

ISSN 0717-4152

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 20.1

Primer semestre 2018



ANALES DE TEOLOGÍA
DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN
(An.teol.)

ISSN 0717-4152

Publicación semestral del Departamento de Teología del Instituto de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile

Indexada en: • Latindex • Dialnet • a360 grados • BIBP (The Bibliographic Information Base in Patristics)

This periodical is indexed in the ATLA Catholic Periodical and Literature Index ® (CPLI ®), a product of the American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606, USA. Email: atla@atla.com, www: <http://www.atla.com>

DIRECTOR

Dr. Arturo Bravo Retamal

(Instituto de Teología, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción. Chile)

CONSEJO EDITORIAL

Dr. José Luis Barriocanal

(Facultad de Teología del Norte de España, Burgos. España)

Dr. Eberhard Bons

(Facultad de Teología Católica, Universidad Marc Bloch de Estrasburgo, Estrasburgo. Francia)

Dr. Hernán Cardona

(Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Colombia)

Dr. Antonio Castellano

(Facultad de Teología, Universidad Pontificia Salesiana de Roma, Roma. Italia)

Dr. Samuel Fernández Eyzaguirre

(Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago. Chile)

Dr. Ricardo Ferrara

(Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires. Argentina)

Dr. José-Román Flecha Andrés

(Facultad de Teología, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca. España)

Dr. Mario de França Miranda

(Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, Río de Janeiro. Brasil)

Dr. Kamel Harire Seda

(Facultad Eclesiástica de Teología, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso. Chile)

Dr. Víctor Martínez Morales

(Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Colombia)

Dr. Diego Melo

(Facultad de Artes Liberales, Universidad Adolfo Ibáñez, Chile)

Dr. Patricio Merino Beas

(Instituto de Teología, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción. Chile)

Dra. Lorena Miralles Maciá

(Depto. Estudios Semíticos, Universidad de Granada, Granada. España)

Dr. Jean Louis Ska

(Pontificio Instituto Bíblico de Roma, Roma. Italia)

Mg. Pablo Uribe Ulloa

(Instituto de Teología, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción. Chile)

Dr. Tibaldo Zolezzi Cid

(Instituto de Estudios Teológicos, Universidad Católica de Temuco, Chile)

Dirección

Anales de Teología

Instituto de Teología UCSC

Alonso de Ribera 2850. Concepción, Chile - Tel. (56-41) 2735669

E-mail: analesteologia@ucsc.cl

Sitio web: <http://teologia.ucsc.cl/htm/revteologia.htm>

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 20.1

Primer semestre 2018



DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA
INSTITUTO DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN
CHILE

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 20.1

Primer semestre 2018

ÍNDICE

ARTÍCULOS

- La misión liberadora de la Iglesia, eje central del Documento de Medellín
The liberating mission of the Church, central axis of the Medellin Document
JORGE ANDRÉS TABARES..... 7-27
- La línea popular de la Patria Grande y la unidad de la Iglesia: Rafael Tello en la preparación y recepción del Documento de Medellín
The popular line of the Large Homeland and the unit of the Church: Rafael Tello in the preparation and reception of the Medellín Document
FABRICIO FORCAT..... 29-43
- „Ankommen Ohne Ende“. Dogmatisch-theologische Überlegungen zu Tod und Auferstehung
„Endless Welcome“. Dogmatic-theological reflections on death and resurrection
„Acogida Sin Fin“. Consideraciones dogmático-teológicas sobre la muerte y la resurrección
MARGIT ECKHOLT 45-75
- La arquitectura religiosa actual en diálogo con la cultura contemporánea
Today's religious architecture in dialogue with contemporary culture
RAFAEL ÁNGEL GARCÍA-LOZANO..... 77-93
- La negatividad constitutiva de la experiencia cristiana para un cristianismo de la des-coincidencia
The constitutive negativity of the christian experience for a christianism of the dis-coincidence
BENOIT MATHOT..... 95-116
- Hacia una nueva valoración secular de la religión. Una propuesta desde la antropología simbólica de Clifford Geertz
Towards a new secular valuation of religion. A proposal from the symbolic anthropology of Clifford Geertz
ESTEBAN RODRÍGUEZ MOYA..... 117-137

NOTAS

Exégesis y hermenéutica del mensaje de Jesús. Cumplimiento, tensión y ruptura con la tradición judía a partir de una lectura sociopolítica y religiosa de Mt 9,18-26

Exegesis and hermeneutics of the message of Jesus. Compliance, tension and break with the Jewish tradition from a sociopolitical and religious reading of Mt 9:18-26

ABNER CHEUQUEL GAJARDO..... 139-155

RESEÑAS

M. LUTERO, *Lettere a Katharina von Bora* (a cura di Reinhard Dithmar), Claudiana, Torino 2017, 71 pp., ISBN 978-88-6898-119-8

AGOSTINO MOLteni 157-160

LA MISIÓN LIBERADORA DE LA IGLESIA, EJE CENTRAL DEL DOCUMENTO DE MEDELLÍN¹

THE LIBERATING MISSION OF THE CHURCH,
CENTRAL AXIS OF THE MEDELLIN DOCUMENT

Jorge Andrés Tabares²

Universidad Católica de Oriente. Rionegro, Colombia

Resumen

El presente texto tiene como objetivo fundamental analizar la misión liberadora de la iglesia de Latinoamérica desde el documento conclusivo de la Segunda Conferencia Episcopal celebrada en la ciudad de Medellín. En los años 60 y hasta principios de los 70 hubo un conjunto de desafíos que agudizaron la crisis en América Latina, por falta de políticas económicas y sociales de los gobernantes y la poca solidez de las democracias. Fue un período de reivindicaciones de las organizaciones populares e incluso de algunos movimientos revolucionarios que aspiraban a cambios estructurales en los distintos países. En aquellos años, después de siglos de dependencia y desigualdades, varios países latinoamericanos veían algunas posibilidades de liberación y equidad.

Palabras clave: Libertad, misión, evangelización, Dios, equidad.

Abstract

The present text has as its fundamental objective to analyze the liberating mission of the Latin American church from the conclusive document of the Second Episcopal Conference held in the city of Medellin. In the 60s and until the beginning of the 70s there was a set of challenges that worsened the crisis in Latin America, due to lack of

¹ Este artículo es producto del proyecto de Investigación: “enfoques bíblico-espirituales de la segunda conferencia del episcopado latinoamericano, celebrada en Medellín en sus 50 años”. Proyecto presentado en la convocatoria interna en la Universidad Católica de Oriente en el mes de noviembre de 2017 cuyo código presupuestal fue 201830.

² Doctor en Teología. Docente de la Facultad de Teología y Humanidades de la Universidad Católica de Oriente. Miembro activo del grupo de investigación *Humanitas*, Universidad Católica de Oriente. Correo: joantari@yahoo.es

economic and social policies of the rulers and the poor solidity of the democracies. It was a period of demands of popular organizations and even of some revolutionary movements that aspired to structural changes in the different countries. In those years, after centuries of dependency and inequalities, several Latin American countries saw some possibilities of liberation and equity.

Keywords: Freedom, mission, evangelization, God, equity.

1. Introducción

Durante esta década, las realidades políticas de las repúblicas latinoamericanas cubrían un abanico de situaciones que iba desde las dictaduras hasta los sistemas de alternancia entre partidos tradicionales, con control de minorías de “notables” y sistemas electorales restringidos, cuando no fraudulentos. Así, comenzó un período de crisis para el continente latinoamericano que demostró la fragilidad del modelo de crecimiento hacia adentro y deterioró la credibilidad de los gobiernos reformistas y del sistema político en general. Todos los intentos desarrollistas de los años que antecedieron a esta nueva época, se consideraron fracasos, y crecieron las iniciativas para concienciarlos y promoverlos. Ante esta situación fueron emergiendo por todo el continente movimientos de extrema violencia. En respuesta a este proceso revolucionario surgió la llamada “Doctrina de la Seguridad Nacional”³, que fue un sistema de represión estatal que pretendió silenciar, entre otras, la voz profética de la Iglesia.

