99; ID., *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986; *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Madrid, Alianza Editorial-Fundación Xabier Zubiri, 1997. Reproduce las lecciones del curso de 1971. Éstas son las siglas que empleamos en el cuerpo del artículo como las correspondientes a las dos últimas publicaciones que acabamos de indicar: SH, PTHC. Añadamos que en Zubiri quedarían por clarificar algunas cuestiones; en concreto, la relativa a la condición material del cuerpo resucitado.

6. Sobre la expresión, cf. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 275-301.

vos (PTHC 331). Por tanto, el sujeto corpóreo no da señales de sí simplemente a través de gestos, de movimientos, de ademanes, de actitudes y posturas que adopta en este preciso momento, sino a través de una historia vivida y de lo que ésta, *en su acción y también en su pasión*, nos da a entender. El término “expresión”, nos invita a movernos en el mundo del signo. Pero Zubiri no lo circunscribe a lo que hemos llamado “gestos”, “ademanes”, etc.

#### 4. El cuerpo eucarístico

El cuerpo eucarístico es el mismo cuerpo que nació de María; lo enunciamos en el comienzo mismo del himno *Ave verum: Ave, verum corpus natum de Maria virgine*. Y es el mismo cuerpo de historia que padeció en la cruz; lo declara a continuación el mismo himno: *vere passum, immolatum in cruce pro homine, cuius latus perforatum fluxit aqua et sanguine*.

La autodonación de Cristo en su historia, que alcanza su refrendo, su culminación y su verdad más radical y última en la entrega en la cruz, se hace presente para nosotros en la Eucaristía. Las palabras “esto es mi cuerpo, que será entregado por vosotros”, “éste es el cáliz de mi sangre, que será derramada por vosotros y por todos los hombres” expresan y hacen presente esa entrega. Por obra del Espíritu, invocado sobre los dones, se hace presente el Señor por vía de transustanciación, o, en la conceptualidad más afinada de Zubiri, por vía de transustantivación: desaparece la sustantividad del pan y aparece la sustantividad de Cristo.

En las polémicas medievales o de tiempos posteriores que han enzarzado a “realistas crudos” y a “simbolistas blandos” (si se permiten las expresiones), podemos dejar a un lado doctrinas que tratan de afianzar el realismo con expresiones como “ser triturado por los dientes de los fieles”, o con cualesquiera otras de sabor cafarnaítico. No nos encontramos ante un organismo que tiene todos y cada uno de los sistemas estructurales propios de nuestro cuerpo en la vida presente, pero sí ante la realísima sustantividad de Cristo que se hace presente aquí para nosotros. Asimismo, dejamos a un lado la polémica que sostuvieron hacia los años cincuenta del siglo XX G. Colombo y F. Selvaggi, en la que este último, manejando el concepto de sustancia propio de la química, entendía la transustanciación como modificación que alcanzaba al orden molecular.

Si seguimos el planteamiento de Zubiri, que nos parece el más maduro de los que conocemos, se puede decir que la realidad humana o la sustantividad humana es un sistema psico-orgánico. Consta de tres momentos: la organización, la configuración o solidaridad, la corporeidad. Esta, la corporeidad, es el principio último del estar presente del hombre en la realidad. Pues bien, el cuerpo glorificado de Cristo ya no tiene la estructura orgánica de su existencia terrena, ni la configuración de aquel tiempo histórico; y tampoco tiene otra estructura orgánica, u otra configuración. Lo que Cristo tiene es la misma corporeidad que tuvo en su vida terrena. Se da, por tanto, mismidad de cuerpo glorioso y cuerpo terreno, que ahora es ya simplemente mismidad de presencia, de consistencia y de expresión.

Una de las propiedades del cuerpo glorioso es la “multiactualidad” –si puede valer la expresión–. El cuerpo como corporeidad no es principio de localización. Ésta es siempre algo derivado del puro estar presente, del principio de actualidad. “Por razón de su organismo y de su configuración, el hombre no puede *estar ocupando* muchos lugares a la vez; pero por su corporeidad puede *tener actualidad* en muchas partes de la realidad a la vez, sin por esto dejar de estar en sí mismo” (PTHC 413). Según esto, por su corporeidad, el Cristo glorificado, que se halla en el centro de la creación y de la historia, se hace presente o actual en los diversos lugares en que se celebra la eucaristía.

Esto sucede en orden al banquete y, por medio de éste, en orden a la incorporación más estrecha a Cristo de cuantos participan en ese banquete. Como ha dicho la tradición, Cristo, por la eucaristía, nos vuelve concorpóreos y consanguíneos con él;<sup>7</sup> en la mesa eucarística percibimos hasta qué punto es inclusiva la unidad de Cristo: la multitud es incluida en el Único (Robinson).

#### 5. El cuerpo eclesial

El cuerpo personal del Resucitado no es separable, aunque sí distinguible, del cuerpo eclesial. No se pueden disociar, porque la resurrección

7. Escribía san Cirilo de Jerusalén: “Recibiendo el cuerpo y la sangre de Cristo nos hacemos concorpóreos y consanguíneos con El; convirtiéndonos de este modo en portadores de Cristo, distribuyéndose su carne y su sangre por nuestros miembros”: *Catequesis Mistagógicas*, 4.3: PG 33, 1100 A.

de Cristo implica, como momento que le es esencial e intrínseco, la acogida de este acontecimiento escatológico y de su fuerza victoriosa en una comunidad; ese es el carácter propio del acontecimiento escatológico, en el que no se puede frustrar el designio salvador de Dios. Los seguidores de Jesús, cualquiera que haya sido la conmoción que su adhesión sufriera el Viernes Santo, son ahora recobrados por él e introducidos de lleno y definitivamente en su Pascua. Se genera así la Iglesia del Resucitado, que se entrega a él, lo confiesa viviente y exaltado cabe Dios, celebra su presencia en las asambleas, anuncia en su nombre la salvación y el perdón que Dios otorga a cuantos creen en él, invoca su venida como Señor y Juez universal.

Por otra parte, del cuerpo eucarístico podemos pasar también al cuerpo eclesial, conforme a las palabras de Pablo: “ese pan que partimos, ¿no nos hace entrar en comunión con el cuerpo de Cristo? Pues [hay] un solo pan, un solo cuerpo somos los muchos, ya que todos participamos del único pan” (1Cor 10,16-17). En este pasaje, la unidad de la Iglesia como cuerpo de Cristo se fundamenta en el pan eucarístico que consumen los comensales en la celebración de la Cena del Señor. La eucaristía, en efecto, tiene un vínculo especial con la Iglesia. Recordemos cómo la expresión *communio sanctorum* significó en un primer momento “comunión en las cosas santas”, para pasar a significar más tarde “comunión de los santos”; recordemos también que el “efecto” o fruto propio de la eucaristía es la unidad de la Iglesia: la Cena del Señor es *sacramentum unitatis ecclesiasticae*.

En Pablo se da cierta identificación entre Cristo y la Iglesia. Es lo que sucede en 1Cor 1,13, donde el apóstol pregunta: “¿Está dividido Cristo?”; y también en 1Cor 12,12, donde establece este paralelismo: “Porque así como el cuerpo es uno, y tiene muchos miembros, pero todos los miembros del cuerpo, siendo muchos, son un solo cuerpo, así también Cristo”. Esperaríamos quizá que Pablo hubiera escrito: “así también la Iglesia”, pero sustituye el sujeto y escribe “Cristo”, como si Cristo e Iglesia fueran magnitudes intercambiables. A. M. Ramsey observaba que “llamar a la Iglesia *tò sôma toû Christoû* era fijar la atención en ella primordialmente no como una colectividad de hombres, sino como Cristo mismo en su ser y vida propios”;<sup>8</sup> y J. A. T. Robinson confirmaba: “de-

8. A. M. RAMSEY, *The Gospel and the Catholic Church*, Londres, Longmans, 1936, 35. Lo cita J.A.T. Robinson, en *El cuerpo...*, 77.

cir que la Iglesia es el cuerpo de Cristo no es más metafórico que decir que la carne del Jesús encarnado o el pan de la eucaristía son el cuerpo de Cristo. Ninguna de estas tres realidades es *como* su cuerpo –Pablo nunca dice eso–; sino que cada una de ellas *es* el cuerpo de Cristo, ya que cada una de ellas es el complemento físico y la prolongación de su misma y única Persona y de su Vida”.<sup>9</sup>

Esto tiene varias concreciones: el cónyuge no creyente, por su unión corporal con el creyente, participa en el ser-en-Cristo de este último y se convierte en miembro de la comunidad de los santificados (A. Schweitzer, exponiendo 1Cor 7,12-14); la práctica de la fornicación equivale a extirparse del cuerpo del Señor y unirse en un solo cuerpo con una prostituta (cf. 1Cor 6,13-16); por el bautismo se entra, no en una asociación de fieles que se adhieren al jefe del grupo, o en una colectividad suprapersonal que se dedicará a la prosecución de la causa del líder muerto, sino en una radical relación de pertenencia al Cristo resucitado por Dios (cf. Rom 7,4); la tradición de la Iglesia apostólica es la voz del Cristo viviente –O. Cullmann, en referencia a 1Cor 7,10.14 y otros pasajes–; en fin, se respira la certeza de que pecar contra los hermanos es pecar contra Cristo (cf. 1Cor 8,12).

En la carta deutero-paulina a los Efesios se dirá incluso que Dios nos resucitó con Cristo y nos sentó en los cielos con él (Ef 2,6). Se formula así en aoristo, como un acontecimiento ya cumplido, lo que en la carta de Pablo a los Romanos se enunciaba en futuro y, por tanto, como realidad venidera: “el que resucitó a Jesucristo de entre los muertos *vivificará* también nuestros cuerpos mortales” (Rom 8,11).<sup>10</sup> Da la impresión de que en Efesios se han volatilizado, calcinado, o quedado a las espaldas, el tiempo histórico y la situación de espera; se disfruta ya el mismísimo estado de Cristo. ¡Hasta tal punto aparecen indisociables el cuerpo glorioso del Señor y su cuerpo eclesial! ¡No se los puede desgarrar ni descoyuntar! Más que unión, entre ellos hay unidad, aunque no se dé entre am-

9. J. A. T. ROBINSON, *El cuerpo...*, 77-78. El autor califica de “equivoca y nada bíblica” la expresión de cuerpo “místico”: *Ibid.*, 78-79: nota 5.

10. También en Rom 6,1-8 evita Pablo afirmar que se haya realizado ya la resurrección de los cristianos con Cristo, a pesar de que ya se ha padecido la muerte con Él. En v. u escribe: “por tanto, si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con Él”. Agradezco esta referencia a Rom 6,1-8 y la anterior a 1Cor 1,13 al Prof. Severiano Blanco, de la Pont. Univ. Comillas (Madrid).

bos la consustancialidad que la doctrina trinitaria posterior profesa darse entre el Padre y el Hijo.<sup>11</sup>

Se corresponde con esta visión de las cosas la convicción de que perseguir a la Iglesia es perseguir a Cristo, según el diálogo de Cristo con Saulo de Hch 26,14-15. Cabe decir que, así como Cristo incorpora la Iglesia a su destino escatológico, él se incorpora a la suerte de la Iglesia en el presente histórico. Robinson pensaba que la raíz última de la doctrina del Cuerpo de Cristo expuesta por Pablo está justamente en la experiencia de Damasco: “*la aparición sobre la que se fundó toda la fe y el apostolado de Pablo fue la revelación del cuerpo resucitado de Cristo, no como un individuo, sino como la comunidad cristiana*”.<sup>12</sup> Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que no se pueden separar ni suertes ni destinos, pues son una misma suerte y un mismo destino los del Señor y los de su comunidad.

Esto nos lleva como de la mano al símbolo “esposa de Cristo” con que se representa a la Iglesia, pues los esposos se prometen fidelidad “en la salud y en la enfermedad, en las alegrías y en las penas”, es decir, se prometen un verdadero consorcio, basado en la singular unidad que se genera en el sacramento del matrimonio y expresivo de la misma. Encontramos el símbolo de la esposa ya en 2Cor 11,2, y será en Ef 5,22-30 donde, en un encabalgamiento o superposición de símbolos, desplegará el esponsal sus virtualidades. En efecto, en ese pasaje aparecen estos dos motivos: a) la Iglesia, cuerpo de Cristo y Cristo cabeza de la Iglesia, y b) la Iglesia, esposa de Cristo –a la que Cristo ama como cuerpo suyo que es–. Se añade a ello que nosotros somos miembros del cuerpo de Cristo que es la Iglesia.

Sin embargo, aunque sean una y la misma suerte y uno y el mismo destino los que Cristo e Iglesia comparten, no se confunden sin más la magnitud Cristo resucitado y la magnitud Iglesia. Pannenberg ha señalado bien el doble aspecto de la inseparabilidad y la distinción. La vida de Cristo resucitado –escribe Pannenberg– implica la supresión de la actual separación de los individuos propia de la corporeidad individual, aunque no la anulación de la particularidad individual. Cristo entregó su vida por la salvación del mundo, y su nueva vida en cuanto corpórea no puede

11. En la tradición se han empleado también imágenes de tipo orgánico para presentar el misterio trinitario –al menos en la economía salvífica–. Así, en pos de Ireneo, son varios los Padres y escritores que presentan al Hijo y al Espíritu Santo como las dos manos del Padre.

12. ROBINSON, *El cuerpo...*, 86. Subrayado del propio Robinson.

existir separada de los demás; a su vez, conforme a la distinción cabeza-cuerpo, la realidad del Resucitado no queda absorbida por la realidad de la Iglesia, comunidad fundada y trascendida por él.<sup>13</sup>

Una nueva expresión de la carta a los Efesios, que amplía la de “cuerpo de Cristo”, muestra a la Iglesia como *pléroma* suyo. Dice así: “Todo lo sometió bajo sus pies, y a él lo hizo, por encima de todo, cabeza de la Iglesia, que es su cuerpo, plenitud del que llena totalmente el universo” (Ef 1,22-23). R. Schnackenburg entiende esta caracterización de la Iglesia en cuanto *pléroma* como “el espacio de la «plenitud» de Cristo, en el que sus fuerzas victoriosas cobran eficacia y dominio, como el lugar en que se “ha asentado y está presente esa plenitud de Cristo”.<sup>14</sup>

El cuerpo de la Iglesia no es el cuerpo en que se ha encarnado el Hijo de Dios; cabe presentarlo, y se lo ha presentado frecuentemente, como prolongación de la encarnación –véase, p.ej., el texto de Robinson citado más arriba–. Esto se puede entender y formular mejor en el sentido preciso en que lo hace X. Zubiri y con las palabras exactas que él emplea. Este filósofo, en coherencia con su concepción del cuerpo y la corporeidad, afirma sintéticamente lo siguiente: la Iglesia “es cuerpo de Cristo porque, en una o en otra forma, en eso y por eso que llamamos la comunidad de la Iglesia, Cristo tiene una presencia actual. En la Iglesia tiene Cristo también una consistencia a lo largo de la historia. Y, en tercer lugar, la Iglesia expresa como santidad lo que es la presencia de Cristo” (PTHC 440).