Ahora, aunque de modo escueto, vamos a detenernos a analizar el contexto en el que se inscribe la II Conferencia de *Medellín*. En él destacaremos aquellos temas económicos, políticos y sociales que nos parecen más

³ “Doctrina de la seguridad nacional” es un concepto utilizado para definir ciertas acciones de política exterior de Estados Unidos tendientes a que las fuerzas armadas de los países latinoamericanos modificaran su misión para dedicarse con exclusividad a garantizar el orden interno, con el fin de combatir aquellas ideologías, organizaciones o movimientos que, dentro de cada país, pudieran favorecer o apoyar al comunismo en el contexto de la Guerra Fría, legitimando la toma del poder por parte de las fuerzas armadas y la violación sistemática de los derechos humanos. Cf. J. COMBLIN, “La Iglesia en veinte años de lucha por los derechos humanos”, en: E. DUSSEL (ed.), *Resistencia y esperanza, Historia del pueblo cristiano en América Latina y El Caribe*, DEI, San José de Costa Rica 1995, 563.

relevantes. Estos temas son: la Revolución Cubana, la Reforma Agraria, las teorías desarrollistas y las dictaduras militares.

2. La realidad social de América Latina en el contexto de Medellín

Los años 60 fueron de gran preocupación para América Latina, ya que en la mayor parte del continente se desplegaban los problemas de violencia, injusticia, pobreza, subdesarrollo y marginación. Ahora destacaremos los aspectos más específicos de esta época.

2.1. La revolución cubana

A fines de los años 50, Latinoamérica continuó siendo un continente marcado por altas desigualdades sociales. Los procesos populistas, en muchos casos interrumpidos por golpes de estado, no alcanzaron a superar los problemas de analfabetismo, desnutrición, vivienda y trabajo. La revolución cubana de 1959, como acontecimiento social y político, provocó un gran cambio no sólo en el ámbito interno en este país, sino en toda América Latina. Cuba necesitaba grandes reformas sociales. La revolución que llevó a Castro al poder fue originaria y esencialmente política⁴. Con el triunfo de la revolución culminan siete años largos de lucha; la oposición a la dictadura de Batista se había cobrado muchas vidas y la sociedad cubana exigía una política basada en la democracia, la honestidad y la afirmación nacional frente a tantos años de injerencia norteamericana en los asuntos internos de la isla.

El proceso de radicalización socialista del nuevo gobierno se intensificó durante 1961 y 1962 mediante la colectivización casi total de la propiedad privada y la declaración de Fidel Castro, el 1 de mayo de 1962, proclamando

⁴ “Todo se justificó en nombre de la revolución y se trabajó ideológicamente mediante la propaganda y los discursos”, M.A., “Un testigo habla de la revolución Cubana”, *Razón y Fe* 764-765 (1961), 245-246, citado por I. ÁLVAREZ, “Y yo pasé sereno entre los viles: Estado, Revolución e Iglesia en Cuba, 1959-1961”, *América Latina Hoy: Revista de Ciencias Sociales*, 8 (1989) 89, nota 36.

a Cuba como una república democrática y socialista. En el interior de Cuba, las tres principales organizaciones que apoyaban al régimen (Movimiento 26 de julio, PSP y el Directorio 13 de marzo), se fusionaron en julio de 1962 en las organizaciones revolucionarias integradas, que más tarde se transformaron en el Partido Unido de la revolución socialista y posteriormente, en 1965, en el Partido Comunista de Cuba (PCC), que se declaró marxista-leninista. Durante estos años, Cuba se convirtió en el “faro de la revolución latinoamericana”⁵.

La revolución cubana constituyó el punto más alto del desarrollo revolucionario alcanzado hasta ahora en el hemisferio occidental; fue el comienzo de la revolución socialista en América. Influyó sobremanera en los deseos de la instauración del socialismo, del nacimiento de partidos políticos, de movimientos populares de izquierda y fue el germen de algunos movimientos guerrilleros que irrumpieron en el continente. Por otro lado, el gobierno instaurado después de la Revolución cubana fue el mejor aliado de Rusia en América Latina, convirtiéndose en una de sus bases estratégicas.

2.2. *La Reforma Agraria*

En América Latina, desde los primeros años de la conquista y hasta muy entrado el siglo XX, la posesión o el dominio sobre la tierra estuvieron asociados a la riqueza y al poder. A las extensas posesiones coloniales otorgadas a conquistadores, órdenes religiosas y funcionarios de la Corona se sumaron las tierras dadas como recompensa a oficiales y soldados de ejércitos vencedores de las guerras de independencia. Más tarde, las vicisitudes de la accidentada vida política de los distintos países dieron origen a nuevos grupos de poder y a nuevos terratenientes.

En la primera mitad del siglo XX, en la mayoría de los países latinoamericanos predominó en las zonas rurales el sistema latifundista con sus medianeros, aparceros o arrendatarios; al margen de los latifundios se encontraban los minifundios familiares. La mitad de la tierra agrícola latinoamericana se encontraba en propiedades de unas seis mil hectáreas, mientras el resto de la tierra estaba dividida en parcelas que apenas produ-

⁵ I. ÁLVAREZ, “Y yo pasé sereno entre los viles...”, 86.

cían lo suficiente para subsistir. En aquellos años fue cuando se planteó la necesidad de una profunda transformación de la situación en toda Latinoamérica, a fin de que las masas campesinas mejoraran sus condiciones de vida. Ante este complejo problema se fueron perfilando algunas actitudes.

En todas las naciones latinoamericanas el tema de la “reforma agraria” fue una cuestión de suma actualidad. Muchas voces autorizadas se alzaron a su favor. Los gobiernos se sintieron estimulados por numerosas personalidades e instituciones internacionales: la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y sus órganos dependientes (la secretaría general, el Consejo económico y social); la Organización de las Naciones Unidas para la agricultura y la alimentación (FAO) y la Comisión Económica para América Latina (CEPAL).

En el *IV Congreso Católico Internacional de la vida Rural* de 1957, realizado en Santiago de Chile, se afirmó que las reformas hechas hasta entonces en América Latina habían sido demagógicas y violentas y no se habían ajustado a una conveniente evolución. Sin duda, la referencia se dirigía a las experiencias de México, Guatemala y Bolivia, las únicas que se habían dado, hasta ese entonces, en lo que iba del siglo XX. En todas las naciones de Centroamérica y la subregión Andina fue de palpitante actualidad la reforma agraria.

2.3. *Las teorías desarrollistas*

La segunda mitad del siglo XX fue un tiempo extraordinariamente complejo desde el punto de vista político y económico para América Latina, en donde abundaron conflictos y frustraciones, pero también momentos de expectativas y esperanzas. Dentro del contexto económico, no se puede olvidar todos los intentos de explicación y todas las estrategias en orden a la superación de la crisis, que, brindados por la CEPAL y los investigadores sociales y económicos, se hicieron presentes. Sus resultados, a veces, fueron alentadores; otras veces, pesimistas y desconcertantes; con todo, las distintas teorías elaboradas influyeron notablemente en la vida de los países del continente, que buscaron llevarlas a práctica.

A finales de los 50, algunos gobiernos de los países latinoamericanos trataron de poner en práctica las teorías desarrollistas de la CEPAL, popularizando la necesidad de la industrialización como remedio al subdesarrollo.

Este organismo defendió a toda costa el desarrollo como proceso de crecimiento económico internacional, acentuando el dinamismo interno para ello.

Este pensamiento de la CEPAL fue calificado como desarrollista, porque buscaba el desarrollo económico como simple crecimiento de la producción, sin preocuparse tanto de las reformas estructurales. Fue un modelo ideologizado que encubrió las causas del subdesarrollo. Para la CEPAL el Estado era el encargado de orientar, promover y planificar la política de desarrollo. Se pretendió asegurar la industrialización contando con el progreso técnico y el capital extranjero y vigorizar los mercados internacionales.

En los años 60, las desigualdades en el ámbito internacional se iban agudizando y la mayoría de los países de Tercer Mundo se encontraban en una situación de estancamiento y de explotación. Los desastrosos e inhumanos efectos del desarrollismo fueron constatables: la riqueza y el elevado nivel de vida del Primer Mundo eran, en parte, la consecuencia de la miseria del Tercer Mundo. Para esta miseria parecía que la única salida era que los pueblos asumieran su propio destino. Así, en los años sesenta irrumpió la violencia en América Latina con las guerrillas, los grupos revolucionarios y la contestación social.

La II Conferencia del Episcopado latinoamericano de *Medellín* recibió cierta influencia de los análisis sociológicos de los autores de las teorías desarrollistas. Pero donde más se evidenció dicha influencia fue en los teólogos de la liberación, que surgieron después de *Medellín*.

2.4. Las dictaduras militares en América Latina

A lo largo de todo el siglo XX, con el objetivo de conservar los aspectos centrales de un orden social que garantizara, reprodujera y ampliara sus beneficios económicos, las clases dominantes de varios países de América Latina impulsaron golpes de Estado, llevados a cabo por las Fuerzas Armadas de sus respectivos países, y el establecimiento de diferentes tipos de dictaduras.

Es con el comienzo de la guerra fría (1947) que las dictaduras militares se extienden en varios países latinoamericanos apoyadas y promovidas por EE.UU., quien adoptó la “Doctrina de la Seguridad Nacional” (DSN) como base de su política exterior. La “DSN” fue una doctrina militar, una doc-

trina sobre la guerra cuyo objetivo era organizar a los ejércitos y fuerzas represivas latinoamericanas ante el desarrollo de la lucha social y revolucionaria en el continente.

La tesis principal de la “DSN” era que los ejércitos y las fuerzas represivas tenían como principal frente de acción y batalla al denominado “enemigo interno”⁶, es decir, toda aquella persona u organización social que cuestionaba la validez del sistema imperante y que, por tanto, afectaba la seguridad de las instituciones establecidas; quien se oponía a la doctrina oficial, a los principios políticos, morales y éticos sobre los que se basaba el poder constituido. De este modo, en muchos países se persiguió, encarceló, torturó, asesinó y desaparecieron miles de hombres y mujeres considerados “enemigo interno”.

El despliegue del militarismo en América Latina, sostenido por la “DSN”, se dio entre 1962-1972. Durante toda esta década, las fuerzas armadas se aliaron y, en parte, se identificaron con el desarrollo imperante de la época. En varios países como en Brasil, Argentina, Perú y Paraguay, las dictaduras tuvieron distintas formas y expresiones, unas más duras y extensas que otras.

Frente a un proyecto excluyente como la dictadura militar, hay que resaltar que la Iglesia sí tomó en cuenta la realidad nacional, contraponiendo un proyecto incluyente mediante experiencias organizativas populares, a través de las Parroquias, Grupos de jóvenes cristianos, Comunidades Eclesiales de Base, creando nuevos espacios para la convivencia social de los pobladores, quienes posteriormente articularon y recompusieron sus formas prácticas organizativas dando una respuesta de resistencia y de acción en la lucha por las libertades. No obstante, la postura de la Iglesia frente a las dictaduras militares varió según las circunstancias. Por consiguiente, la reflexión magisterial y teológica de la Iglesia latinoamericana se vio fuertemente afectada por la situación socio-política y económica del continente.

⁶ Los adversarios señalados por la DSN fueron las fuerzas intelectuales, entre ellas las universidades, las organizaciones populares y la Iglesia Católica.

3. La celebración de la II Conferencia Episcopal de Medellín

Con el Concilio Vaticano II se supera en la Iglesia latinoamericana el modelo de cristiandad, heredado de la evangelización de España y Portugal⁷ e inicia una nueva etapa eclesial de renovación y transformación. Esta nueva etapa empezó a diseñarse en la reunión del CELAM en Río de Janeiro, pero es en *Medellín* donde la Iglesia es liberada de la vieja hipoteca colonial, recibe de nuevo la faz profética de los grandes evangelizadores y es orientada por el camino de la inculturación y la liberación⁸.

La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en *Medellín* es uno de los acontecimientos más relevantes de la Iglesia latinoamericana en toda su historia. Cambió el rumbo de dicha Iglesia, que, durante muchos años, se había dedicado a preocuparse por sí misma y por consolidar un poder absoluto. Hizo una decidida opción por los pobres, a los que constituyó como el punto de partida del nuevo paradigma eclesial, extendido por todo el continente, y se convirtió en la guía del conjunto de la Iglesia. Dada su importancia, y teniendo en cuenta sus conclusiones, es importante hacer un análisis detenido para entender todo el proceso que se celebró. En este análisis nos ajustaremos a los siguientes puntos: 1) la preparación; 2) el Documento de Trabajo; 3) celebración y participantes de la Conferencia; 4) el método.

3.1. La preparación

Los antecedentes inmediatos de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano pueden situarse hacia el otoño de 1965, cuando el Con-

⁷ La cristiandad ha sido un hecho histórico-religioso que ha durado cerca de mil años: desde la conversión de Constantino hasta el nacimiento de la Edad Moderna. El modelo de cristiandad tuvo en AL sus características especiales, sobre todo en la pastoral. Cf. G. GUTIÉRREZ, *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*, CEP, Lima 1983. En este libro, Gustavo Gutiérrez plantea la presencia de la Iglesia en AL de acuerdo a cuatro estilos de hacer pastoral: 1) La Cristiandad; 2) Pastoral de la Nueva Cristiandad; 3) Pastoral de la maduración de la fe; 4) Pastoral profética. Como conclusión, llega Gutiérrez a señalar que la pastoral de Cristiandad tiene, sin embargo, una presencia mayoritaria en la Iglesia del Continente. Se cita estas cuatro formas pastorales, como guiones para hacer una lectura de la realidad pastoral de AL.

⁸ J.J. TAMAYO, *La teología de la liberación en el nuevo escenario político y religioso*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2011, 48.

cilio Vaticano II estaba a días de clausurarse. En ese momento Pablo VI reunió a los obispos de la directiva y equipos del CELAM que participaban en el Concilio con motivo del décimo aniversario de la creación de dicho organismo episcopal. En esa reunión el Papa exhortó a los ahí presentes a sensibilizarse y a asumir una visión crítica frente a los problemas que agitaban a América Latina como un requerimiento indispensable para la acción pastoral de la Iglesia en esas regiones. Sería, pues, en ese ambiente que el entonces presidente del CELAM, Don Manuel Larraín (Obispo de Talca, Chile) concebiría la idea de una reunión episcopal latinoamericana para ver la realidad del continente a la luz del Vaticano II y que éste no pasara al lado de la Iglesia latinoamericana.

A diferencia de lo sucedido en la I Conferencia de Río de Janeiro, donde la Santa Sede preparó y realizó en todas sus partes la Conferencia, en *Medellín* sería el CELAM quien definiría los temas, la mecánica de trabajo y la elección de los conferencistas con la aprobación de la Santa Sede.

3.2. *El Documento de trabajo*

En *Medellín* del 2-8 de junio de 1968, se convocó una reunión preparatoria en la que participaron 50 expertos. El fruto de este encuentro fue la redacción del “Documento de Trabajo”. En dicho documento fueron recogidas las propuestas y sugerencias de las diversas Conferencias Episcopales.

El Documento de Trabajo de *Medellín* destaca tres grandes áreas, sobre las que recae la solicitud pastoral, en relación con el proceso de transformación del continente y que luego iban a ser abordadas formalmente en la Conferencia. En primer lugar, el área de la promoción del hombre y de los pueblos hacia los valores de la justicia, la paz, la educación y la familia. En segundo lugar, la necesidad de una adaptada evangelización y maduración en la fe de los pueblos y sus élites a través de la catequesis y la liturgia. Y, por último, los problemas relativos a los miembros de la Iglesia, que necesitaban intensificar su unidad y acción pastoral a través de estructuras visibles, también adaptadas a las nuevas condiciones del continente⁹.

⁹ Cf. J.I. SARANYANA, *Teología en América Latina: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Iberoamericana, Madrid 2002, 115.

Durante los meses previos a la realización de la Conferencia y paralelamente a las reuniones oficiales de preparación convocadas por el CELAM, en varios lugares del continente los sectores cristianos de base se reunieron para estudiar, hacer aportaciones y reflexionar los documentos existentes, de este modo demostraron su interés y su responsabilidad en la celebración de esta II Conferencia Episcopal.