## 6. El cuerpo del kerigma cristológico

El contenido de la fe relativa a la realidad de Jesucristo no es un simple cúmulo o centón de datos y enunciados. Forma una unidad, un único tejido, como el de su túnica inconsútil. La historia de Jesús, su ministerio y su destino no son elementos aleatorios extrínseca y casualmente conexos entre sí. Esta verdad de Jesucristo es, pues, un verdadero cuerpo, un *sôma tês aletheías*, y se han de mantener orgánica y solidariamente unidos los distintos elementos que la conforman.

13. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, t. 3, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 675-676.

14. R. SCHNACKENBURG, *Der Brief an die Epheser*, Zurich-Colonia-Neukirchen, Vruyn, 1982, 81. Cit. en M. M. GARJO-GUEMBA, *La comunión de los santos. Fundamento, esencia y estructura de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1991, 35.

Hegemonio, un antiguo escritor sobre quien no disponemos de noticias salvo la de que es autor de una obra titulada *Acta Archelai*, presenta un diálogo mantenido entre un ortodoxo, Arquelao, y un maniqueo. La tesis maniquea sostenía que el Hijo de Dios, en su venida al mundo, no necesitó nada: ni paloma, ni bautismo, ni madre, ni hermanos; Arquelao, en su réplica, presenta en secuencia cronológica e histórico-salvífica la siguiente concatenación:

“si, como tú dices, él no ha nacido, sin duda alguna no ha podido padecer: porque es imposible que sufra quien antes no ha nacido. Pero si no ha padecido, se liquida el nombre de la cruz. Y si ahora no aceptamos la cruz, Cristo de ninguna manera ha resucitado de entre los muertos: y si Jesús no ha resucitado de entre los muertos, ningún otro podrá hacerlo. Si nadie puede resucitar no habrá jamás juicio alguno, porque en verdad si no resucitó nadie será juzgado; porque es seguro que si no resucito, tampoco seré juzgado [...] Negando la carne que ha nacido de María, todas estas cosas se encadenan entre sí.

Si, por el contrario, lo confiesas nacido de María, necesariamente seguirá la pasión, a la pasión la resurrección, a la resurrección el juicio, y permanecerán inviolados para nosotros todos los preceptos de la Escritura”.<sup>15</sup>

En el anuncio de la palabra de la salvación tiene el Señor su propia forma de presencia. Cobra así actualidad para quienes la escuchan; pero ese aspecto de la corporeidad no se debe desgajar de los momentos de la organización y la solidaridad de las distintas notas que integran la verdad de Cristo. Como el cuerpo presenta distintas articulaciones de los miembros, así el kerigma sobre Jesucristo y la teología cristológica ensamblan y articulan los órganos o partes de la misma verdad.

15. *Acta Archelai*, entre 54 y 60: TMPM [=Testi mariani del primo millennio] t. I, p. 271. En la ed. de Migne, *Acta Archelai*, 49: PG 10,1511 X-1512 A. Un número o apartado que presenta una secuencia más breve, pero inspirada en la misma concatenación lógica e histórico-salvífica, es el 50: PG 10,1516 A.

Cf. S. DE FIORES, *María madre de Jesús. Síntesis histórico-salvífica*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2003, 152, donde se aduce también este bello texto de San Agustín: “Si la madre fuese ficticia, también sería ficticia la carne y ficticia igualmente la muerte, ficticias las heridas de la pasión, ficticias las cicatrices de la resurrección” (*Comentario al evangelio de Juan*, 8,6-7: TMPM III, 340).

## Conclusión

Hemos presentado una secuencia de seis expresiones que nos permiten desplegar algo de la riqueza del misterio de Cristo. Este misterio es una realidad insondable, pero no es esquiva a la fe que busca la comprensión. Los evangelios, la meditación de Pablo y la reflexión de los teólogos nos han permitido repasar con cierto detenimiento algunos aspectos de la realidad del Señor. En relación con el asunto examinado se ha podido comprobar la insuficiencia de dos designaciones (“cuerpo físico”, o “cuerpo material”, y “cuerpo místico”) para abarcar la variedad de aspectos, así como la inadecuación de la segunda (“cuerpo místico”) para caracterizar a la Iglesia. Por otra parte, hemos podido desplegar la riqueza de notas que la corporeidad entraña.

PABLO LARGO  
25.01.07 / 20.02.07

## EL CAMINO DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Una conversación con Mauricio Beuchot

### RESUMEN

Mauricio Beuchot, creador de la hermenéutica analógica, una nueva disciplina filosófica, es entrevistado por el autor. Desde el campo de la filosofía latinoamericana, la nueva disciplina ha mostrado su rendimiento al ser capaz de dialogar con diferentes posiciones y abrir nuevos caminos de investigación. El artículo se centra en este intento de crear un nuevo método.

*Palabras clave:* hermenéutica analógica, filosofía latinoamericana.

### ABSTRACT

Mauricio Beuchot, creator of analogical hermeneutics, a new philosophical discipline, is interviewed by the author. Within Latin American philosophy, this new discipline has proved to be able to understand different positions, while providing new research paths.

The article follows his attempt to create a new method.

*Key Words:* analogical hermeneutics, Latin American philosophy.

## 1. Comprender, explicar, comprender

El trayecto en una de las cinco líneas de transporte interno de la universidad es una imagen de México: mucha gente en un paisaje de lava sobre el que crecen plantas y edificios, con vigor tropical. Mauricio Beuchot nos recibe en su despacho de la UNAM.

¿Qué hace aquí, desde hace 25 años? Dialoga. Su intento de hacerse otro con el logos del otro lo ha llevado a enriquecerse con los aportes de varias escuelas y proponer el suyo propio: la hermenéutica analógica. En ella se centra nuestra conversación.

LB: ¿Te parece que los pasos de la hermenéutica analógica se pueden expresar como comprender, explicar, comprender?

### *Comprender*

MB: Si el camino es ese, el primer comprender se puede iluminar desde la ἐπαγωγή –inducción– aristotélica. Santo Tomás usa la palabra *inchoative* para describir el cómo de este momento; para él, *intellectus est rationis principium ac terminus*. Este paso, *Verstehen*, se relaciona con el νοῦς, de Aristóteles.

LB: De Platón, agregaría yo.

### *Explicar*

MB: El explicar, ἐπιστήμη, *ratio*, es el punto fuerte de la filosofía de la ciencia actual, y de la filosofía analítica en general. Esto se ve claro no sólo aquí, en México, sino en todo el mundo.

Wittgenstein distingue decir de mostrar; este paso corresponde al decir. Aparece al final del *Tractatus*.

### *Comprender*

El comprender, como resultado (aunque pueda dar lugar a otros caminos), es lo que Wittgenstein llama mostrar.

Es el momento de un νοῦς o *intellectus* más desplegado, más penetrante que el primero, que, como decíamos, era incoativo.

En esta línea se ubican, además de los autores clásicos, los posestructuralistas, por ejemplo Ricoeur, por otra parte, intentó unir estos pasos.

## 2. El qué

LB: ¿Cuál es el lugar de la intuición en el comprender?

MB: Pienso que son lo mismo; hay que precisar, sin embargo, el sentido en que usamos la palabra intuición: no se trata de la intuición sensible (ni la excluye) ni de una intuición emocional como la que quiere Scheler.

LB: ¿La hermenéutica es un método?

MB: Gadamer piensa que no.

MB: Sólo aceptaría hablar de método poniéndolo muy entre comillas. Ricoeur es menos reacio que Gadamer a aceptarlo como método. En *Tiempo y Narración* habla de tres cuidadosos...

LB: Si un método se establece en función de su objeto, importa establecer, aunque sea de modo aproximativo, cuál es el objeto que se ha de interpretar.

MB: en general es un texto, como veremos luego.

LB: ¿es entonces un arte o un hábito?

MB: Dado que la hermenéutica, más que un método *a priori*, se parece a un hábito o arte, podemos aprovechar los criterios de formación de hábitos, por un lado, y los de aprendizaje de un arte, por otro.

MB: Me gustaría hablar, como hacen los analíticos, de virtud epistémica.

### *Hábito*

LB: Desde Platón y Aristóteles, para no remontarnos más atrás, una ἕξις es, por supuesto, algo que se tiene, que se adquiere, como una cualidad.

MB: Todos los que trabajamos en educación, aunque sea en la propia, sabemos que se trata de procesos, no de alumbramientos instantáneos de la inteligencia ni de inclinaciones inmediatas de la voluntad. Si entonces un hábito toma tiempo, es porque implica el cuerpo: el tiempo es propio de lo corpóreo. Se podría pensar qué disposiciones del cuerpo lo pueden ayudar y cuáles pueden dificultarlo.

MB: En estos temas trabajó cierta fenomenología, como la de Merleau-Ponty o Marcel, no una fenomenología de corte positivista, que ya el Husserl de la *Krisis* vio que era inviable, por lo cual se propuso volver a una Fenomenología del conocimiento.

LB: Pero en la medida en que pone en juego la libertad, por ejemplo, un hábito no parece ser sólo del cuerpo: es propio de toda la persona, pese a que algunos tengan raíz en una potencia y otros en otra.

MB: Me parece que de aquí puede salir un artículo.

### Arte

LB: La hermenéutica, como *ars interpretandi*, parece tener raíz en la inteligencia. Las artes, y también los oficios, ponen en juego a la persona toda. Requieren una aplicación, contracción, concentración de todas sus capacidades. Y no sólo se pone en juego el yo, sino el nosotros: es muy difícil poner en juego la creatividad de un arte cuando hay motivos de la comunidad que alteran al artista.

MB: ¿Cuáles?

LB: Por ejemplo una angustia en un miembro de la comunidad...

Estos motivos pueden afectar también al contemplador, intérprete o espectador de la obra, lo cual pone de manifiesto el carácter comunicativo del arte. A su vez, esto tiene lugar en el tiempo: el imaginario de Andrei Rubliev puede hoy producirnos espanto, lo mismo que algunos símbolos mexicas expuestos en el Templo Mayor (finalmente azteca) del Zócalo de México. Sin embargo, uno y otros permitían a los hombres de su época (y a quienes los comprenden) abrirse a otras dimensiones de la realidad.

MB: Las Casas, en su *Apologética histórica...* hizo una hermenéutica de las divinidades de los aborígenes desde lo que era conocido por él; determinado Dios se parece a Mercurio, el otro a tal santo, etc. Fue lo contrario de otros misioneros, que dijeron a los indios que sus dioses eran manifestaciones del diablo.

LB: Sobre esto habla, con distinta entonación crítica, pero valorando a Las Casas, Leopoldo Zea en *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*.

MB: Me parece que hoy la palabra arte designa las bellas artes, lo cual da lugar a confusiones. Aceptaría hablar de τέχνη, o *ars* en sentido clásico. Por eso dice Gadamer: "La hermenéutica, que designo como filosófica, no se presenta como un nuevo procedimiento de la interpretación. Hablando con propiedad ésta sólo describe lo que ocurre siempre allí donde la interpretación convence y se logra. De ninguna manera se trata, pues, de un arte de la interpretación *Kunstlehre*, que determina cómo tendría que ser la comprensión. Tenemos que reconocer lo que es, y

no podemos cambiar que, en nuestra comprensión, yacen siempre presu-puestos indemostrables. Quizás ni siquiera deberíamos intentar cambiarlo si pudiéramos. Comprender es precisamente más que la simple aplicación artística de un poder. Siempre es, asimismo, una ganancia de una más amplia y profunda autocomprensión. Sin embargo, eso quiere decir: la hermenéutica es filosofía, y la filosofía es filosofía práctica".<sup>1</sup>

LB: ¿Quién trabaja en hermenéutica como comunicación?

MB: Aquí en México, entre otros, Mariflor Aguilar, quien escribe: "El diálogo, piedra de toque de la hermenéutica".<sup>2</sup>

"Intentar comprender es siempre reforzar los argumentos del otro, porque la dialéctica que opera en la hermenéutica consiste en encontrar la verdadera fuerza de lo dicho".<sup>3</sup>

### Elementos de la hermenéutica

MB: Sintáctica, semántica, pragmática.<sup>4</sup> De estos tres pasos semióticos el más importante y difícil es el de la pragmática. Ésta es la más importante de la semiótica. La sintáctica es muy simple, la semántica, aunque incluye la referencia –tema clave– es básica; pero la pragmática es más compleja. No se puede interpretar un dicho o un poema sin la pragmática: si dice "ella es una flor", con la sintáctica y la semántica no hay problema, pero hace falta la pragmática para lograr una interpretación que alcance al significado del hablante.

MB: La palabra más importante es diferencia.

En Santo Tomás, en la analogía, prima la diferencia sobre la semejanza.

LB: Entiendo que se trata del conocimiento de Dios.

MB: Él insiste en que no sólo hay una teología negativa, sino una afirmativa y analógica.

MB: El frente de Santo Tomás era el averroísmo.

Nicholas Reschke habla, desde la pragmática, de la lucha de los sistemas.

1. H.-G. GADAMER, "Hermenéutica como filosofía práctica", *Revista de Filosofía, Universidad Iberoamericana* 110 (2004) 24.

2. "Hermenéutica, ¿ver o escuchar" en M. BEUCHOT - A. VELASCO GÓMEZ, *Quintas Jornadas de Hermenéutica*, México, UNAM, 2003, 78.

3. *Ibidem*, 77.

4. *Tratado...* 138.

Para estudiar la pragmática, yo tomaría *Signos, Lenguaje y Conducta* de Morris.

Los estadounidenses la han complicado tanto a fuerza de buscar problemas, que Héctor Neri Castañeda, que hace allí una sociología de la F.Analítica, dice que se ha convertido en un saber parasitario.

Sobre Semiótica, un referente es Th. A. Sebeok, discípulo indirecto de Peirce. En *Semántica*, S. Kripke.

LB: Tu libro *Semiótica...* presenta la pragmática como la relación entre el signo y el intérprete, en cambio la semántica es la relación entre el signo y el significado.

MB: La noción de pragmática proviene de la filosofía analítica y tiene un significado distinto de praxis.

El sujeto: según Peirce, el interpretante “no es exactamente el intérprete, sino algo que ocurre en el intérprete”.<sup>5</sup> El interpretante se puede tomar en tres sentidos conjuntos: 1) el concepto, la *species*; 2) el acto o hábito; 3) la conducta. Ch. Morris, el conductista discípulo de C. S. Peirce, se quedó con el 3).

En Bogotá, Germán Marquites es el difusor de Gadamer.

LB: ¿Qué clases de autor hay?<sup>6</sup>

MB: El autor es análogo.