3.3. Celebración y participantes de la Conferencia

La Conferencia de *Medellín* fue inaugurada por Pablo VI en Bogotá el 24 de agosto de 1968, con ocasión del XXXIX Congreso Eucarístico Internacional. En el discurso de apertura, después del saludo inicial, el Papa dio precisas orientaciones espirituales, pastorales y sociales¹⁰. El Sumo Pontífice señaló tres categorías de personas que merecían una particular atención: los sacerdotes, los jóvenes y estudiantes, y los trabajadores. El Romano Pontífice invitó a profundizar en la Doctrina Social de la Iglesia animando a encontrar los caminos necesarios para su realización práctica: “Las testificaciones, por parte de la Iglesia, de las verdades en el terreno social no faltan: procuremos que a las palabras sigan los hechos”¹¹. Pablo VI insistió en promover la justicia y la paz, pero alertó ante la violencia y el odio del marxismo ateo y de la rebelión sistemática.

El 26 de agosto la Conferencia se trasladó a *Medellín*. Las sesiones, por grupos de trabajo, y las plenarias se sucedieron a lo largo de dos semanas, hasta el 6 de septiembre. El número total de asistentes fue de 249 distribuidos así: 8 cardenales; 45 arzobispos, 92 obispos, 70 sacerdotes y religiosos, 6 religiosas, 19 laicos y 9 observadores no católicos. En un clima sereno de reflexión y comunión episcopal, los obispos estudiaron los temas propuestos. Cada grupo de trabajo abordó uno de los temas y preparó la parte correspondiente del documento que luego fue aprobado en las sesiones plenarias.

¹⁰ Cf. Pablo VI., *Discurso de Apertura de la II Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín*: AAS 60 (1968), 627-631; CELAM, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio, Medellín, Conclusiones*, CELAM, Bogotá 1968.

¹¹ Cf. CELAM, *La Iglesia en la actual transformación...*, 15.

Las ponencias leídas en la Conferencia fueron las siguientes:

- 1) “Los signos de los tiempos hoy en América Latina”, Mons. Marcos McGrath.
- 2) “Interpretación cristiana de los signos de los tiempos hoy en América Latina”, Mons. Eduardo Pironio.
- 3) “La Iglesia en América Latina y la promoción humana”, Mons. Eugenio de Araujo Sales.
- 4) “La Evangelización en América Latina”, Mons. Samuel Ruiz.
- 5) “Pastoral de masas y pastoral de élites”, Mons. Luis Eduardo Henríquez.
- 6) “Unidad visible de la Iglesia y Coordinación Pastoral”, Mons. Pablo Muñoz Vega.
- 7) “Coordinación Pastoral”, Mons. Leonidas Proaño.

El fruto de las sesiones y el arduo trabajo de las Comisiones y Subcomisiones quedó plasmado en el Documento conclusivo. En él residen las líneas de pensamiento que estuvieron presentes en la gran Asamblea Episcopal. El Documento final fue aprobado por Pablo VI el 24 de octubre de 1968.

3.4. *El método*

La II Conferencia Episcopal de Medellín utilizó el Método “ver-juzgar-actuar” que se remonta al método de “revisión de vida”, surgido en el seno de las propuestas pastorales de la Juventud Obrera Católica (JOC)¹², que animaba el P. Joseph Cardijn en la década de los treinta del siglo XX. Posteriormente la revisión de vida fue asumida por la Acción Católica, organización laical que se sumó a los movimientos de renovación en la Iglesia. Se

¹² El período que siguió a la primera guerra mundial, con el crecimiento de la industria, las migraciones interiores y el desarrollo de las grandes urbes, marcó la emergencia de grandes masas de trabajadores en las fábricas. La JOC, con “la revisión de vida”, se propuso que los jóvenes trabajadores descubrieran el sentido cristiano de la vida y la capacidad de transformar la historia desde la propia vocación. Cf. C. FLORISTÁN, *Teología práctica, Teoría y praxis de la acción pastoral*, Sígueme, Salamanca, 2002, 379-380.

trataba de una metodología para la acción transformadora de los cristianos en sus ambientes y para superar el divorcio fe-vida. Una propuesta de espiritualidad como corazón de la pastoral.

El método “ver-juzgar-actuar” tiene una clara conexión con la aplicación del método de “los signos de los tiempos” que desplegó el Vaticano II en la *Gaudium et Spes* (GS)¹³. Este último se desarrolla en el interior de una misma dinámica compuesta por tres momentos distintos. El primer momento es el paso por la realidad y el de su conocimiento íntegro. Podríamos decir que se trata del estadio inductivo del método. A continuación, el resultado del primer momento se ha de confrontar con el Evangelio. Es el juicio crítico realizado por parte del sujeto evangelizador. Es el momento interpretativo o hermenéutico. Finalmente, en un tercer instante, el método se torna práctico puesto que se ve abocado a entregar el producto resultante de la interpretación realizada, bien en forma de respuesta a problemas concretos planteados por la realidad, bien a modo de estrategias de actuación evangelizadora.

En las Conclusiones de *Medellín* hay una especie de “canonización” de esta aproximación metodológica. Bajo uno u otro nombre, los diversos documentos se rigen fundamentalmente por la metodología del ver-juzgar-actuar aunque, en algunos casos, se concrete en más de tres pasos y, en otros, no se mantenga el “rigor” en el desarrollo de cada una de sus etapas.

En suma, el método “ver-juzgar-actuar” es en esencia un método legítimo de elaboración de doctrina social cristiana reivindicando su carácter de aplicación de la Palabra de Dios a la vida de los hombres y de la sociedad, así como a las realidades que con ellas enlazan, ofreciendo “principios de reflexión”, “criterios de juicio” y “directrices de acción”. Es la metodología que de alguna manera ha venido a tener carta de naturaleza en el planteamiento de los temas sociales por parte del magisterio eclesiástico.

¹³ Citaré la *Gaudium et Spes* con la sigla GS. En la GS encontramos la relación de la labor de la Iglesia en el mundo actual con el tema de “los signos de los tiempos”: “El Pueblo de Dios, movido por la fe, por lo cual cree que es guiado por el Espíritu Santo, que llena el orbe de la tierra, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos que comparte con sus contemporáneos, cuáles son los signos verdaderos de la presencia o del designio de Dios” (GS 11).

4. Medellín y la Teología de la Liberación

El hecho mayor del cristianismo latinoamericano de la segunda mitad del siglo XX es la inserción de los cristianos en los procesos de liberación. Éste fue un factor determinante en el nacimiento y posterior desarrollo de la “Teología de la Liberación” (TL)¹⁴. La novedad radica en que fueron todos los sectores de la vida eclesial quienes se comprometieron directa y activamente en el trabajo por la justicia en todo el continente: obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas, seglares, agentes de pastoral, comunidades eclesiales de base, grupos de oración, círculos bíblicos, movimientos de solidaridad, teólogos y teólogas, etc. Y lo hicieron no poniendo entre paréntesis su mundo religioso, sino implicando su fe, su esperanza y su praxis evangélica en la acción política y social, haciendo uso del método teológico de “los signos de los tiempos” de la GS, y de las ciencias sociales que interpretaron el subdesarrollo latinoamericano no como un estadio atrasado del desarrollo capitalista, sino como capitalismo periférico y dependiente¹⁵.

Medellín, sin dejar de emplear el lenguaje teológico-pastoral del “desarrollo”, comenzó a alentar la conciencia eclesial liberadora que ya estaba en gestación en América Latina. Fue dicha Conferencia la que comenzó a adoptar la perspectiva y el lenguaje de la “liberación” como respuesta a la principal urgencia del continente: la transformación de las estructuras generadoras de pobreza¹⁶. Precisamente, en el tiempo inmediatamente anterior a *Medellín*, y en el inmediato *post-Medellín* y bajo su influjo, surge la TL: una Teología autóctona de América latina.

Algunos de los documentos de *Medellín* recibieron cierta inspiración de la TL; en particular, el primero sobre la “Justicia” y el segundo sobre la “Paz”, donde la Conferencia hizo un llamado a los cristianos latinoameri-

¹⁴ Citaré la “Teología de la Liberación” con la sigla TL.