LB: Me parece que eso es importante en el caso de los textos bíblicos.

MB: Claro, no se puede llegar a una univocidad.

El texto.<sup>7</sup>

MB: Me parece que es Aristóteles quien dice que es más sabia la diferencia que la semejanza: si uno pregunta en qué se parecen un sapo y un perro, la respuesta es simple: ambos son animales. Describir la diferencia, sin embargo, es mucho más complejo, y apunta a la diferencia específica.

5. *Op. cit.*, 110.

6. 143.

7. Cf. Gadamer: ¿Qué es un texto?, en VM.

*Una pequeña historia*

MB: Dice Foucault, en *Las palabras y las cosas*, que la analogía se pierde a partir del Renacimiento y la Modernidad: se pierde el vínculo palabras-cosas. Para él el Quijote es el último análogo. Y (MB) es barroco.

*Hermenéutica como heurística*

LB: Es una perspectiva que MB desarrolla en *Hermenéutica, analogía y símbolo*, que he reseñado aparte.

MB: Otra perspectiva puede ser tomar la hermenéutica como enseñar a vivir.<sup>8</sup>

LB: ¿Cómo expresar los fundamentos de la hermenéutica analógica?

MB: El ser como análogo y, dentro de la analogía, una revalorización de la diferencia.

Luego, la conciencia de la historia efectual; los contextos.

Además, la capacidad dialógica.

### 3. El cómo

Esta es una pregunta más personal, que apunta a tu generosa actitud de compartir tu experiencia de pensar y escribir. Yo, que tengo el gusto de escribir, estoy en un momento de la vida en que siento que ha llegado el tiempo de escribir, de compartir lo poco o mucho que veo, dado que el tiempo que tengo por delante, aunque no sé cuánto será, ciertamente no tiene la ilimitación que se siente en la juventud.

MB: Opina que me ha llegado el momento de escribir, sugiere que me haga tiempo.

LB: Comento cómo trabaja Martha Nussbaum: cinco o seis artículos hilados, un libro.

MB: Yo también lo hago. En vez de aceptar temas, propongo los míos.

MB: Lleva la conversación por el cauce del romanticismo, momento que se opone al iluminismo. La analogía es usada entre el hombre y la na-

8. *Ibidem*, 140.

turalidad: para que el hombre pueda habitar la natura, se la humaniza. De ahí pasamos al hombre como microcosmos. Luego al hombre como icono del cosmos; posteriormente, al hombre como icono de Dios. San Pablo y, creo, san Juan, hablan de Cristo como icono del Padre. La analogía se vale de la iconicidad, dice MB siguiendo a R. Jakobson, a quien considera un genio.

LB: Si la analogía se acerca más a la equivocidad que a la univocidad, entonces puedo aceptar al hombre como icono de Dios, como dice Tomás en el prólogo a I-IIae, porque de lo contrario me estanco en las miserias propias o ajenas.

MB: Insisto en el tema del paradigma de filosofía a quien uno sigue –Einstein, Popper, o quien sea– como criterio de ubicación. Para nosotros, es el Señor.

Un ejemplo es el proyecto de libro sobre Nietzsche; para mí (MB) hay en él un real pero insuficiente recurso a la analogía, en parte como oposición a la filología “científica” de su antagonista Wilamowitz. El renombrado nietzscheano, L. E. de Santiago Gerboz, confirmó mi hipótesis.

*Establecer los pasos o actos de una hermenéutica filosófica que pueda servir para una hermenéutica teológica.*

LB: Aquí parece útil el nexo con la ontología, porque ayuda a ubicarse en el conflicto de las interpretaciones.

MB: El símbolo tiene que tener una lectura ontológica. Él trabaja este tema desde las filosofías del lenguaje. No sólo metáfora, sino también metonimia.

LB: Es verdad lo que dices acerca de una ontología autista que en el libro llamas metarrelato *a priori*.

Tendré que repensar mi programa de ontología, principalmente el cómo.

MB: Debería ser una ontología pensada más desde lo dialogal, más atenta al lenguaje.

Después de haber estudiado doce años con los analíticos –desde 1971– he visto cómo, pese a que habían empezado como antimetafísicos, el estudio del lenguaje los llevó a la más pura metafísica. Porque si ellos aceptan la necesidad, tienen que aceptar las esencias.

Luis Villoro escribió sobre este tema en un número de *Diánoia* de los años sesenta; yo en *Filosofía e interpretación en la filosofía analítica*.

El arco que recorrió Wittgenstein fue desde la univocidad del *Tractatus* hasta la equivocidad de las *Investigaciones lógicas*. Él fue el padre de

los neopositivistas del Círculo de Viena, Carnap por ejemplo, quien terminó aceptando una ontología como sustento de su teoría; de lo contrario, la teoría se quedaba sin referencia, y él no quería que esto sucediera.

En Husserl veo el mismo arco: desde *La filosofía como ciencia estricta*, hasta *La crisis...*

En epistemología o filosofía de la ciencia, los pospopperianos están hoy del lado de una fuerte equivocidad: los seguidores de T. Kuhn; Lakatos, Feyerabend y Larry Laudan.

Me parece que es Michael Dummett o Strawson, otro de los analíticos que terminaron en una ontología, quienes dicen que uno puede hacer filosofía como Frege o como Wittgenstein.

En el caso de Frege, se trata de construir un discurso inexpugnable, y desde allí combatir a los demás; en el del segundo Wittgenstein, se trata de un pensamiento que va abriendo sus fronteras a medida que dialoga. Hubo tomistas de las dos clases.

Un problema del primer Wittgenstein fue la tajante separación entre el decir y el mostrar. Son *aut aut*. En el *Tractatus* es muy poco lo que se puede decir. El ámbito del mostrar (ética, estética y mística) son pura “teología negativa”. Por eso el segundo W. (en *Investigaciones filosóficas*) se abre a lo equívoco, a los paradigmas. Aunque leyó a san Agustín en las *Confesiones*, no parece haber leído *De magistro*, donde Agustín dice que no basta el mostrar.

El problema de los analíticos es que comprenden la existencia de modo unívoco, por eso no se puede predicar “existe” de diversas cosas.

LB: ¿Qué propuestas de método se podría hacer para una lectura hermenéutica del espíritu humano?

MB: Aquí el problema es que nadie quiere oír hablar de sustancia. Por eso, en algunos ambientes, hay que usar una estrategia discursiva, que antes se llamaba retórica, y evitar la palabra, pero no el concepto. Pasa lo mismo con temas de derechos humanos como el iusnaturalismo: si uno los presenta desde Dworkin, por ejemplo, nadie los objeta, y luego uno puede mostrar los paralelos con los clásicos.

LB: Te comento un texto de Ricoeur: “En esta ponencia, formulo la siguiente pregunta: ¿qué clase de discurso acerca de los humanos pueden usar los filósofos, que los científicos, como tales, no puedan usar?”.<sup>9</sup>

9. P. RICOEUR, “The human being as the subject matter of philosophy” en *The Narrative Path, the later works of Paul Ricoeur*, edited by T. Peter Kemp and David Rasmussen, Cambridge, Mass.-London, The MIT Press, 1989, 89.

LB: ¿Cuánto hay de conocimiento de sí en la hermenéutica? ¿Cómo juega el sujeto? ¿Cuánto de mayéutica hay en la hermenéutica?

MB: Gadamer dice que interpretación es autointerpretación, porque para interpretar tengo que tener en cuenta el sujeto.

¿Cuál es el lugar del sujeto en la HA? Sobre este tema estuvo trabajando Raúl Alcalá Campos desde su tesis. Él tiene una visión crítica de la HA.

LB: A mí me sorprende el lugar que le asignas al sujeto, al intérprete. No al sujeto angélico, unívoco y monádico de la modernidad racionalista, sino a uno que calificas de humilde. Y esto tiene un fundamento en el modo de conocer analógico de este sujeto, que es más cercano a la equivocidad que a la univocidad, por lo cual no puede ya pretender la univocidad a que el racionalismo aspiraba.

MB: Husserl y Freud tomaron la intencionalidad de su maestro Brentano. Freud la traduce como *Trieb*. Lacan, en cambio, la corta, con lo cual se acaba el sujeto, que es reemplazado por la estructura. Mi amigo Blanco se dedica a estudiar esto.

LB: Estás hablando de intencionalidad en un sentido más amplio que el cognoscitivo.

MB: Por supuesto; Santo Tomás habla de *desiderium essendi* como algo muy de fondo, que proviene de la forma.

Volviendo a Lacan, está siendo estudiado por Néstor Braunstein, psicólogo de esa orientación y pope aquí. Un analista lacaniano oye, no habla. También lo estudia el jesuita Richardson.

Mi amigo Blanco y yo pensamos que hay dos formas extremas de locura por no aceptar la analogicidad: la paranoia del unívoco y la esquizofrenia del que goza en la equivocidad, que tiene varias personalidades.

Me parece que Derrida, también judío, tiene esta influencia lacaniana, además de la de Levinas. Por eso es cabalístico: *Denegations*, cómo hablar sin hablar; no se puede hablar de Dios, en esa tradición del AT, el que ve a Dios, muere. ¿Qué dice Borges sobre la cábala?

MB recuerda un cuento jasídico de Buber sobre tres rabinos que habían visto a Dios...

Levinas, en cambio, es talmúdico.

LB: ¿Y el método trascendental?

Gadamer rompió con esa postura, que era de cierto Heidegger, pero Apel y Habermas la continuaron.

LB: ¿Y el lugar del silencio?

Sobre esto trabaja Mariflor Aguilar, sobre el lugar del silencio para la escucha.

Me parece que se podría ver este tema desde la filosofía del lenguaje del último Heidegger, ya que para él el silencio hace posible el habla.

Habría que ver en el libro de Gadamer sobre Heidegger, de Herder, si retoma el tema.

LB: ¿Puede haber un “nosotros” como sujeto de la H. A.?

MB: Yo escribí *La hermenéutica en la Edad Media* para contestar la tesis de Gadamer de que la hermenéutica había empezado con Lutero. Pese a que se hablaba de libre interpretación, se prohibió la exégesis alegórica.

Hay una larga tradición anterior en la que la Biblia es interpretada por el pueblo; cada monje tenía su propia interpretación del Cantar de los Cantares, pero sobre una base común.

LB: También se podrían ver las distintas, pero articuladas, historias efectuales del acontecimiento 1810, en el contexto de una modernidad latinoamericana distinta de la modernidad racionalista.

MB: Mi amigo Bolívar Echeverría, que trabaja en la Pedagógica, tiene un par de tesis un poco tajantes: él dice que la Independencia no fue producto de la Revolución Francesa, sino del Barroco, y que el Barroco novohispano es principal con respecto al europeo. En una línea parecida está Samuel Arriarán. Entre ellos no se pueden ver, pese a que trabajan los dos en la Pedagógica. Uno es boliviano y el otro colombiano.

Alejandro Martínez de la Rosa escribió *La H.A. y la emancipación de AL* con un capítulo escrito desde el análisis del discurso, que a mí, LB, me gustaría ampliar.

Yendo más atrás, se puede ver la obra de Fray Servando Teresa de Mier OP, quien fue predecesor de la Independencia, apoyándose en la obra de Vitoria y Las Casas. También está la Lógica y la Economía de Tomás de Mercado, traducidas o editadas por MB.

Oswaldo Robles tradujo en la Revista *Ábside* a Fray Alonso de la Vera Cruz, quien comenta el *De anima* en su *Physica speculativa*.

El Barroco mexicano llega hasta el XVIII; es otra modernidad.

Son modernidades alternativas, como el Romanticismo. Diría que son las corrientes que perdieron la batalla, y sin embargo...

Luis Villoro hizo su tesis sobre estos temas con Gaos, quien los incitaba a estudiar temas locales.

Acerca de la Compañía, los que fueron expulsados en 1767 murieron en los estados pontificios, lo cual interrumpió una tradición de estudios clásicos que ellos aportaban. Yendo al XVI, disponemos ahora de la obra de Antonio Rubio SJ en CD, que tiene un gran comentario al *De anima*.

En Morelia, estado de Morelos, e Hidalgo, hay muchos estudios sobre estos personajes.

El siglo XX mexicano tuvo un fuerte positivismo, del cual algunos salieron gracias a Bergson, por ejemplo Antonio Caso, quien terminó creyente. Su amigo Vasconcelos, también cristiano, autor de la frase “por mi raza hablará el espíritu”, fue acusado de fascista por ella y perseguido por los marxistas. Plotino cumplió también la función de abrir ventanas.

Luego hubo una fuerte presencia del marxismo en los ámbitos cultos, como se ve en los murales de Rivera. Más tarde, en los setenta y ochenta, todo era Marx. Los analíticos eran criticados por imperialistas y los demás, despreciados.

Un latinoamericanista fue Abelardo Villegas, quien murió en 2001.

El CCyDEL es el centro fundado por don L. Zea. Su esposa, María Elena, es argentina. Él tuvo una etapa liberacionista. Su adláter fue Horacio Cerutti G., argentino nacionalizado, quien comenzó la filosofía de la liberación con Dussel, Scannone y A. Roig, y luego se orientó hacia el marxismo-leninismo más radical.

Allí trabajan Mario Magallón y Elsa Cecilia Frost.

Uno de los colegios en que se divide la Facultad es de estudios latinoamericanos, no sólo filosóficos.

LB: Propuse en un trabajo desarrollar una relectura hermenéutica del *De causis* de Santo Tomás. Para esto también apelo a tu generosidad crítica.

MB: Me parece que Sto. Tomás se juega incorporando el neoplatonismo. Esa hermenéutica habría que destacarla.

Aparte de Geiger y Fabro, sería interesante ver la analogía en Przywara, en Balthasar y, según Emmanuel Thourpe, en Siewerth, a quien él estudia.

Hay tantas cosas, tantos mundos para ver; y se puede hacer bien haciéndolos ver...

LB: Bueno, muchas gracias, y hasta la próxima.

LUIS BALIÑA  
20.07.06 / 15.08.06

### **Inauguración del año académico**

El 6 de marzo se dio inicio al ciclo lectivo de 2006 con una celebración eucarística en el templo de la Parroquia de la Inmaculada Concepción de Villa Devoto. La ceremonia fue presidida por Mons. Dr. Guillermo Rodríguez Melgarejo, Obispo de San Martín, profesor emérito de la Facultad y presidente de la comisión episcopal de Fe y Cultura. Posteriormente, en el Aula Magna, tuvo lugar el Acto Académico, en el cual el Sr. Decano de la Facultad, Pbro. Dr. Carlos M. Galli, y el Sr. Vicedecano, Pbro. Dr. Víctor M. Fernández, expusieron sobre la marcha y los objetivos de la Facultad para el presente año. El acto el discurso inaugural del Sr. Decano tuvo por título *El amor a la sabiduría y la sabiduría del amor*. El *ethos* de la Facultad de Teología hacia su centenario.