¹⁵ “A lo largo de la década de los sesenta se sucedieron numerosos encuentros entre teólogos y pastoralistas latinoamericanos en busca de una teología autóctona que respondiera a los principales desafíos del continente. El referente de los mismos ya no era un determinado cristiano en abstracto, sino América Latina. Asiduos de dichos encuentros fueron, entre otros, José Comblin, Segundo Galilea, Gustavo Gutiérrez, y Juan Luis Segundo” (J.J. TAMAYO, “Cambio de paradigma teológico en América Latina”, en J.J. TAMAYO – J. BOSCH (eds.), *Panorama de la Teología Latinoamericana*, Verbo Divino, Estella, 2001, 12).

¹⁶ M. CHENU, “La ‘Iglesia de los pobres’ en el Vaticano II”, *Concilium* 124 (1977), 73-79.

canos a estar presentes en el mundo de los pobres y a hacer creíble la fe, optando por los pobres a través de su compromiso en los movimientos de liberación. *Medellín* ayudó a descubrir la importancia del lugar social de la teología y aunque no empleó la expresión técnica TL, al utilizar ampliamente la categoría “liberación” influyó en el proceso que condujo a la elaboración de un nuevo proyecto teológico en el ámbito continental.

Los fundadores de la TL comenzaron a escribir sus tesis y reflexiones antes de *Medellín*: Juan Luis Segundo (Uruguay, 1964), Gustavo Gutiérrez (Perú, 1966)¹⁷, Hugo Assmann (Brasil, 1966). No obstante, el nombre como tal empezó a aparecer en el contexto de *Medellín*.

La matriz histórica y explícita de la TL se halla en la vida del pueblo pobre y, de modo especial, en la vida de las comunidades cristianas que surgían en el seno de la Iglesia latinoamericana. El punto de partida de la TL es “la irrupción del pobre” como lugar hermenéutico y como sujeto de la teología. En el origen de la TL está el encuentro con el pobre y la pobreza, con “el pueblo crucificado”. Los desafíos mayores de esta teología procedían de las exigencias evangélicas presentes en el devenir de un pueblo oprimido y cristiano.

En los orígenes de la TL hay que situar también a otros teólogos, como Segundo Galilea y Porfirio Miranda, quienes hicieron importantes aportaciones en campos específicos de esta reflexión cristiana latinoamericana.

Para Segundo Galilea, por ejemplo, la novedad de la TL está en que el método es pastoral y parte de las realidades en que viven los cristianos; comenta que las raíces de la TL están en el siglo XVI, en los orígenes del cristianismo en el continente. La praxis de los primeros evangelizadores fue liberadora, a partir de una elaboración teológica; sus representantes más conocidos fueron los dominicos Francisco de Victoria y Bartolomé de las Casas; el primero más académico y el segundo más profético y pastoral. Sus preocupaciones básicas fueron coincidentes, la defensa de los derechos humanos de los indios desde una interpretación cristiana y la lucha por la justicia frente al poder; la TL se ubica en esta línea¹⁸.

¹⁷ Fue Gustavo Gutiérrez el primero que planteó la comprensión global de la TL, nacida con ese nombre en Chimbote (Perú), en julio de 1968. Por tal motivo, es considerado el padre de la TL.

¹⁸ Segundo Galilea enfatizó en la importancia de la teología y de la vida espiritual, recuperando y reformulando la experiencia de los grandes místicos desde una

La pretensión de la TL es hacer creíble a Dios. Por ello, le presenta como liberador ante los hombres y mujeres que sufren el peso de la pobreza y viven en condiciones infrahumanas. Esta teología subraya la figura de Jesús de Nazaret: él es la encarnación histórica visible del amor de Dios; centra su ministerio en la praxis liberadora. Y haciendo creíble a Dios, la TL busca hacer creíble a la Iglesia como sacramento histórico de la salvación-liberación y como Iglesia de los pobres.

La TL generó en el contexto de *Medellín* un intenso debate en el interior de la propia teología y provocó un fuerte impacto en amplios sectores cristianos: comunidades de base, movimientos cristianos de solidaridad, congresos de teología, etc. Pero el impacto trascendió los círculos religiosos y llegó a sectores intelectuales, políticos, económicos y sociales. Gracias al influjo de la TL, en muchos ambientes de América Latina surgió un interés por la significación y la importancia del cristianismo en los procesos de transformación del continente.

5. La misión liberadora y el talante profético después de Medellín

El Concilio Vaticano II había señalado que la Iglesia debía estar abierta al diálogo con el mundo moderno. *Medellín* se inspira en este apunte para concretar su vocación histórica. El resultado es la propuesta de la clave de la liberación en conexión directa con el tema de la opción de los pobres. Precisamente el problema de la liberación, como objeto de la misión de la Iglesia, ha tenido un tratamiento doctrinal y una realización práctica especial en Latinoamérica.

El Documento de Medellín, desde el punto de vista teológico, incluye en el centro de la liberación a Cristo, que libera de todas las esclavitudes que

perspectiva de liberación. Realizó para ello una relectura de los místicos españoles del siglo XVI y de la experiencia bíblica del desierto para llegar a una síntesis entre contemplación y acción, liberación interior y liberaciones sociales. Tradujo para el mundo contemporáneo las categorías evangélicas de “pobres” y “pecadores”, para poner de manifiesto la fuerza liberadora del evangelio. Cf. S. GALILEA, “Salvación de los pecadores y liberación de los pobres según el Evangelio”, *Christus* 40 (1975) 27-31; “Teología de la liberación y nuevas exigencias cristianas”, *Medellín* 1(1975) 35-45.

tienen sujetos en el pecado a los hombres, señala que la “verdadera liberación” pide una profunda conversión y rectificación; la “liberación integral” es acción de la obra divina, ya que el amor es una gran fuerza liberadora de las injusticias y opresiones. La “liberación” es concebida como parte integrante de la “teología de la redención”. Cristo es la meta que Dios establece al desarrollo del hombre, para que todos alcancen la estatura del hombre perfecto¹⁹.

Medellín asumió el concepto de “desarrollo integral”, central en la encíclica “*Populorum Progressio*”, que estuvo expresamente vinculado con el concepto de liberación bíblico. La “liberación”, como el “desarrollo integral”, mira a todo hombre y a todos los hombres. La liberación es el verdadero desarrollo, es el paso (para cada uno y para todos) de condiciones menos humanas a condiciones más humanas.

El concepto de liberación, en el Documento de *Medellín*, tiene los siguientes matices: la “liberación” se ubica en la dinámica de la injusticia y el pecado; es su contrario como situación de conversión, de reconciliación y como meta. Muchas de las situaciones de subdesarrollo y miseria son consecuencias de las injusticias. “Las injusticias que claman al cielo” son “realidades que expresan una situación de pecado; esto no significa desconocer que, a veces, la miseria [...] puede tener causas naturales difíciles de superar”. “Allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales hay un rechazo del don de la Paz del Señor; más aún un rechazo del Señor mismo”²⁰.

La misión de la Iglesia en relación con la liberación, según el Documento de *Medellín*, se especifica de la siguiente forma:

–Asunción del compromiso ligado a la comprensión del hombre imagen de Dios²¹.

¹⁹ “Cristo Pascual, imagen de Dios invisible, es la meta que el designio de Dios establece al desarrollo del hombre, para que alcancemos todos la estatura del hombre perfecto” (CELAM, *Medellín, Conclusiones*, Secretariado General del CELAM, Bogotá 1984, 49, n.9).

²⁰ CELAM, *Medellín, Conclusiones...*, 33, n.14.

²¹ “No tenemos soluciones técnicas, ni remedios infalibles [...]. Contamos con elementos y criterios profundamente humanos y esencialmente cristianos; un sentido innato de la dignidad de todos, una inclinación a la fraternidad [...], un sabio sentido de la vida y de la muerte, una certeza en un Padre común y en el destino trascendente de todos” CELAM, *Medellín, Conclusiones...*, 19.

- Educación y formación de la conciencia del hombre²².
- Comprensión de la liberación como la conversión personal y social²³.