### **Colación de grados de la Universidad**

El 29 de agosto se realizó la cuadragésima cuarta Colación de Grados Académicos de la Universidad presidida por Su Emcia. Rvma. el Sr. Cardenal Jorge Mario Bergoglio S.I., Gran Canciller de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Nuestros alumnos Alejandro Daniel Pardo, Lisandro Boyle, Lucas Javier Arguimbau recibieron el Diploma de Honor y Roberto Manuel Sosa González recibió la Medalla de Oro.

### **Colación de grados de la Facultad**

El 13 de octubre se llevó a cabo en el Aula Magna de esta Casa de Estudios, la tercera colación de grados de nuestra Facultad. El acto fue presidido por el Decano, Pbro. Dr. Carlos M. Galli, contando también con la presencia de otras autoridades. Fueron convocados los egresados

del Bachillerato, Profesorado, Licenciatura y Doctorado a partir del año 2000. Despidió a los alumnos en nombre de los profesores el Dr. Luis M. Balaña, y como egresados dirigieron sus palabras los bachilleres Roberto Sosa González y Pablo Barrios, la profesora Mariana Pinelli y el licenciado Ricardo Albelda.

## Licenciados en Teología

Obtuvieron el grado de Licenciado en Teología:

- Viale Patricio Cruz: “La participación del hombre en la misión de Cristo en Theodramatik 2/2 de Hans Urs von Balthasar” (Director: Pbro. Dr. Marcelo González).
- Furlotti Zimmermann Carina María: “Eucaristía y Amor Social en el Magisterio de Juan Pablo II” (Director: Mons. Dr. Antonio Marino).
- Gatti Diego Leonardo: “Cristo fundamento del obrar moral del hombre. En la Encíclica *Veritatis Splendor* 1993. Juan Pablo II” (Director Pbro. Dr. Carlos Alberto Scarponi).

## Doctor en Teología

Se doctoró el Pbro. Omar César Albado, de la diócesis de San Nicolás. El título de su tesis es: “El sentido teológico de la historia. Elementos para la elaboración de una teología de la historia en la obra de Henri de Lubac”. El tribunal estuvo presidido por el Sr. Decano, Pbro. Dr. Carlos M. Galli, y estuvo integrado por Mons. Dr. Lucio Gera, director de la tesis, Mons. Dr. Pablo Sudar, R.P. Dr. Leonardo Capellutti y el R.P. Dr. Pablo C. Sicouly O.P.

## Vida académica

### *Promoción e incorporación de profesores*

Mons. Dr. Ricardo A. Ferrara, anterior decano de nuestra Facultad y miembro de la Comisión Teológica Internacional, fue promovido a Profesor Emérito de la Universidad.

Fueron promovidos a la categoría de Interino Titular los profesores Pbro. Lic. Hugo Rodolfo Safa, en la cátedra de Exégesis y Hermenéutica, y Mons. Lic. Víctor Pinto, en la cátedra de Derecho Canónico. A la categoría de Interino Adjunto fueron promovidas las profesoras Ms. Lic. Silvia Etel Mastropaolo, la Lic. Claudia Beatriz Mendoza y la Lic. Marta Alejandra Bolo.

### *Publicaciones*

La Facultad de Teología, junto con Ágape Libros, publicó el tomo I de los Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera, que lleva como título *Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)* y acaba de aparecer el tomo II: *De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*.

### *Actividades de nuestros profesores*

#### HACIA LA V CONFERENCIA DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE

Profesores de nuestra Facultad fueron invitados a participar en diferentes reuniones y momentos en torno a la preparación de la Quinta Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe –Aparecida–. Entre ellos queremos nombrar del Departamento de Historia de la Iglesia a Mons. Dr. Juan Guillermo Durán, el Pbro. Dr. Fernando Gil y el Dr. Néstor Auza. En otras áreas participó la Dra. Virginia Azcuy y las autoridades de la Facultad, el Sr. Vicedecano el Pbro. Dr. Víctor M. Fernández y el Sr. Decano Pbro. Dr. Carlos Galli.

### *Presentaciones de libros*

En el marco de la 32° Feria del Libro, la Facultad de Teología y Ágape Libros presentaron, el 2 de mayo, la obra *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. I. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*. La presentación del encuentro estuvo a cargo de la Dra. Virginia Azcuy y el Pbro. Dr. Marcelo González, quienes moderaron la charla con el panel integrado por Mons. Dr. Lucio Gera, Mons. Lic. Carmelo Giaquinta y Pbro. Dr. Carlos Galli.

En la misma Feria el 3 de mayo se presentó la obra de Mons. Dr. Juan Guillermo Durán titulada *Namuncurá y Zeballos. El Archivo del Cacicazgo de Salinas Grandes (1870-1880)*.

El jueves 30 de noviembre en el Pabellón de las Bellas Artes de la Universidad Católica Argentina tuvo lugar la presentación de la obra *Frontera, Indios, Soldados y Cautivos. Historias guardadas en el Archivo del Cacique Manuel Namuncurá (1870-1880)* de nuestro profesor Mons. Dr. Juan Guillermo Durán.

### Investigación

Dentro del marco del *Instituto de Investigaciones Teológicas (IN-INTE)*, destacamos las investigaciones que realizaron algunos profesores con dedicación especial a nuestra Facultad, durante el año académico 2006. Se mencionan por orden alfabético:

BALIÑA, LUIS M.

Sus investigaciones estuvieron relacionadas con el tema de hermenéutica filosófica como también sobre el aporte de J. L. Marion al tema del amor.

BRIANCESCO, EDUARDO

Los puntos de interés en las investigaciones del corriente año fueron: el relativismo teológico; la “fides qua” como experiencia; y los fundamentos teológicos de la ley natural.

DURÁN, GUILLERMO

Redacción de los originales del libro: *De los Toldos a Luján. El Padre Jorge María Salvaire en el Santuario de Luján (1876-1899)*; y también de los originales de la obra *Páginas inolvidables del Luján? Mariano. El P. Jorge María Salvare y la Virgen de Luján.*

FERNÁNDEZ, VÍCTOR M.

Los puntos de interés en las investigaciones consistieron en la identidad específica del sacerdocio y su espiritualidad propia. Un análisis de las virtudes cristianas en conexión con situaciones sociales. Propuestas acerca del tema de la Vª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. En este marco de la investigación, publicó la obra titulada *Valores argentinos o un país insulso* editado por Bouquet y en la editorial San Pablo la obra *La oración pastoral. Intimidad espiritual y misión en el mundo.*

GALLI, CARLOS M.

Los temas tratados correspondientes al año 2006 fueron los siguientes: la cristología y la eclesiología del Concilio Vaticano II: cultura, evangelización e inculturación en el Magisterio universal y latinoamericano. Relaciones entre fe, cultura y política. Las mutuas implicancias entre sabiduría y amor. La nueva evangelización en América Latina y una comprensión litúrgica. Sobre la V Conferencia de Aparecida ha editado, junto con Víctor M. Fernández, sus aportes en el libro *Discípulos misioneros, Ágape, 2006.*

GONZÁLEZ, MARCELO JUAN:

a) Título del proyecto: Procesos culturales y vida pastoral

Se trata de una investigación en el campo de la teología pastoral, en diálogo con las ciencias sociales, en particular con la sociología. Busca detectar los principales procesos culturales emergentes en orden a relevarlos, discernirlos y hacerlos dialogar con la vida eclesial. El itinerario consta de tres pasos: en primer lugar, el *relevamiento, la lectura y sistematización de estudios desde las ciencias sociales y la pastoral*; en segundo lugar, *la detección de los principales procesos emergentes*; y, por último, *la publicación y socialización del conocimiento*. A partir de la investigación se realizaron cursos, conferencias y talleres en diversas partes del país, dirigidos a comunidades diocesanas, laicales, religiosas y sacerdotales y se realizaron varias publicaciones en la revista *Vida Pastoral*.

b) Tema del proyecto: Teologías contextuales

Se trata de una investigación en el campo de la teología sistemática en orden a diseñar un mapa de las corrientes, autores y colectivos que están teologizando con una peculiar atención a los ámbitos culturales, sociales, económicos y políticos en los que se insertan. Se siguen, en una primera instancia, tres líneas: teologías latinoamericanas, teologías asiáticas y teologías norteamericanas.

ORTEGA, FERNANDO

La tarea de investigación se focalizó en el programa Investigación Institucional de la Universidad. Se realizó la tarea de supervisión de los equipos de investigación interdisciplinar sobre el tema “La deuda social argentina”.

PODESTÁ, GUSTAVO

Los temas tratados en el 2006 son los siguientes: La inmortalidad del alma y el apetito natural de ver a Dios. Visión actual del pecado original.

Nueva perspectiva sobre la Mariología. La moral desde los aportes actuales de la Antropología Teológica.

RIVAS, LUIS H.

Proyecto de traducción de la Biblia para la Iglesia en América. Elaboración del Comentario al Evangelio de San Juan. Estudios sobre el amor en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.

### Cursos

Durante los meses de mayo a junio tuvo lugar, en la sede de la Facultad, el Curso Abierto de Reflexión Teológica, Espiritual y Pastoral con el tema *Dios es amor. Comentario a la primera encíclica de Benedicto XVI*.

El programa fue el siguiente:

*El amor que Dios nos tiene* (DCE 1, 9-11). Pbro. Lic. Gerardo Söding.

*El eros y el agape en el amor humano* (DCE 2-8). Dra. Cecilia Avenatti de Palumbo.

*El amor en Jesús y en la Eucaristía* (DCE 12-15). Hna. Lic. María Josefina Llach ACI.

*El amor a Dios y al prójimo* (DCE 16-18). Pbro. Dr. Fernando Ortega.

*La Iglesia, comunidad de amor* (DCE 19-25). Mons. Dr. Alfredo Zecca.

*Amor y justicia en la vida social* (DCE 26-29). Pbro. Dr. Víctor Manuel Fernández.

*El servicio de caridad de la Iglesia* (DCE 30-42). Mons. Lic. Fernando María Bargalló. Presidente de la Comisión Episcopal de Caritas.

### Seminario intercátedras

El Instituto de Investigaciones Teológicas de la Facultad de Teología (ININTE) propone en estos seminarios una instancia de actualización y diálogo para los docentes, a cargo de profesores de distintos departamentos de la Facultad. Este año el seminario, inspirado por la propuesta

de la encíclica *Deus caritas est* y en la reflexión sobre el amor en el siglo XXI. El programa fue el siguiente.

*Inmenso y profundo. La nueva imagen de Dios*. Panel formado por Mons. Lic. Luis Rivas y Mons. Dr. Ricardo Ferrara.

*Eros y agape. Unidad y complejidad de una experiencia*. Panel formado por Dra. Cecilia Avenatti de Palumbo y Pbro. Dr. Julio Méndez.

*El amor encarnado y traspasado. La novedad cristológica*. Panel formado por Hna. Lic. Josefina Llach ACI y Mons. Dr. Eduardo Briancesco.

*Amar a Dios en el prójimo. Caridad y justicia en la vida personal y social*. Panel formado por Pbro. Dr. Fernando Ortega y R.P. Dr. Juan C. Scannone S.I.

*La pastoral del servicio de la caridad. El debate en torno a la pastoral social actual*. Panel formado por los obispos Mons. Lic. Carmelo Giacinta y Mons. Lic. Fernando Bargalló.

### Jornadas y encuentros

La Facultad de Teología, junto con la Confraternidad Argentina Judeo Cristiana, el Instituto Universitario ISEDET y la Secretaría de Culto de la República Argentina, organizó desde el 15 al 17 de mayo, el Primer Simposio Internacional de Teología Cristiana con el tema *Holocausto-Shoá. Sus efectos en la teología y la vida cristiana, en Argentina y América Latina*. Los títulos de las mesas fueron los siguientes:

15 de mayo

*Shoá: teología y vida cristiana. Un estado de situación*. El Rev. Prof. Dr. John Pawlikowski (Presidente del ICCJ) fue el expositor y tuvo como reactor al Pastor Prof. Ricardo Pietrantonio (ISEDET) y al Rab. Alejandro Bloch (Presidente de la Conf. Judeo Cristiana del Uruguay).

*Catolicismo, Luteranismo y Shoá: trayectoria y desafíos*. Fueron expositores el Pastor Dr. Reinhard Boettcher (Fed. Luterana Mundial-Suiza) y el Prof. R. P. Roberto Mosher y contó con la reacción de Rab. Dr. Felipe Yafe (Comunidad Bet Hillel-Argentina) y Mons. Lic. Luis H. Rivas (Facultad de Teología, UCA).

16 de mayo

*La interpretación de la Biblia después de la Shoá: una nueva propuesta.* El expositor fue Pbro. Dr. Víctor Manuel Fernández y tuvo como reactivos a la Pastora Dra. Mercedes García Bachmann (ISEDET) y al Rab. Sergio Bergman (CIRA).

*Shoá: su impacto en la teología y la vida cristiana en América Latina.* Los expositores fueron el Pastor Emilio Castro (Consejo Mundial de Iglesias-Suiza) y el R.P. Dr. Ignacio Pérez del Viso S.I. (Facultad de Teología de San Miguel). La reacción estuvo a cargo del Rab. Dr. Adrián Herbst (Decano del Seminario Rabínico Latinoamericano-Argentina).

La mañana se cerró con un trabajo grupal dirigido por el Rab. Samuel Szeinhendler (Co-presidente de la Confr. Judeo Cristiana de Chile).

*Los motivos y expresiones antisemitas y antijudíos en la Argentina: el impacto de la Shoá.* El expositor fue el Pbro. Dr. Marcelo González (Facultad de Teología, UCA) y contó con las reacciones del Pastor Dr. Arturo Blatezky (Mov. Ecum. de Derechos Humanos-Argentina) y del Rab. Fabián Skornik (Comunidad Lamroth Hakol-Argentina).

*Pronunciamentos sobre el diálogo judeocristiano: documentos y magisterio.* Con las exposiciones del Dr. Norberto Padilla (Ex Secretario de Culto de la Nación Argentina) y el Pastor Dr. Jerónimo Granados (ISEDET). Las reacciones fueron del Prof. José D'Amico (Instituto Ntra. Sra. de Sion-Argentina) y del Rab. Ernesto Yattah (Comunidad Chalom-Argentina).

17 de mayo

*Panel de opinión judía: visión actual del diálogo judeocristiano y sobre el debate de este simposio.* Moderadora: Martha de A. de Vergara Vaccarezza

*Panel: lectura y debate de las conclusiones del simposio.* Moderador: Arq. Boris Kalnicki.

El cierre de la jornada estuvo a cargo de Mons. Carlos Malfa (Presidente de la Comisión Episcopal de Ecumenismo y de Relaciones con el Judaísmo, el Islam y otras religiones), la Pastora Obispo Nelly Ritchie (Iglesia Evangélica Metodista Argentina) y el Arq. Boris Kalnicki (Presidente de la CAJC).