En efecto, en *Medellín* la Iglesia fue la “voz de los sin voz” que supo expresar el anhelo de una vida más humana y digna de inmensa cantidad de gente. La conversión a los pobres, implicada en este gesto profético, fue un fruto de la comunidad eclesial. Valores profundamente humanos y cristianos, presentes en los más humildes, enriquecieron y rejuvenecieron la vida de la Iglesia latinoamericana. Este mismo gesto profético desconcertó a los grupos dominantes que buscaban en la Iglesia una palabra justificadora del orden existente. Algunos cristianos de las clases acomodadas, profundamente cuestionados en su fe, iniciaron cambios significativos. Otros, en cambio, se endurecieron en posiciones intransigentes, denunciando sistemáticamente como marxismo todo intento de transformación social.

Esta actitud profética de la Iglesia latinoamericana se relaciona muy estrechamente con el profetismo de Juan XXIII en la convocatoria y apertura del Vaticano II; éste, sin duda, influyó en muchos obispos conciliares que estuvieron presentes en *Medellín*. El Documento de Medellín supo recoger las mejores iniciativas de las bases, elaborarlas, complementarlas y abrirlas al continente latinoamericano y al mundo. La sensibilidad profética de la Iglesia de América Latina se concentra en el deseo de asumir un compromiso histórico desde los más pobres con el Evangelio. Es el gran deseo del Papa Francisco que desde el inicio de su pontificado expresó: “Quiero una Iglesia pobre para los pobres”²⁴.

Así, la II Conferencia Episcopal ha sido sin duda un grito profético de la Iglesia latinoamericana. En el Documento conclusivo de Medellín se

²² “... crear un orden social justo, sin el cual la paz es ilusoria, es una tarea eminentemente cristiana. A nosotros pastores de la Iglesia, nos corresponde educar las conciencias, inspirar y ayudar a orientar todas las iniciativas que contribuyen a la formación del hombre”. CELAM, *Medellín, Conclusiones...*, 39, nn. 20 y 24.

²³ “... para nuestra verdadera liberación, todos los hombres necesitamos una profunda conversión [...]. La originalidad del mensaje cristiano no consiste directamente en la afirmación de la necesidad de un cambio de estructuras, sino en la insistencia de la conversión del hombre. No tendremos un continente nuevo, sin nuevas y renovadas estructuras: sobre todo, no habrá un continente nuevo sin hombres nuevos...”. CELAM, *Medellín, Conclusiones...*, 26, n.3.

²⁴ FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2013, n. 198.

recogen en forma vigorosa y clara las preocupaciones, los dolores, las inquietudes y las aspiraciones del pueblo de Dios. En *Medellín* la Iglesia hizo la promesa de cambiar de postura, de acercarse más a los hombres en su situación de oprimidos para peregrinar juntos hacia la patria prometida.

Es preciso recordar que el Concilio fue el principio inspirador e iluminador de *Medellín*, con miras sobre todo a su aplicación en el continente; el enunciado del tema, acogido después como título de los documentos resultantes, lo expresa claramente: “La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II”. Es en este sentido que la fuerza y la novedad del Documento de Medellín fue iluminada ampliamente por los documentos del Concilio, especialmente a través de las Constituciones *Gaudium et spes* y *Lumen gentium*.

El Episcopado latinoamericano en *Medellín* asume la propuesta conciliar de Iglesia comunión: “Según la voluntad de Dios los hombres deben santificarse y salvarse no individualmente, sino constituidos en comunidad”²⁵. Además, insiste en la experiencia de comunidad que se exterioriza mediante un núcleo, aunque sea pequeño, siempre y cuando se desarrolle al interior de una Iglesia particular en comunión con sus pastores²⁶.

También *Medellín* reiteró la integración armónica de las estructuras pastorales para alcanzar una pastoral de conjunto. Los obispos debían ser ejemplo de comunión jerárquica con la cabeza y los miembros del Colegio Episcopal manteniéndose siempre unidos entre sí y solícitos con todas las Iglesias. Se puede afirmar que en *Medellín* nace el sentido de una Iglesia particular abierta por la comunión a la catolicidad.

En el Vaticano II, la Iglesia asume el compromiso de la salvación del hombre en su totalidad y la renovación de la sociedad humana, reafirmando que no puede renunciar a su necesaria encarnación en este mundo real. Estas verdades fueron asimiladas creativamente por *Medellín*. Esto supuso el fin de una situación insostenible por la distancia entre la Iglesia y la

²⁵ A este propósito La Constitución conciliar *Lumen Gentium* n. 9 enseña: “quiso santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados, sin conexión entre sí, sino hacer de ellos un pueblo para que le conociera de verdad y le sirviera con una vida santa”. CELAM, *Medellín, Conclusiones...*, 61, n.9).

²⁶ Cf. CELAM, *Medellín, Conclusiones...*, 110, n.10.

realidad latinoamericana; ello explica la preocupación de la II Conferencia Episcopal por el ser humano pobre, con “hambre y sed de justicia”²⁷.

En definitiva, la fuerza de la eclesiología de *Medellín* radica en la valentía de haber hecho una recepción creativa del Concilio Vaticano II en América Latina, tarea asumida también por las Conferencias posteriores. Pero *Medellín* no trató simplemente de implementar el Concilio, sino de recibirlo de manera contextualizada, buscando ubicar a la Iglesia en la transformación del continente. Pronto las Conferencias Episcopales fueron entregándose a la tarea de trabajar a la luz del Documento de Medellín, trazaron juicios y orientaciones, en alguna medida, ya integradas en el recorrido histórico del Pueblo de Dios, aunque no siempre con la fidelidad que hubiera sido de desear.

6. Conclusiones

- La II Conferencia Episcopal nació, se preparó y se realizó como fruto del Concilio Vaticano II. *Medellín* no pudo tener lugar sin el Vaticano II.
- La Iglesia latinoamericana congregada en *Medellín*, bajo el lema “La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”, optó por la clave de lectura de la teología de los “signos de los tiempos”, convirtiéndose en una “Iglesia servidora de los pobres”.
- La Iglesia de América Latina en *Medellín* reafirma su gran sentido de comunión y catolicidad del Vaticano II; puso su acento en el concepto “Iglesia comunidad”, lo cual se concretó en la acogida y difusión de las Comunidades Eclesiales de Base, célula inicial de la estructura eclesial y foco de evangelización.
- Los pastores de la Iglesia latinoamericana en *Medellín* hicieron de la diaconía un servicio profético. La misión evangelizadora se concretó en la denuncia de la injusticia y la opresión, constituyendo una señal de contradicción para los opresores. El servicio profético condujo a muchos al martirio, expresión de fidelidad a dicha opción.

²⁷ CELAM, *Medellín, Conclusiones...*, 26, nn. 3 y 4.

–Para la Iglesia latinoamericana, *Medellín* fue una voz de entusiasmo y de esperanza. Constituyó un nuevo “Pentecostés para América Latina”²⁸.

Bibliografía

- ÁLVAREZ, I., “Y yo pasé sereno entre los viles: Estado, Revolución e Iglesia en Cuba, 1959-1961”, *América Latina Hoy: Revista de Ciencias Sociales*, 8 (1989) 81-89.
- CHENU, M., “La ‘Iglesia de los pobres’ en el Vaticano II”, *Concilium* 124 (1977) 73-79.
- COMBLIN, J., “La Iglesia en veinte años de lucha por los derechos humanos”, en: DUSSEL, E., (ed.), *Resistencia y esperanza, Historia del pueblo cristiano en América Latina y El Caribe*, DEI, San José de Costa Rica 1995.
- FLORISTÁN, C., *Teología práctica, Teoría y praxis de la acción pastoral*, Sígueme, Salamanca 2002.
- FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2013.
- GALILEA, S., «Salvación de los pecadores y liberación de los pobres según el Evangelio», *Christus* 40 (1975) 27-31.
- GUTIÉRREZ, G., *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*, CEP, Lima 1983.
- M.A., “Un testigo habla de la revolución Cubana”, *Razón y Fe* 764-765 (1961) 245-246, citado por ÁLVAREZ, I., “Y yo pasé sereno entre los viles: Estado, Revolución e Iglesia en Cuba, 1959-1961”, *América Latina Hoy: Revista de Ciencias Sociales*, 8 (1989) 81-89, nota 36.
- PIRONIO, E., “A dos años de Medellín ¿continuará siendo la Conferencia “el pentecostés” para la Iglesia Latinoamericana?”, *Ecclesia* 1508 (1970) 15-19.
- SARANYANA, J.I., *Teología en América Latina: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Iberoamericana, Madrid 2002.
- TAMAYO, J.J., *La teología de la liberación en el nuevo escenario político y religioso*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2011.

²⁸ Mons. Pironio comentó que “Medellín como un Pentecostés fue esencialmente un “acontecimiento salvífico”, un hecho religioso, una realidad evangélica” E. PIRONIO, “A dos años de Medellín ¿continuará siendo la Conferencia “el pentecostés” para la Iglesia Latinoamericana?”, *Ecclesia* 1508 (1970) 16.

_____, “Cambio de paradigma teológico en América Latina”, en TAMAYO, J.J-BOSCH, J. (eds.), *Panorama de la Teología Latinoamericana*, Verbo Divino, Estella, 2001, 11-52.

Artículo recibido el 2 de marzo 2018.

Artículo aceptado el 17 de mayo 2018.

LA LÍNEA POPULAR DE LA PATRIA GRANDE Y LA UNIDAD DE LA IGLESIA: RAFAEL TELLO EN LA PREPARACIÓN Y RECEPCIÓN DEL DOCUMENTO DE MEDELLÍN

THE POPULAR LINE OF THE LARGE HOMELAND AND THE UNIT
OF THE CHURCH: RAFAEL TELLO IN THE PREPARATION
AND RECEPTION OF THE MEDELLIN DOCUMENT

Fabrizio Forcat¹

Universidad Católica Argentina. Buenos Aires, Argentina

Resumen

Este artículo trata de uno de los ámbitos privilegiados en la recepción teológica del Concilio Vaticano II en Argentina. Se basa en una reciente edición de textos de las reuniones del equipo de peritos de la Comisión Episcopal de Pastoral de los años 1968 y 1969 en torno a la preparación y recepción de los Documentos de Medellín. Rescata la comprensión de América Latina como un conjunto de *naciones independientes integradas en una Patria Grande* siguiendo la perspectiva de Rafael Tello, cuyo pensamiento ha despertado especial interés en el Pontificado del Papa Francisco con quien coinciden en la valoración del catolicismo popular en orden a la unidad cultural de América Latina.

Palabras clave: Rafael Tello, Medellín, Patria grande, catolicismo popular.

Abstract

This article deals with one of the privileged areas in the theological reception of the Second Vatican Council in Argentina. It is based on a recent edition of texts of the expert team meetings of the Episcopal Pastoral Commission of the years 1968 and 1969 on the preparation and reception of the Medellin Documents. It rescues the understanding of Latin America as a set of independent nations integrated in a Great

¹ Doctor en Teología por la Universidad Católica Argentina. Profesor en el Seminario Arquidiocesano Santo Cura de Ars de Mercedes-Luján. Profesor invitado en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina. Correo: fabrizioforcat@uca.edu.ar

Homeland following the perspective of Rafael Tello, whose thinking has aroused special interest in the Pontificate of Pope Francis with whom they agree in the assessment of popular Catholicism in order to the unity of Latin American culture.

Keywords: Rafael Tello, Medellín, Great Homeland, popular Catholicism.

Introducción

La comprensión de América Latina como un conjunto de *naciones independientes integradas en una Patria Grande* acompaña gran parte de la búsqueda pastoral de Rafael Tello, y encuentra sus orígenes en torno a la Segunda Conferencia General del Episcopado en Medellín de cuya primera recepción estamos celebrando precisamente cincuenta años. En el marco breve de este artículo ofrecemos un acercamiento a la valoración *tellana* del *aporte que el catolicismo popular realiza a la unidad cultural de América Latina*. Si bien por razones de espacio nos concentramos mayormente en algunos textos provenientes de la preparación y recepción argentina de Medellín (1968-1969), indicamos en un punto final la posterior evolución del tema en algunas perspectivas verdaderamente proféticas para la nueva evangelización actual.

1. El catolicismo popular: las nacientes de su reflexión en la COEPAL

Como reconocen varios teólogos, en el posconcilio pueden ser claramente diferenciados dos procesos de recepción de *Gaudium et Spes* desde el punto de vista del método: el que se concreta en varios autores pertenecientes al ámbito lingüístico alemán y el realizado en América Latina desde la segunda mitad de la década del 60². Este último resultó determinante en la manera de abordar la evangelización del continente, particularmente en la preparación y recepción de las conferencias generales del episcopado y en

² Cf. C. SCHICKENDANTZ, “De una Iglesia occidental a una Iglesia mundial. Una interpretación de la reforma eclesial”, *Theologica Xaveriana* 68 (2018) 18.

el surgimiento de la llamada primera teología no europea, la teología de la liberación:

El método cualificó de manera decisiva la forma de pensar la fe y, al promover una mayor conciencia de la propia historia y del propio contexto cultural, colaboró a la configuración de una cierta novedad: la identidad eclesial posconciliar latinoamericana, que encontró en la opción por los pobres su señal más distintiva³.

Queremos centrarnos precisamente aquí en la reflexión teológica argentina de medio siglo atrás, donde tuvo también un particular desarrollo la metodología de los signos de los tiempos y el esquema hermenéutico ver-juzgar-actuar, estructurante en la constitución pastoral. Exactamente en esos primeros meses de 1968, Rafael Tello fue convocado junto a Lucio Gera, Justino O'Farrell –y otros destacados sacerdotes, religiosas y laicos– como perito teológico de la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL), constituida por la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) para llevar adelante la renovación conciliar en la pastoral de la Iglesia argentina⁴. Para comprender el contexto de este tiempo histórico y la originalidad de la perspectiva surgida en nuestra patria, resulta valioso el siguiente análisis de Gerardo Farrell también perito de la comisión:

En 1967 los agentes pastorales todavía no participaban de una visión común de la situación argentina; de la etapa histórica que vivían los argentinos, tomados no individualmente, sino como Pueblo, según recomendaba el Concilio. Pero el proceso estaba en marcha y se encuentra con un acontecimiento que favorecerá este reencuentro de los servidores eclesiásticos con el Pueblo de Dios: la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín en 1968.

³ Cf. C. SCHICKENDANTZ, “De una Iglesia occidental...”, 18.

⁴ Cf. CEA, “La Iglesia en el período post-conciliar”, *Criterio* 1501 (1966) 417-421. Es fuerte la interrelación que se dio en Latinoamérica entre reflexión teológica y ministerio episcopal llevado adelante por los teólogos peritos de las Conferencias episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979), tanto en la recepción del Concilio Vaticano II y de *Populorum Progressio* (1967) como de *Evangelii Nuntiandi* (1975). Cf. J. I. SARANYANA, *Teología en América Latina III: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Madrid, Iberoamericana 2002, 280.

La preparación de la participación argentina a esa Conferencia servirá enormemente para clarificar la posición eclesial frente al pueblo y su misión. *El documento preparatorio enviado a los Episcopados nacionales por el CELAM era una típica evaluación europea de América Latina y una visión progresista correspondiente de la misión eclesial. El rechazo de sus términos exigió una evaluación propia, al menos del país, para mostrar las diferencias. Este proceso lo deben haber vivido más de un Episcopado y el resultado fue Medellín*⁵.

Los textos que aquí ofrecemos representan un testimonio histórico de gran valor, ya que se trata de la primera reunión del equipo de peritos de la COEPAL⁶. Allí se da cuenta de esta recepción crítica del documento preparatorio a Medellín y constituye una muestra de la conciencia histórica compartida en los diálogos de Rafael Tello con otros integrantes del equipo. Su contexto se debe precisamente a la inmediata actuación que Lucio Gera y Alberto Sily deben representar como peritos argentinos en la Segunda Conferencia general del Episcopado Latinoamericano y transcurre el 26 mayo de 1968. El lenguaje hablado, luego grabado y mecanografiado, nos ofrece un vivo testimonio de la intensidad en la búsqueda teológica y pastoral del tiempo del que hacemos memoria con este artículo.