El 31 de mayo se realizó la Jornada de Reflexión Teológica convocada por el Centro de Estudios de la Facultad de Teología (CEFAT), que contó con la presencia del Dr. Jorge Fernández –filósofo, prof. en la USAM–, el Lic. Pablo Cifelli –pedagogo, asesor en la Secretaría de Enseñanza Media del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires– y el Pbro. Alejandro Centurión –especialista en pastoral juvenil–. Esta Jornada tuvo como eje de reflexión el tema de la juventud abordada desde la perspectiva filosófica, educativa y teológica. Luego de la exposición y debate con los expositores el encuentro continuó con trabajos en grupos, culminando la Jornada con la Adoración Eucarística.

## Sociedad Argentina de Teología

Este año la reunión de la Sociedad Argentina de Teología (SAT) tuvo su reunión anual organizada en dos momentos centrados en el tema de la comunión. El martes 18 de julio la reunión tuvo un eje bíblico con el tema *La comunión en las Sagradas Escrituras*, y un eje pastoral con la exposición sobre *Hacia una mayor comunión social y eclesial*. Estos temas sirvieron de introducción para el segundo momento. La Sociedad Argentina de Teología se adhirió institucionalmente a los festejos por el 75° aniversario de las Facultades de Teología y Filosofía en el Colegio Máximo de San Miguel participando en el Congreso Internacional de Teología, Filosofía y Ciencias Sociales bajo el título *Comunión: ¿un nuevo paradigma?*<sup>1</sup> y que tuvo el siguiente programa:

### Primera jornada dedicada a las Ciencias Sociales

Conferencia del Dr. Arturo Valenzuela (Georgetown University) con el comentario del R.P. Mag. Rodrigo Zarazaga S.I.

Conferencia del Dr. Stefano Zamagni (Universidad de Bologna) con el comentario del Prof. Dr. José Luis Coraggio.

Panel de cierre a cargo de Dr. A. Valenzuela, Dr. S. Zamagni, Dra. A. Cortina y el Dr. P. Hünermann.

1. Las ponencias han sido editadas en la revista *Stromata* Año 62, 1/2, Enero-Junio 2006 y luego en el libro *Comunión: ¿un nuevo paradigma? Congreso Internacional de Teología, Filosofía y Ciencias Sociales*, Buenos Aires, San Benito, 2006.

### *Segunda jornada dedicada a la Filosofía*

Conferencia de la Dra. Adela Cortina (Universidad de Valencia) con el comentario del R.P. Dr. Miguel Yáñez S.I.

Conferencia del Dr. Jean-Luc Marion (Sorbona) con el comentario del R.P. Dr. Juan Carlos Scannone S.I.

Panel de cierre con la participación del Dr. J.-L. Marion, Dra. A. Cortina, Dr. G. Greshake, Dr. A. Valenzuela.

### *Tercera jornada dedicada a la Teología*

Conferencia del Dr. Gisbert Greshake (Universidad de Friburgo - Alemania-) con el comentario del R.P. Dr. Gonzalo Zarazaga S.I.

Conferencia del Dr. Peter Hünermann (Univesidad de Tubinga) con el comentario del Dr. Carlos Schickendantz (Universidad Católica de Córdoba).

Panel de cierre con la participación del Dr P. Hünermann, Dr. G. Greshake, Dr. J.-L. Marion y Dr. S. Zamagni.

### **Biblioteca**

Desde el portal de nuestra Facultad se puede acceder no sólo al catálogo de la biblioteca, sino también al listado de revistas teológicas accesibles en línea y a un archivo con las novedades ingresadas en el catálogo (si quiere ver el archivo ingrese en la siguiente dirección:

<http://www2.uca.edu.ar/esp/sec-fteologia/images/Librosing2006.pdf>).

Entre ellas queremos destacar al colección *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* editada por la Academia de Ciencias de Austria, que reúne ediciones críticas de autores latinos medievales. Al mismo tiempo hemos completado la colección *Philosophie et Théologie* editada por Cerf y dirigida por Philippe Capelle; la colección *Bibliothèque Thomiste* de ediciones Vrin y el *Gesamtausgabe* de Martín Heidegger.

### **NOTAS BIBLIOGRÁFICAS**

---

---

MARCELO GONZÁLEZ – CARLOS SCHICKENDANTZ (EDS). *A mitad del camino. Una generación de teólogas y teólogos argentinos*, Córdoba, EDUCC, 2006, 410 pp.

---

La noche también es fecunda, sólo hay que tener paciencia para que el tiempo nos lo muestre. Este libro reúne las “biografías teológicas” de 22 teólogas/os argentinas/os, que tienen hoy entre 43 y 56 años de edad. Todos ellos definieron su vocación durante los años oscuros de los gobiernos militares (76-83), hijos engendrados en esa noche que nos reconcentró en la interioridad y en las fuentes de la vida, aun rondándonos el desconcierto y el miedo. Personas todas formadas después del primer posconcilio, cuando ya las aguas intentaban quietarse. Por generación y por pensamiento cabalgan entre la modernidad y la posmodernidad, algunos recogen más rasgos del primer movimiento: las ideologías, la cuestión social...; y otros muestran elementos del segundo: el interés por el rela-

to, por lo no sistemático, las cuestiones fronterizas, el ensanchamiento de las perspectivas. Estas personas expresan lo que sucede en un momento fecundo de la Iglesia argentina, después de varias decenas de una vitalidad también desordenada y variopinta. Ahí se gestó un pensamiento teológico propio, centrado en las categorías de pueblo, sabiduría y cultura, cuya expresión magisterial fraguó en los documentos de San Miguel, en Puebla, en Iglesia y comunidad nacional. Una generación por la que la Iglesia católica y otras confesiones cristianas en Argentina apostaron. Y nos jugamos con la pastoral de juventud y vocacional; la formación, la teología, y sobre todo con la confianza. Con la inversión de muchos recursos de todo tipo: humanos y económicos, espirituales y materiales. Y no fue apuesta menor recuperar, en los años duros, el gusto, la necesidad y la sabiduría de la oración, de la Eucaristía y la piedad popular, de la peregrinación a Luján y la paciencia para acompañar procesos de las personas y creer en ellas, escuchando mucho más, aunque hiciéramos un poco menos. Eran los

primeros atisbos de la sensibilidad posmoderna.

Aquí se presenta un grupo de excelencia: por sus dones, por los recursos que la Iglesia, sus familias, la sociedad pusieron en ellos, y por su propia capacidad de forjar proyectos y llevarlos adelante, con esfuerzo, pero también con gusto y hasta con pasión. Un conjunto de 4 mujeres y 18 varones; 3 laicos, 6 consagrados, 1 pastora luterana y 13 sacerdotes del clero secular; 12 son de Buenos Aires y 10 del interior del país. En cuanto a los campos teológicos, el 50% está dedicado a áreas de la dogmática, 4 a moral, otros a lo bíblico, el ecumenismo, la comunicación, la teología espiritual, la pastoral. Algunas son áreas más inéditas entre nosotros: la comunicación, la mujer (3 de las mujeres y 8 de los varones manifiestan este interés: el 50%), el arte como lenguaje teológico, el ecumenismo, el diálogo con las ciencias. Bastantes de ellos (40%) se interesan por el aporte argentino a la teología, ensanchando los límites de ese aporte. Por otro lado, con respecto a los temas centrales de la teología, el horizonte se ha ampliado: en varios se da un enfoque trinitario, presente en algunas tesis doctorales y otros trabajos. No aparece en cambio un interés central por la cristología; casi tampoco por la antropología teológica, aunque algunos han escrito o dan clases de esos tratados.

22 personalidades. Cecilia Avenatti busca a Dios y sus cosas en la literatura. Ha encontrado en la estética el centro de sus intereses y el camino por el que accede a la teología, inspirada en von Balthasar; su mismo relato es expresión de belleza. Virginia Azcuy aglutina y potencia, con el proyecto “Teologanda”, los deseos de las mujeres de encontrar nuestro propio lugar en la teología y en la vida. Desde la teología espiritual accede a una multiplicidad de campos. Tiene también vocación editora y se abre a diversos contactos fuera del país. Nancy Bedford es ya un “producto de exportación”, que está aportando en Chicago una sólida teología, que integra con su vida familiar. Su interés actual se centra en la cristología y debates contemporáneos desde la sistemática, en especial las cuestiones de género, así como también las etnias y otras. El testimonio de nuestras dos teólogas evangélicas honra esta obra. A Oscar Campana le debemos un sin fin de caminos editoriales, que siguen abriendo espacios para que la reflexión teológico-pastoral en Argentina alcance a distintos públicos; fecundos esfuerzos los suyos, que seguramente han ido en detrimento de una producción teológica propia más vasta, pero que logran “vincular más la teología con la vida real del pueblo de Dios en nuestra patria”, alentando procesos históricos (cf. 80).

Eduardo de la Serna busca “una teología bíblica, espiritual y encarnada” (83); pone a dialogar a Teresa de Lisieux con san Pablo y con los testigos de la fe en América Latina; sacerdote comprometido en una vida eclesial más fraterna y cercana a los pobres. Víctor M. Fernández tiene, como casi todos, el deseo de acercar la reflexión de la fe a las personas concretas: “Expresar la riqueza del Evangelio en un lenguaje accesible al público posmoderno” (100); junto con una capacidad casi increíble de escribir y editar, entrega la seria reflexión del teólogo, el oficio de pastor y docente. Carlos Galli, otro de nuestros fenómenos precoces, abunda en una reflexión de márgenes anchísimos, crea “memoria y espacios” para la teología argentina (137), con un pie en santo Tomás y el otro en el hoy de la cultura y la teología; y una zanca que abarca autores innumerables, la acogida a cuanta persona aparezca con ganas de teologizar en Argentina, la memoria tipo base de datos y el diálogo sencillo. Lucio Florio pone a dialogar la teología con esos dos significativos campos de la cultura humana: la literatura, por un lado, y la ciencia, por el otro (casi pionero en esto); también en él son más elocuentes las categorías geográficas que las históricas.

Mercedes García Bachmann, la cuarta mujer del grupo y su

miembro más joven, apuesta a una teología feminista y a participar de diversos emprendimientos “para que haya cada vez más mujeres preparadas y seguras de sus talentos” (173). Tiene un fuerte sentido pastoral (y es pastora). Biblista y decana del ISEDET, por tanto una de las cuatro personas del conjunto que prestan ese servicio en un Instituto Superior de Teología (Galli es decano de la Facultad de Teología de la UCA, Scampini en Santo Domingo (BA) y Zarazaga en San Miguel).<sup>1</sup> Marcelo González, con un pensamiento inquieto, abundante y claro, ha “venido trabajando en el trazado de un mapa de la teología sistemática de los últimos veinte años” aglutinando a otros para pensar juntos. Se hace cargo de manera generosa y notable de “una suerte de anhelo generacional” para “formar un proyecto de mediano plazo en orden a reconectar la memoria entre la generación fundadora y las que nos si-

1. Varios de ellos ocupan otras responsabilidades institucionales: SCAMPINI es Moderador del Centro de Estudios de Filosofía y Teología de los dominicos; FERNÁNDEZ es Vicedecano en Teología de la UCA y Director de estudios en el Seminario de Río Cuarto; ROSOLINO es director del Studium Theologicum del Seminario Mayor de Córdoba; SCHICKENDANTZ, Vicerrector académico de la Universidad Católica de Córdoba; TREJO Director de la Escuela Superior de Teología de la Universidad Católica de Santiago del Estero; me atengo a los Institutos Superiores o Universitarios de Teología. Además, en la SAT, GALLI es presidente, ZARAZAGA Vicepresidente y NAPOLE su Secretario.

güen” (187). Gustavo Irrazábal uno de los moralistas, con una tenaz búsqueda intelectual para comprender y conformar la moral cristiana en fidelidad a Dios, a las personas, a la Iglesia: “Una moral para las personas” (197), “que pueda tender el puente entre el ideal y la vida concreta”. También con referencias a los marcos sociales y políticos. Luis Liberti, religioso del Verbo Divino trabaja en la teología desde la comunicación y en la comunicación desde la teología. Ha profundizado en figuras de la Iglesia argentina como Brochero, Angelelli, Mugica y en testigos de su congregación: Janssen y Freinademetz.

Alejandro Llorente muestra “un interés predominantemente práctico en la teología moral: articular teoría y práctica, desentrañando los presupuestos que subyacen en las teorías que llevan a una praxis determinada” (cf. 234). En los difíciles temas de la moral social y de la vida, propone “generar canales de investigación y debate que circulen en círculos más especializados” (cf. 241). Daniel Nannini es otro biblista, profesor en el Seminario de Rosario, donde dirige también un Centro de Espiritualidad. Insiste en la integración del saber teológico con la vida eclesial y con la vida común de las personas: “La fecundidad de la reflexión teológica se mide por su capacidad de servicio al pueblo de

Dios y de orientar a los hombres a la contemplación” (259). En este sentido integrador ha escrito sobre el “exilio” y sobre el “don”. El dominico Gabriel Nápole, además de ser un buen teólogo, biblista, docente, investigador y editor, ha tenido y tiene diversos servicios institucionales en la Orden y en la Sociedad Argentina de Teología. El rango de sus intereses es amplio, responde también a las necesidades de las comunidades que sirve.

El artículo de Fernando Ortega es, en su sencillez humana, una obra de arte; el arte es el vehículo mayor por donde Ortega accede a Dios y al saber sobre Dios, el camino a través del cual abre ese saber al pueblo de Dios. Su tema es Mozart, pero él no es músico sino teólogo. Sic. Porque en la música de Mozart “escucha” y también “lee” la “visitación de la gracia” (291). “El acto creador musical de Mozart es revelador de un Perdón tan inmenso que posibilita a todo hombre descubrirse como amado de Dios” –AmaDeus–. Enseña “Virtudes teologales” en Devoto (UCA). Guillermo Rosolino nos lleva a Córdoba, donde reflexiona “una teología como historia de impronta latinoamericana”. Le interesa el diálogo interreligioso, la teología hecha por mujeres, las teologías indígenas: es decir, para ser fiel, abrir el campo. Es otro hacedor de puentes. “Descubrir cómo

es posible una síntesis intercultural en el presente sin perder la identidad de nuestra fe es emocionante para nosotros” (310). Jorge Scampini, dominico como Nápole, es un experto ecumenista considerado a nivel mundial y miembro hace muchos años de Fe y Constitución. Vocación, la del ecumenismo, a la que accede desde sus tiempos de estudiante. Estudioso por temperamento y por inclinación, un pastor múltiple por las llamadas que Dios nos va presentando desde la realidad: “Estamos en ciertas dimensiones como al inicio, invirtiendo energías en construir fundamentos... La vida y las exigencias de nuestra realidad nos incitan a hacer teología no “a pesar de” sino gracias a lo que vivimos e incluso sufrimos”, lo cual trae muchos “rayos de alegría” (330). En esto (la cercanía pastoral a las urgencias de la vida) nos emparentamos las teólogas argentinas de diferentes generaciones.

Carlos Schickendantz es otro de los que amplian las fronteras de la teología al vasto campo de la cultura, al estimular y editar producciones teológicas nacionales y traducir autores significativos para hacerlos accesibles. Como varios de su generación, asume un compromiso multiplicador, publicador, un liderazgo en el tender puentes y en generar espacios. Busca “pensar la experiencia como tarea de la teología” (346), “con-

cretar otro modo de abordar el problema de género” (351), “la importancia teológico eclesial y político cultural” del “reconocimiento de la alteridad” (ibid). Del noroeste llega la palabra y la experiencia del santiagueño Marcelo Trejo, que centra su aporte en “la sabiduría del pueblo como lugar teológico” (359). Se propone “acompañar teológicamente el camino teológico de los pueblos del noroeste argentino” (364); busca “una teología como razón abierta” (369), como “el arte de franquear fronteras” (371). Miguel Yáñez, jesuita y moralista, propone “la esperanza y la solidaridad” (cf. 377, título) como los dos goznes sobre los que puede girar toda la ética cristiana. Es una de las narraciones más completas como biografía y como recorrido intelectual. Integra en su pensamiento todo lo que aporta la alteridad (los pobres, las mujeres, la “ética del cuidado”), y ha abierto espacios para multiplicar la reflexión y la formación. Gonzalo Zarazaga, también jesuita, enfocó su atención dogmática en el misterio de la Trinidad y sus resonancias antropológicas, sobre todo sociales, particularmente desde la categoría de comunión. Como otros integrantes de su generación, con inmediatez conecta lo más genuino de la reflexión teológica cristiana con “el respeto por las diferencias y las particularidades, la importancia de lo singular y

personal, el diálogo, la tolerancia y el consenso” (397).

En fin, nuestra patria cuenta con teólogos cristianos, no podemos dudarlos. Una generación consciente de sí, de su valer y de su misión. Con ganas de reflexionar, de producir (“conjurar la tentación del silencio”), de timonear nuestro tiempo eclesial y social en este cambio de época, de teorizar desde la práctica y la experiencia, y con una conciencia más geográfica que histórica. Ellos son fruto y agentes del diálogo de la fe y la cultura, a su manera. Tienen una conciencia profesional, en general más desideologizada y desapasionada que en la época anterior; con un ensanchamiento de los intereses hacia la interdisciplinariedad, la sociología, las ciencias y el arte, el ecumenismo y el diálogo interreligioso. Son docentes. Toman más distancia de la política, con menor acento en la opción por los pobres que el de la generación precedente. Son escritores y editores: quieren extender la teología: conquistar adherentes para la empresa teológica, ser referentes para los que vienen y colaborar en su formación. Muchos de ellos han descubierto y rescatado la tremenda fuerza de “crear espacios de construcción colectiva de conocimiento, intercambio e investigación” (González, 184). Tenemos a cuatro mujeres en el grupo, dos de ellas de confesiones evangélicas. Algunos de los varo-

nes hablan del tema. Es un humilde comienzo, pero comienzo al fin, y muy valioso aunque nos deja con hambre de más. Quizás no sea casualidad que una mujer ha querido recensionarlos.

Hay aquí un sello genuinamente eclesial. Estas personas reúnen, a la vez, la conciencia de su generación con el reconocimiento de quienes los preceden y el interés por darlos a conocer. Más importante y más trabajosa la empresa porque éstos no escribieron, o publicaron poco, y resulta difícil recuperar sus obras dejadas en documentos precarios y dispersos. El grupo que presentamos busca, y está logrando, “releer críticamente nuestra tradición intelectual y actualizarla creativamente” (González, 187). Vocación eclesial que, ésta sí, tiene talante histórico y hace historia mientras construye fragmento a fragmento la comunión que es la Iglesia. Nuestro deseo es que esta teología siga caminando. Aunque es muy importante el aporte que están haciendo en descubrir autores anteriores y actuales, y describir sus geografías y entrelazamientos, también esperamos que dediquen tiempo a pensar y a escribir los propios aportes teológicos, a generar teología. A veces vemos en ellos más deseos de describir, diagnosticar y ubicarse que de crear. Para esto tienen una capacidad que se potenciará en la medida en que se dediquen a ello y

que lo hagan con otros. Por todo esto, y gracias a Dios, creo que no están en “la mitad del camino” de esta aventura apasionante, sino casi comenzándola, después de haber sentado buenos fundamentos, y de haber emprendido el camino a buen ritmo. Los próximos 20, 30, 40 años, lo disfrutarán, para la mayor gloria de Dios y bien de los pueblos.

MARÍA JOSEFINA LLACH ACI

---

CELINA LÉRTORA MENDOZA (COORD.),  
*A la sombra de tus alas*. Reuniones del Instituto Superior de Estudios Religiosos (ISER) 2005, Buenos Aires, Lumen, 2006, 186 pp.

---

La presentación de este volumen es, a la vez, la de la institución que lo dio a luz. El Instituto Superior de Estudios Religiosos (ISER) se inserta en la larga marcha de uno de los esfuerzos de mayor complejidad y actualidad: el diálogo judeo-cristiano. La convivencia y el intercambio entre estas dos tradiciones han suscitado y suscitan las más variadas posturas. Soportada, temida, rechazada o

aceptada desemboca en diversas ponderaciones respecto de “lo otro” y de “los otros”. Autismos excluyentes y defensivos, aperturas a la alteridad, identidades que se construyen en la reciprocidad, indiferencias y escepticismos. Estos escenarios se vuelven especialmente sensibles en una sociedad como la argentina y en un marco internacional como el presente.

La actual experiencia del ISER es la segunda etapa de una iniciativa con una historia más amplia. Nacido en 1965 de las intuiciones y del compromiso del Rabino Marshall T. Meyer, inició y consolidó una red de personas (Marcos Ederly, Severino Croatto, Jorge Mejía, José Míguez Bonino, entre otros) y colectivos (Seminario Rabínico Latinoamericano, el Instituto Evangélico ISEDET y miembros del Seminario Católico de Villa Devoto). Las metas eran: a) reflexionar algunos temas teológicos y de actualidad entre participantes judíos y cristianos de distintas confesiones; b) intervenir en los diversos sectores de la vida cultural y de la opinión pública.

Una simple caracterización de su evolución puede ser la que sigue. En los primeros (1965-1967) se construyeron los consensos básicos, evitando roces y temáticas potencialmente conflictivas.

Constituida formalmente como institución el 11 de diciembre de 1967, se abrió a ensayar cami-

nos de convivencia y comprensión mutua, a partir de un tema anual y de distintos posicionamientos ante situaciones de relevancia para el momento. Luego de un período de inactividad, reinicia sus actividades a fines del 2004. Buscando la integración de nuevas generaciones, el grupo reafirma lo básico de sus objetivos y tareas fundacionales. Dos características recorren ambas etapas. Por un lado, se trata de un ámbito de diálogo teológico. Por otro, es un espacio de carácter independiente. Cada uno de los miembros discute y toma postura desde su punto de vista personal, lo cual acentúa la libertad de pensamiento y expresión del grupo.

El volumen que presentamos es uno de los primeros frutos de la segunda etapa del ISER. Los artículos que se pueden encontrar allí fueron presentados y discutidos en las reuniones mensuales del ISER a lo largo del año 2005. Resultado de esto es que la redacción final incorpora, en no pocos casos, las sugerencias recibidas en el transcurso de los intercambios. Su título, *A la sombra de tus alas*, recoge una imagen a la que la Escritura recurre frecuentemente para resaltar, entre otras cosas, una relación de confianza, protección, ternura, entre el orante o el pueblo y su Dios. Se ha tomado aquí para expresar que desde la diversidad de miradas, temáticas, tradiciones, se intenta reflexionar y debatir en

un ámbito, en un marco, en un seno: bajo las alas de Adonai, nuestro Dios. El libro consta de una presentación (a cargo del Cardenal Jorge Mejía), una introducción (Celina Lértora Mendoza), una guía de lectura (Rab. Abraham Skorka – Celina Lértora Mendoza) y ocho artículos. Un breve recorrido por los mismos puede favorecer una primera aproximación al conjunto.

a) Jerónimo Granados, en “Iconoclasia. Un conflicto persistente”, con mirada de artista, historiador y teólogo, ensaya una reacción ante la tradicional identificación entre Reforma Protestante y rechazo de las imágenes religiosas. El autor busca en las raíces de la tradición judía y cristiana en general las bases para un cuestionamiento de esta relación sin fisuras. Muestra que no es posible atribuir a Lutero ideas y prácticas de rígida iconoclasia, tal como las que se impondrán en la corriente principal del protestantismo posterior y marcarán el imaginario general respecto de la Reforma.

b) El artículo del rabino Adrián Herbst, “La tensión entre la consagración del tiempo y del espacio en la Biblia Hebrea”, se dedica a esclarecer la cuestión de la tensión existente entre el tiempo y el espacio sagrados en la Biblia Hebrea y en el Judaísmo hasta la destrucción del Templo de Jerusalén. Luego de definir con precisión

ambos conceptos en la Escritura, se detiene en la cuestión del conflicto de prioridades entre ellos en la vida cotidiana. La pregunta central es la siguiente: qué habría de privilegiarse cuando ambos elementos entran en un conflicto insuperable, cuando el cumplimiento de uno anula automáticamente el otro, cuando el respeto del Shabbat impide la obediencia de las prácticas legisladas para el Templo de Jerusalén. El autor demuestra –mediante el estudio de dos textos bíblicos– que este dilema provocó posicionamientos opuestos por parte de dos grupos religiosos, y permaneció irresuelto hasta el año setenta de la era común, a partir del cual el tiempo se convierte en el único componente consagrado en el Judaísmo hasta nuestros días.

c) En el artículo conjunto de Lamberti y Hojean, “La polémica entre dos interpretaciones de exégetas católicos en torno al tema de la Alianza”, se presenta una polémica entre Norbert Lohfink y Albert Vanhoye que se verificó en los años ochenta, en torno al tema de la alianza y su aplicación al pueblo Judío y a la Iglesia cristiana. Dicha polémica fue desatada a partir de la diversa interpretación de los mencionados exégetas de una expresión de Juan Pablo II en noviembre de 1980, cuando se refiriera al pueblo judío como el “pueblo de Dios de la antigua alianza, nunca

derogada por Dios” y a los cristianos como “el de la nueva alianza”. Presentando las posturas de Lohfink y Vanhoye, los autores buscan explicitar los presupuestos implicados en la adjudicación de tal categoría a estos pueblos. Queda claro al leer el artículo que, del modo como se interprete la categoría de alianza, se desprenderá una toma de posición en la comprensión teológica recíproca entre judíos y cristianos, y en la praxis del diálogo.

d) Celina Lértora Mendoza, en “Literatura antijudía bajomedieval. La polémica judeo-cristiana en la obra *Corte Imperial*”, estudia una obra, titulada *Corte Imperial* que data de la segunda mitad del siglo 14. Ésta se ubica en el contexto más amplio del desarrollo de la Apologética Cristiana ante el Judaísmo, el Paganismo y, luego, el Islam. En el momento en que este texto ve la luz –según dice la autora– “*el estereotipo cristiano latino apologético frente al racionalismo pagano y a los otros dos monoteísmos está concretado*”. Luego de un pormenorizado análisis de la controversia, desentraña el alcance y las implicaciones del motivo de la “perversidad judía”. La autora postula que, cuando el ambiente relativamente pacífico y literario de las polémicas dé paso a otro contexto histórico y político, la comprensión de aquella “perversidad judía” pasará de indicar

un error en la doctrina o en la conducta a designar una cualidad del ser humano que la sostiene.

e) El artículo del pastor metodista Emilio Monti, “La experiencia religiosa”, se propone ahondar en el estatuto de la experiencia religiosa. El mismo autor se pregunta: “¿Puede explicarse por el origen común de la especie humana o es necesario apelar a una revelación ultramundana?; ¿es todo fruto de la imaginación o el anhelo de trascendencia es parte de la propia constitución del ser humano?”. Para acercarse a la respuesta de estos interrogantes, bucea en el pensamiento de autores como Fromm, Cazeneuve, Berger, Buber, Otto, Kierkegaard, Unamuno. Su conclusión es taxativa: la ley no invalida la promesa; la promesa precede a las formalizaciones o institucionalizaciones de las creencias. Ni la doctrina ni el dogma crean la fe; es ésta quien las construye. No es la institución la que forma a los creyentes, sino la comunidad de aquellos quien conforma la Iglesia.

f) La contribución de Ricardo Pietrantonio, “La cuestión de los dos Testamentos, Alianzas, Pactos”, busca plantear la cuestión de “si el hecho de haber en la Biblia Cristiana un Antiguo y un Nuevo Testamento (Pacto) implica que se anulan mutuamente o se complementan”. Luego de un análisis terminológico, ritual e históri-

co en torno al AT, de un recorrido por algunos textos del NT, de cuestiones en torno al Canon y del uso del AT por el NT, asume la complementación entre ambos testamentos como la solución que más respeta la unidad de la Sagrada Escritura.

g) El rabino Abraham Skorka, en su estudio “El concepto del hombre en la tradición hebrea”, se inscribe en la larga marcha de una pregunta siempre inquietante: ¿quién es el ser humano? Espigando textos y relatos de la tradición hebrea-bíblica, talmúdica, midrástica y rabínica, dibuja un mosaico de miradas. Entre ellas podemos mencionar: el propósito de la vida del ser humano es ser el socio de Dios en la recreación de la existencia; “muy bueno” a los ojos de Dios, la bondad de la creación se halla en sus manos. El ser humano es buscador incansable del amor y la verdad.

h) Máximo Yolis, en “Símbolo y apropiación simbólica: su aplicación a la Estrella de David”, se sumerge en la cuestión simbólica y su peculiar relevancia, en cuanto a que responde a un interrogante básico de la existencia humana: ¿cómo pueden los seres humanos alcanzar la unificación y restaurar la unidad primordial? Esboza una teoría de los símbolos y sus dinámicas de apropiación en el marco de un conjunto de preguntas que orientan su búsqueda: ¿cómo ex-

plicar que representaciones análogas aparezcan en ámbitos espaciales y temporales tan diversos y sin vínculos expresos? ¿Cómo es que un símbolo, en sí universal, resulta pasible de ser apropiado por una determinada civilización? Concretando su análisis en la Estrella de David, propone un itinerario de su constitución y apropiación simbólica en el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam a partir de su significado universal.

ANDREA HOJMAN

---

JUAN NOEMI C., *Esperanza en busca de Inteligencia. Atisbos teológicos*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2005.

---

Este interesante libro toma su título –como aclara el autor en el Prólogo– de san Anselmo, a través de Moltmann: “*Spes quaerens intellectum, spero ut intelligam*”. La fórmula traduce adecuadamente la afirmación de 1Pe 3,15, verdadero “leit motiv del trabajo teológico de nuestro autor” –como se dice en la lúcida Introducción–. Buscar inteligencia, dar razones de la esperanza cristiana: tal es el objetivo de Noemi, soste-

nido a lo largo de los seis capítulos que componen la obra.

En el primero, el autor nos introduce en el clima propio de la modernidad en lo que a la esperanza se refiere: “Entre modernidad y esperanza parecería establecerse una contradicción insuperable” (19). Esta desesperanza moderna tiene antecedentes en el mundo griego, como el pesimismo ante el futuro, y contrasta fuertemente “con la valoración del mismo en el judaísmo”. Noemi se pregunta: “¿Cómo explicarse este optimismo del judaísmo para valorar la esperanza y referirse al futuro? La respuesta puede sintetizarse en que el esperar para el judaísmo veterotestamentario se articula teocéntricamente. El Dios de Israel, Yavé, es un Dios de la promesa”, más aún, es un “Dios que se promete como futuro” (24). En el cristianismo se prolonga este planteo a través de Jesucristo, confesado como cumplimiento de las promesas de Dios y, a la vez, como consolidación de una economía de la esperanza, que llega a ser “contra esperanza” (Rm 4,17). El autor considera luego la “persistencia del acervo judío en la modernidad” en Marx, y especialmente en Bloch (“El principio esperanza”), de quien Moltmann se declara deudor. A partir de estos fundamentos, Noemi aborda la cuestión central, a saber, la de la posibilidad (o no) de recuperar en el inmanentismo de la razón mo-

derna “la esperanza como categoría teológica” (29). Rechazando vías cortas, el autor recurre a Ladrrière para revalidar, ante todo, su propia convicción: “Si tiene sentido hablar de un inmanentismo de la razón moderna, éste no es equivalente a un secularismo rampón y arreligioso” (32). En segundo lugar, le interesa la cuestión del “rescate de la razón”, afirmando que si bien es cierto que el *Logos* puede salvar la razón, debe hacerlo “desde dentro”. Y concluye este capítulo: “No basta por lo tanto contentarse con una crítica indistintamente negativa de la razón moderna que la demoniza sin más”, ni tampoco “apelar a una realidad transracional como fundamento de la propia opción creyente [...]. La tarea es más compleja” (34).

El capítulo 2 aborda la clásica cuestión acerca de la *fuga temporis*, con la que no pocas veces se confunde a la escatología cristiana. Citando a Eliade, el autor acepta la tendencia, en el *homo religiosus*, a fugarse del tiempo hacia un origen esencial –un tiempo sacro e inmutable– que precede su existencia temporal. El tiempo y el devenir histórico son vivenciados como algo negativo, destructor, algo de lo que, mediante mitos y ritos, se busca escapar. Esta tendencia, según Noemi, “persiste como propensión espontánea” (39) de la conciencia religiosa, incluida la del cristiano, a lo que se le añade una

noción ambigua de eternidad, “ya sea como duración extensa no limitada o como profundidad intensa de la temporalidad” (41). A esto hay que agregar, según nuestro autor, un último antecedente: “La experiencia de la modernidad como tiempo corrupto y perverso” (42) –según parecería ser el juicio de la teología católica en el siglo XIX (46)– que reclama “una consideración teológica más positiva ante el tiempo y la historia concreta, que comporta la propuesta filosófica del último Schelling”, para quien “la realidad en cuanto historia sólo es comprensible como el encuentro de la libertad del hombre y la divina” (45). A partir de estas ideas y como fruto de las mismas, Noemi aborda la descripción de varios modelos cristianos de la *fuga temporis* –eternismo fundamentalista, futurismo alternativo, escapismo místico, paradoxismo supranaturalista (46-49)– para concluir el capítulo con una reflexión acerca de la escatología como descubrimiento del tiempo, sosteniendo –bíblicamente– en los relatos de Dios una “preeminencia del acontecer sobre el ser” (51) tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. El “reino de Dios” es anunciado por Jesús como “advenir en el presente del amor gratuito e incondicionado de Dios que, sin embargo, se sobrepasa como futuro. De esta manera, lo evenencial del “reino de Dios”

se especifica como advenencial” (51). “Del Dios de Jesucristo no es posible articular un discurso válido al margen de la Historia” (53).

El tercer capítulo, más breve, se abre con una cita de *Tertio Millennio Adveniente* 45-46, en donde Juan Pablo II establece un nexo causal entre el descubrimiento del Espíritu y el redescubrimiento de la virtud teologal de la esperanza. El nexo consiste, concretamente, en “captar la dimensión presente [...] y futura [...] del Espíritu” (59). Para desarrollar este tema el autor renueva, en frases particularmente sugerentes, lo ya afirmado acerca del Dios bíblico en el capítulo anterior. Desde esta comprensión “evenencial” y “advenencial” del misterio de Dios aborda el nexo entre Espíritu y esperanza mostrando que es posible atribuir “de modo privilegiado al Espíritu” lo que Tomás de Aquino llama el “don de la gloria”, que, en la teología actual se denomina el “don escatológico por antonomasia”. Ese futuro, que lejos de ser “abstracto y ahistórico [...] incide en el presente como fuerza animadora” (62), mantiene además su dimensión cristológica, ya que lo “que espera un cristiano es la venida de una persona”, la del Señor Jesús resucitado, y, con él, nuestra resurrección. El verdadero protagonista de esta esperanza es el Espíritu, que “actualiza en nosotros la esperanza que tiene en la resurrección

de Jesucristo su condición de posibilidad” (64). Por último, el autor señala cómo gracias al Espíritu se puede superar el *extrinsecismo* y concebir que “el Trascendente se hace immanente, sin perder su trascendencia, como transformador y recreador de la inmanencia”. Para el autor, “redescubrir la virtud teologal de la esperanza” nos exige “desentrañar la esperanza de la modernidad” (66).

En el cuarto capítulo Noemi, siguiendo un orden trinitario, aborda la cuestión del “Padre creador y la esperanza de la creación”. Lo central de su argumentación está en la consideración de la creación no como mero “atrio de los gentiles” (Barth) sino como “misterio”. La teología actual integra más felizmente “la creación en un horizonte histórico-salvífico” (74) pero, sin embargo, a juicio del autor, falta aún profundizar en “la estructura crística de la criatura” (75) como así también en “la estructura trinitaria de la criatura” (77). Falta aún “superar el mayor déficit que se detecta en el planteo escatológico postconciliar”, y que es “la relación entre escatología y fe en la creación”, como lo dice Ruiz de la Peña (79), ya que “la creación es un concepto escatológico”. Para ello es útil rescatar la vinculación bíblica entre creación y alianza. Por otra parte, Noemi concluye, con Kasper, que este tema “conciene al estatuto epistemológico de la teo-

logía en cuanto tal”, ya que invita a “dar razón adecuadamente de un Dios que es trascendente e inmanente a la vez [...] Trascendencia e inmanencia son dimensiones inseparables concernidas por la fe en el Dios creador” (81).

“Esperanza cristiana y fin del mundo” es el título del quinto capítulo. El autor trabaja en él a partir del triple significado de la palabra fin, 1) como plenitud, 2) como finalidad o sentido, 3) como acabamiento o término cronológico. Partiendo de este último significado el autor afirma que sin un “último día”, sin un “acabamiento cronológico”, “queda comprometida la esperanza cristiana”, “queda comprometido el mismo designio creacional, salvífico y plenificador de Dios que revela Jesucristo” (86). Según Noemi, es Pannenberg el que más claramente ha planteado “el imperativo que se le impone al teólogo cristiano de no disociar fin del mundo en cuanto plenitud y como término cronológico del mismo” (87). Ahora bien ¿hay que pensar el fin del mundo como aniquilación del mismo? Apoyándose en GS 39, el autor hace notar que “en este texto conciliar se especifica que lo que “pasa” o “acaba” (*transit*) no es el mundo sin más sino su figura afeada por el pecado” (89). Lo que esperamos los cristianos es un “más allá”, “pero precisamente del hombre y de su historia” (92). La

comprensión adecuada de este “más allá”, y, en definitiva, de la trascendencia, es la preocupación del autor: “Trascendencia no es simple negación de la inmanencia, sino fundamentación de la misma. Lo inmanente queda religado en su ser a lo trascendente” (94). Es en el Crucificado / Resucitado donde se nos da la clave para no disociar “plenitud y término del mundo y la historia del hombre”; en él se revela el Dios que ha sellado su compromiso “con la historia de la humanidad al identificarse con y hacerse historia concreta en la historia de Jesús” (97).

El último capítulo despliega esta idea al abordar el tema de “Jesucristo. Contenido y criterio hermenéutico de la esperanza cristiana”. Jesús-Cristo, “esperanza nuestra” (1Tim 1,1; Col 1,27) “es el objeto, es aquello que un cristiano espera”. Pero esta índole personal de la esperanza cristiana no implica reducirla al ámbito de lo privado o parcial, “dado que es una esperanza en Jesús como Señor de todos los hombres y de todo el hombre [...]. Personal significa, por lo tanto, esperanza dependiente de otra persona, de Jesucristo” (102). Aclarado este punto, el autor desarrolla “tres dimensiones básicas de la esperanza cristiana: es concreto-universal, es crónica y comporta la verificación de la libertad de Dios en la humana” (103). El capítulo, y con él el libro,

se cierra con una reflexión sobre las condiciones “existenciales” y “proexistenciales” de credibilidad de la esperanza cristiana. En ella se pone en juego la relación fe-esperanza-razón, a través de la cual el dogma cristiano se expone-a y se vincula-con lo humano y lo cósmico. El autor, apoyándose en Kasper, sostiene que “el significado peyorativo de dogma y dogmático está condicionado por un olvido o alienación del carácter evangélico y personal del mensaje cristiano” (110). Por el contrario “el concepto católico de dogma, cuando no se objetiva polémicamente en atención unilateral a lo que es el contenido de la fe (*fides quae*), sino que asume la dimensión subjetiva (*fides qua*) que le confiere el estatuto integralmente teológico de verdad de salvación, entonces implica una apertura, queda abierto” (112), y entonces “el enunciado dogmático se sostiene sólo como vehículo de un acontecimiento entre el creyente y la persona de Jesús, que es la “cosa” que lo origina y lo termina” (113). El tema se complementa con la descripción de la situación de los sujetos interpelados “por la credibilidad de la esperanza cristiana” en el contexto de la actual situación cultural de Chile, concluyendo con una reflexión que relaciona paradoja, inmanencia y trascendencia.

FERNANDO ORTEGA

---

ARMAND PUIG, JESÚS. *Una Biografía*, Buenos Aires - Edhasa - 2006; 662 páginas + 16 páginas de ilustraciones.

---

Desde los últimos años del siglo XVIII se ha venido planteando de distintas maneras la pregunta sobre el Jesús de la historia. Los cuestionamientos y las respuestas se han presentado con diversas características. Por esa razón se habla actualmente de las “tres investigaciones”.

La primera de ellas, conocida como “*Antigua o Primera investigación*”, comprende los estudios realizados en Europa a partir de la publicación de escritos de Hermann Samuel Reimarus (1778). Esta primera investigación fue de carácter más bien teológico. Nacida bajo el influjo del Iluminismo y dominada por el racionalismo, se caracterizó por su actitud completamente negativa ante el cristianismo. Sus conclusiones llevaban a afirmar que la imagen de Jesús transmitida tradicionalmente no respondía a la realidad histórica y por lo tanto, no era digna de fe. Más aun, Bruno Bauer llegó a afirmar que nunca existió un personaje histórico llamado Jesús. En conclusión, se llegó a diferenciar entre el “Jesús histórico” y el “Cristo de la fe”, como dos sujetos totalmen-

te independientes el uno del otro. Los evangelios han ocultado (o falseado) la imagen del Jesús histórico porque en su lugar han presentado al Cristo de la fe.

Rudolph Bultmann se volcó totalmente al “Cristo de la fe”, dejando bajo un manto de escepticismo todo lo referente al “Jesús de la historia”. Los Evangelios han sido escritos desde la fe en Jesucristo, y por eso no hablan de lo que Jesús hizo y dijo, sino de lo que la primitiva comunidad creía acerca de Él.

En 1953 Ernst Käsemann dio comienzo a una segunda etapa en la investigación sobre el Jesús histórico, que será conocida como “*Nueva o Segunda investigación*”. Objetó que el cristianismo se fundara solamente en el “Cristo de la fe”, porque de esa manera se caía en el docetismo. Aun cuando se admita que los Evangelios fueron escritos desde la fe en Jesucristo, esto no significa que están desprovistos de todo valor histórico. Estos elementos históricos se deben buscar principalmente en las palabras puestas en boca de Jesús. E. Käsemann abrió una nueva corriente de investigación que tuvo como su principal centro de interés la predicación de Jesús y trató de elaborar los criterios para discernir las palabras auténticas de Jesús contenidas en los Evangelios. En líneas generales, la “*Nueva investigación*” se ha caracterizado por dar poca o ninguna importan-

cia a los hechos de Jesús, y en preocuparse casi exclusivamente por sus enseñanzas, porque en ellas se descubre una continuidad entre la persona misma de Jesús y el Cristo predicado por la Iglesia.

En las dos últimas décadas del siglo XX se hizo presente, predominantemente en el mundo anglosajón, una nueva ola de estudios sobre Jesús, que se designa como la “*Tercera investigación*”. No parte de presupuestos *teológicos*, como la primera, ni trata de establecer cuál fue la predicación de Jesús a partir exclusivamente de estudios *literarios* de los textos evangélicos, como la segunda. Esta ola se originó dentro del interés por el judaísmo de la época neotestamentaria que se produjo a partir de los descubrimientos de Qumrán, y se caracteriza por desarrollarse con métodos propios de la *historiografía*. Situando a Jesús dentro de los parámetros del judaísmo de su tiempo, los investigadores se preguntan por lo que Él quiso decir y hacer, y por lo que significó su predicación y su actuación para sus contemporáneos.

Para responder a estos interrogantes, es necesario preguntarse por las fuentes que se utilizarán para llegar a conocer al “Jesús de la historia”, y con qué criterios se discernirá lo que es histórico de lo que no lo es. Hasta esa fecha se habían venido utilizando exclusivamente –en mayor o menor medi-

da– las fuentes canónicas, es decir los evangelios sinópticos y esporádicamente algún texto del evangelio de Juan. Muchos de los investigadores de la “*tercera investigación*” dejan en un segundo lugar o simplemente descartan los evangelios canónicos, de una manera especial el Evangelio de Juan, porque no los consideran fidedignos desde el momento que pertenecen a una fase en la que la imagen de Jesús ha sido tergiversada por la superposición del “Cristo de la fe”. Recurren entonces a otras fuentes, como son las reconstrucciones de fuentes hipotéticas (como por ejemplo “Q”, o el “evangelio de la cruz” de Crossan), los escritos cristianos sectarios (los “apócrifos”, particularmente el *Evangelio de Tomás*, la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi, etc.), y otorgan un lugar destacado a los manuscritos de Qumrán. Algunos autores llegan a utilizar también los dichos sobre Jesús que aparecen en los textos rabínicos.

Armand Puig i Tàrrach, Doctor en ciencias bíblicas, Decano de la Facultad de Teología de Cataluña y Profesor de Nuevo Testamento, ofrece un voluminoso estudio sobre el Jesús de la historia encuadrado en la *tercera investigación*. La obra, escrita originalmente en catalán (Proa-literaria, 2004), fue traducida rápidamente a varias lenguas. La versión española apareció en España (Ediciones Destino, 2005) en

traducción de David Salas Mezquita, y ahora es editada también en Argentina por la Editorial Edhasa.

Sorprende al lector que a la versión española de la obra se le haya puesto como título: *Jesús. Una biografía*. Es sabido que con los datos extraídos de los Evangelios y otras fuentes no se reúne material suficiente como para componer una “biografía” de Jesús. El título de la edición original en catalán es menos ambicioso: “*Un perfil biográfico*”, y estos son los términos con los que el autor se expresa cautamente en el libro, y también en otras publicaciones.

La parte central de la obra está estructurada en cinco partes. En la primera se presentan las fuentes cristianas y no-cristianas de las que se dispone para realizar un estudio sobre el Jesús de la historia. La segunda parte está dedicada a mostrar el contexto geográfico, social y religioso dentro del que se movió Jesús. En la tercera parte se estudia el personaje: su entorno familiar, sus discípulos, su nacimiento, formación e itinerario de su vida hasta las vísperas de la pasión. La cuarta parte traza las líneas más importantes de su mensaje: Dios, el Padre y su Reino. Finalmente, en la quinta parte se describen los acontecimientos de la pasión, muerte y resurrección del Señor.

El libro, escrito en un lenguaje claro, y sin notas eruditas al pie de página, se dirige al gran público

creyente y no-creyente que hoy se pregunta: ¿quién fue Jesús? ¿Cómo fue visto por sus amigos y por sus adversarios? ¿Sus enseñanzas siguen teniendo valor? Para responder a estos interrogantes, el autor combina –como lo propone en el Preámbulo– “la investigación histórica, el análisis exegético y la reflexión espiritual” (15). Las fuentes que se consideran válidas para realizar este estudio del Jesús de la historia serían seis: el material “Q”, el evangelio de Marcos, las fuentes propias de Mateo, las fuentes propias de Lucas, el evangelio de Juan (“víctima de un olvido excesivo en la *Primera* y la *Segunda investigación*”, pág. 17) y el núcleo original del *Evangelio de Tomás* (39). En el transcurso de la obra, Armand Puig recurre también, unas veces como fuente y otras simplemente dato ilustrativo, a textos del *Evangelio de Tomás* (242; 321; 354; 357; 471; etc.), del *evangelio de Pedro* (para los relatos de la pasión, cf. 546; 577; 579; 584; 585; 587; etc.), de los *Hechos de Pedro* (466), y de las *Homilias Pseudoclementinas* (332).

Como es característico en los estudios sobre el Jesús de la historia encuadrados en la *tercera investigación*, se comienza con una detallada descripción del ambiente en el que vivió Jesús, para que el lector perciba el sentido que sus palabras y sus gestos tenían en ese contexto, y la reacción que podían

provocar en los primeros testigos. Queda muy bien presentada la situación social y religiosa de Galilea en tiempos de la predicación de Jesús. Con datos extraídos de la arqueología, la historia y los documentos judíos y paganos, se ofrece el correcto marco para encuadrar la predicación y la actuación de Jesús. Frente a la variada galería de imágenes de Jesús que ofrecen los investigadores encuadrados dentro de la *tercera investigación*, preocupados a veces por desvincularlo del ambiente judío, Armand Puig opta acertadamente por mostrarlo como un rabino itinerante, pero un rabino singular, que no está adherido a una escuela ni a un santuario de curaciones milagrosas, pero que está abierto a todos los que lo quieran escuchar, varones y mujeres, y acepta a justos y pecadores (234), que provoca malestar entre los demás rabinos (282). Al gran público que hoy se ve invadido por diferentes imágenes de Jesús que surgen de la fantasía, de argumentos que pretenden ser históricos o que responden simplemente a las elucubraciones del primero a quien se le ocurre hablar del Señor, Armand Puig intenta presentar a Jesús tal como surge de las fuentes históricas rigurosamente utilizadas.

Aunque la crítica histórica es el instrumento fundamental que utiliza A. Puig para elaborar este “perfil biográfico” de Jesús (15), él

no se encierra en el minimalismo de los que pretenden extraer de los textos evangélicos lo que es estrictamente histórico, desechando los aportes de la fe de los primeros cristianos. Así como Jesús no se entiende al margen del judaísmo de su tiempo, tampoco se entiende desvinculado de la fe de sus discípulos. Armand Puig tiene especial cuidado en no volver a caer en el error de separar el Jesús de la historia del Cristo de la fe. Ya los evangelistas se preocuparon por mostrar, y lo hicieron de una manera muy clara, que el Jesús de la historia es el mismo Cristo de la fe. “... el estudio crítico de las fuentes muestra que no puede haber una aproximación a Jesús al margen de los evangelios... ni al margen de la comunidad primitiva... (21-22)”.

Este es uno de los méritos principales de la obra de A. Puig, y lo que la hace ampliamente recomendable. El público, tanto el creyente como el no-creyente, tiene en este libro una presentación de Jesús encuadrada en la historia de su tiempo, rigurosamente documentada, y al mismo tiempo fiel a lo que los primeros testigos –que vieron en Él al Hijo de Dios– transmitieron a las generaciones venideras, y más tarde quedó documentado en los escritos de los Padres de la Iglesia.

Si con respecto a la figura de Jesús y a su predicación el libro es

valorado positivamente, se pueden emitir algunos reparos con respecto a la forma en que se tratan los datos históricos que se pueden extraer del texto de los evangelios.

Las dimensiones del libro impiden tratar a fondo todas las cuestiones y mostrar todos los pasos de una investigación. Armand Puig advierte a sus lectores que “un libro de estas características... no puede debatir a fondo la gran cantidad de temas que rodean a la figura de Jesús. A menudo, se debe limitar a los resultados y a las conclusiones...” (15). Debido a esta necesaria limitación, quien lee con ojos críticos la obra presente, más de una vez se pregunta por las razones en las que se habrá fundado el autor para hacer ciertas afirmaciones o adoptar ciertas posturas, cuando está en desacuerdo con ellas.

Por esta razón, admitiendo que el autor debe haber tenido sus razones, y manteniendo la valoración positiva de esta obra, no se pueden dejar de señalar algunos puntos con los cuales el autor de estas líneas no está completamente de acuerdo.

Llama la atención que A. Puig, que demuestra ser un hábil investigador que conoce y valora adquisiciones que se podrían llamar “avanzadas” en los estudios bíblicos (por ejemplo su postura ante el concepto de historia, o el recurso a ciertos textos del *Evangelio de Tomás*), en otros momentos pa-

rece adherido a posiciones que hoy ya se considerarían superadas o por lo menos no compartidas por los demás comentaristas, o cede con facilidad ante datos extraídos de apócrifos de dudosa credibilidad.

También es sorprendente que dedique espacio a discutir cuestiones como la edad que tendría José en la época en que contrajo matrimonio con María, o la edad de cada uno de los llamados “hermanos” de Jesús (176-177), siendo así que los datos seguros como para elaborar una hipótesis son casi inexistentes.

Armand Puig deja de lado la presentación del ministerio de Jesús en un año que aparece en los sinópticos, y opta por el esquema desarrollado en tres años que ofrece el evangelio de Juan. A partir de allí, presenta así una “vida de Jesús” con precisiones muy llamativas (Jesús fue bautizado a comienzos del año 28, en invierno, tres meses después que Juan Bautista comenzara su predicación (210); Juan Bautista es detenido en junio del año 28 (216; 223) en ese mismo mes de Junio del 28 se produce el encuentro de Jesús con la mujer samaritana (294); etc.). Parecería, más bien, que el esquema del Cuarto Evangelio no es de carácter estrictamente “biográfico”, sino temático. Su desarrollo “progresivo” indica que su orden responde a un interés didáctico, y que no se puede tomar como inspirado por la fidelidad a una cronología.

Dentro de la trama que le ofrece el cuarto evangelio, se van intercalando hechos y dichos de Jesús que se encuentran diseminados por los otros tres evangelios y que muchas veces no se concilian fácilmente con el marco joánico y el material propio de este evangelio. Pareciera que no se tiene en cuenta la peculiar óptica de cada uno de los evangelistas, y esta versión “unificada” se consigue eliminando unos aspectos de los textos y privilegiando otros. La reconstrucción de los sucesos de la pasión, y en particular de los que tienen lugar en el Calvario, en la obra de A. Puig se presenta como el resultado de la suma de datos aportados por los evangelios canónicos y el apócrifo *Evangelio de Pedro*, dejando en la penumbra la perspectiva teológica de cada uno de ellos. Un defecto que ya se había percibido en el *Diatessaron* de Taciano y en las ediciones de *Los Cuatro Evangelios en uno* de fecha más reciente.

Se reconoce que muchas frases que en los textos aparecen como dichas por Jesús responden más bien a redacciones de los evangelistas, pero con frecuencia se descubre una tendencia a asumir como “biográficos” algunos datos que responden más bien a la elaboración que el evangelista o su fuente han hecho con intención teológica. (Que durante la tempestad Jesús esté durmiendo en la barca

[Mc 4, 38] ¿es un detalle biográfico o es una referencia a Jonás 1, 5? ¿La vestimenta de Juan Bautista es un dato que se debe tomar literalmente, o es una asimilación a 2Re 1, 8? La lista de pueblos de donde son originarios los testigos de la escena de Pentecostés ¿se debe tomar como una crónica precisa, o responde a las intenciones del autor del libro de los Hechos? Y otros datos semejantes).

Ante la cuestión de los ‘hermanos’ de Jesús mencionados en el Nuevo Testamento, A. Puig se mantiene en una posición coherente con la convicción general entre los católicos de que María tuvo un solo hijo que es Jesús, y que los llamados ‘hermanos del Señor’ son hijos de otra madre (166-177). Por esa razón rechaza la interpretación de Tertuliano, que decía que tanto Jesús como sus hermanos eran hijos de María y José. A. Puig le quita valor a esta afirmación porque Tertuliano la hace “en un contexto de controversia y de argumentación teológica” (173), un argumento que parece insuficiente para rebatir una opinión. Pero tampoco admite que por ‘hermanos’ se deba entender que son parientes o primos del Señor, como explicó san Jerónimo y se sigue repitiendo de manera casi ‘mecánica’ entre los católicos (¡y aun en el *Catecismo de la Iglesia Católica* n. 500!). A. Puig sostiene, en cambio, que José era viudo cuando se casó con Ma-

ría, y que los varios hijos e hijas que tenía de su matrimonio anterior son legalmente ‘hermanos de Jesús’. Para llegar a esta afirmación, asume como válida esta noticia que aparece documentada en apócrifos de finales del siglo II provenientes de Siria. Los datos más explícitos están en los apócrifos *Protoevangelio de Santiago* y la *Narración de la infancia de Jesús atribuida a Tomás*. Es verdad que el argumento de san Jerónimo no es totalmente convincente, ya que no hay ejemplos de que en la época del Nuevo Testamento la palabra ‘hermano’ fuera usada con el sentido de ‘pariente’. Pero tampoco es convincente la narración de los apócrifos de Siria, porque estos presentan narraciones a veces inverosímiles, con la intención apologética de salvaguardar la virginidad de María en el nacimiento de Jesús. Por esa razón, para descartar toda intervención de José en la concepción de Jesús, además de decir que era viudo y con hijos, añaden que no era esposo de María sino ‘custodio’, y que era anciano (¡alguno llega a decir que tenía noventa años cuando María tenía quince!).

Se repite con cierta insistencia que Jesús cumplía cuidadosamente los ritos judaicos de purificación (495; 500; 508; 539). Esto se podría cuestionar, porque los textos evangélicos no lo dicen explícitamente, y tampoco dejan lugar

para suponerlo. Al contrario, en Mc 7, 14-23 y en el *Papiro Oxi-rinco* 840 se recoge la tradición de que Jesús se mostraba muy libre con respecto a ellos.

Sorprende que se admita sin dificultad que el “discípulo amado” es el apóstol Juan (260; 527; 578; 592; 600), que Natanael es el mismo que Bartolomé (129; 211; 215; 385), y que María Magdalena es la prostituta arrepentida (244; 249; 387; 422), identificaciones que hoy no serían del agrado de la mayoría de los comentaristas. Se afirma que los cinco hijos de Matatías se llamaban “Macabeos”, cuando en realidad este era sólo el apodo de Judas (91). Igualmente, lugares geográficos que por lo general se tienen como desconocidos, se dan con una ubicación precisa como fácilmente identificables (Betania del otro lado del Jordán, págs. 202; 215; 292; Ainón, págs. 216; 223; 293; Efraim, pág. 305)...

Se podría continuar con los ejemplos, pero es más que suficiente con estos.

En la cuidadosa edición se han deslizado algunas erratas, como sucede frecuentemente a pesar del esfuerzo de los correctores. Se señalan algunas:

En la pág. 105 (2 línea desde abajo), habría que leer “se instaló” (y no “no se instaló”).

En la pág. 122 (línea 11), habría que leer “instigación” (y no “investigación”).

En la pág. 258 (línea 8), es “de Betsaida a Cafarnaún” (y no “de Betania a Cafarnaún”).

En la pág. 293 (línea 29), es Juan 3,22 (y no 4,22).

En la pág. 432 se debe remitir a la figura 13 (y no a la 4).

En la pág. 471 (línea 3 desde abajo) se debe leer “siervos” (y no “libros”).

En la pág. 608, línea 7, se debe leer: “...que se quiere manifestar. Una visión, en cambio...” (y no “... que se quiere manifestar; una visión. En cambio...”).

Dejando de lado los puntos señalados más arriba, que en todo caso podrían ser discutibles y que se refieren más bien al entorno de Jesús, se debe reconocer que la obra de A. Puig i Tàrrach viene a responder satisfactoriamente a una necesidad de esta época, en la que se requiere que un investigador serio, después de analizar los documentos históricos, presente ante el gran público un Jesús fiel a los datos de la historia, y que al mismo tiempo responda a los que se preguntan si sus enseñanzas siguen teniendo valor para los hombres y mujeres de hoy.

LUIS HERIBERTO RIVAS