⁵ G. FARREL, *Iglesia y Pueblo en Argentina 1860-1974*, Buenos Aires, Patria Grande 1976, 136. Subrayado nuestro. Aunque aquí apenas lo mencionamos, la posterior recepción de Medellín a partir de 1969 contribuirá a completar la identidad de la recepción argentina de GS: “Si su preparación ayudó mucho, el compromiso de la aplicación de Medellín a la Argentina, tomado por el Episcopado argentino con gran responsabilidad, va a culminar el proceso de reencuentro con el pueblo argentino, al menos en el orden teórico. La Declaración de San Miguel tiene ese significado”, G. FARREL, *Iglesia y Pueblo en Argentina...*, 136.

⁶ El origen de las intervenciones aquí seleccionadas procede de un exhaustivo trabajo de Chela Bassa, la secretaria del equipo, que grababa y transcribía prolijamente aquellas reuniones, “servicio eficaz que facilitaba el progreso en la reflexión y afianzaba una complementaria cohesión del equipo”, G. RODRÍGUEZ MELGAREJO, “El don de una vida”, en: R. FERRARA - C. GALLI, *Presente y futuro de la teología en Argentina: Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Paulinas 1997, 40-53, 47, nota 19. Una parte de los textos de estas reuniones han sido recientemente editados en fascículos por la revista digital *Ediciones Volveré* (ISSN 2451-7186 <<http://bit.ly/1TUqFvI>>).

2. Catolicismo encarnado en el orden histórico latinoamericano

2.1. La analogía entre civilización o barbarie

Justino O'Farrell comienza la reunión con una crítica al documento preparatorio, con el foco puesto en la necesidad de comprender la diversificación histórica del cristianismo latinoamericano:

Yo creo que a la Iglesia le toca afrontar el cambio del curso de la historia, pensando en el dilema: civilización o barbarie... (*Es una analogía: el Evangelio será predicado a los gentiles, o sea a la barbarie*). O sea, no será un mundo de los selectos, sino que será un mundo de los gentiles. No se tratará de pensar que los gentiles deban ser incluidos en los moldes de los selectos y de los elegidos, sino que los selectos y los elegidos deberán caber, encontrar lugar dentro de las cosas más primitivas –si se quiere– de los gentiles. Yo creo que es un paso de la historia el que está muy señalado en *Gaudium et Spes*⁷.

La dupla polar «civilización o barbarie» –clave en la interpretación de la historia argentina– es utilizada como una *analogía* para ofrecer las coordenadas al gran desafío de un «*aggiornamento*» conciliar que reedite el espíritu evangelizador de los inicios de la fe. Un desafío que supone audacia y apertura para que la misión de la Iglesia en América Latina no quede presa de cierto mimetismo cultural con las formas cristianas europeas. En la misma línea crítica al documento preparatorio a la Segunda Conferencia, Alberto Sily resume el contenido y el espíritu de esta primera reunión del equipo de peritos y el sentido de la analogía utilizada:

La primera reunión, que fue a fines de mayo... tuvo, así como centro el estudio del Documento Base de Medellín, porque algunos ya estábamos trabajando, se nos había pedido (el episcopado) *un estudio crítico sobre el Documento Base, que a su vez ellos tenían que criticar o hacer un aporte para la reunión de Medellín. Y hay un tema central, que desa-*

⁷ R. TELLO Y OTROS, “Reunión de los Peritos de la COEPAL - 26 de mayo de 1968”, *Ediciones Volveré* Fascículo 1 (2015) 10. Destacado nuestro.

rrolló Justino, que fue una crítica al diagnóstico... el Documento Base tenía un diagnóstico de situación de América Latina que tenía un enfoque que se criticó, porque estaba un poco abstraído, o sea tenía la mentalidad un poco de la CEPAL. Después venía la reflexión teológica y luego las orientaciones pastorales. Fuimos analizando ese documento, y la temática se centró en la posición de Justino sobre algo que después se siguió retomando y creo que fue uno de los temas síntesis o reflexiones que han ido haciendo después: la distinción esa entre civilización y barbarie⁸.

Será precisamente esta analogía histórica la que ayude a la comprensión del catolicismo popular que los peritos llevarán a Medellín y se tornará un tópico central de la reflexión pastoral de Rafael Tello. Todo el pasaje es un vivo testimonio de la recepción argentina del Concilio si pensamos que las fórmulas *evangelización de la cultura* o *inculturación* no son aún centrales en la reflexión teológica ni en el Magisterio.

Y la Iglesia se ve enfrentada con eso: dejar que los gentiles creen los moldes religiosos, así como San Pablo se avino, corrió el riesgo, de que en el cristianismo se introdujera la filosofía griega, el estoicismo, ciertas apariencias de sincretismo. Por lo menos tuvieron que afrontar el problema del entrecruce de las distintas religiones, preservar el mensaje, despegarse del molde hebreo único para confrontarlo con los turcos y los griegos, los romanos y los norte africanos, los ibéricos y los búlgaros, y los egipcios. Y todo eso trajo una serie de confusiones y no por nada toda la emergencia de las herejías y la ebullición religiosa que hubo, que fue un signo de los tiempos muy, muy evidente. A diferencia de la tranquilidad que hubiese significado si se hacía lo que decía San Pedro: sigamos con las prácticas rituales. Hubiera sido más fácil restringir el problema a dimensiones muy, muy pequeñas como las que legaban los judíos. Así que ahora los europeos tendrán que avenirse a que las fórmulas muy, muy elaboradas y cultas, se entremezclen con lo que para ellos es nuestra barbarie⁹.

⁸ R. TELLO Y OTROS, "Reunión de los Peritos de la COEPAL - 26 de mayo...", 21.

⁹ R. TELLO, "Reunión de los Peritos de la COEPAL - 26 de mayo...", 10. Destacado nuestro.

Respecto del valor paradigmático de la analogía utilizada por O' Farrell, para la misma época y en el mismo sentido se expresaba Gottlieb Söhngen: “la situación primitiva del cristianismo, que se desarrolló entre «judeo-cristianos y pagano-cristianos» es una situación permanente de la Iglesia a los ojos de quienes saben pensar por *analogías*”¹⁰.

Con el fin de ofrecer un encuadre eclesiológico a este desafío histórico de la pastoral de la Iglesia renacido en el Vaticano II, Tello propone pensar la legítima diversificación cultural del cristianismo latinoamericano a partir de los textos conciliares: “*Lumen Gentium* 17 habla mucho de cómo la Iglesia se encarna en la cultura de cada pueblo... retomando esos textos... *construir esta doctrina*, pero empezando con textos conciliares y no con términos socio-históricos”¹¹.

2.2. El catolicismo y la unidad latinoamericana

Tello sostiene que la Iglesia contribuiría en la Conferencia de Medellín a la unidad de América Latina si reconoce primero la fe encarnada en el orden histórico latinoamericano y recorre a partir de ella los caminos de una evangelización auténticamente liberadora y popular:

La fórmula que yo uso es: hay un catolicismo popular, de fe implícita, que es el no alienado, el de los mersas, el de los no selectos, el de los bárbaros, catolicismo popular. Verdadero catolicismo, pero es propio de los bárbaros con un núcleo elemental sencillo, pero sumamente profundo: tienen un sentido de la trascendencia de la vida, destinación del hombre a lo absoluto, y una valoración del hombre como absoluto... Entonces, el catolicismo culto es un poco el núcleo dinámico para desencadenar el proceso, pero que no se crea que él es catolicismo auténtico, sino que simplemente debe desencadenar un proceso... por lo cual va a centrarse en sí mismo y ahondar su actividad apostólica. Aunque en el

¹⁰ G. SÖHNGEN, *La Ley y el Evangelio. Ensayo sobre su unidad analógica*, Barcelona, Herder 1966, 133.

¹¹ R. TELLO, “Reunión de los Peritos de la COEPAL - 26 de mayo...”, 15; ver LG 17: “(La Iglesia) con su obras consigue que todo lo bueno que hay ya depositado en la mente y en el corazón de los hombres, en los ritos y en las culturas de estos pueblos, no solamente no desaparezca, sino que cobre vigor y se eleve y se perfeccione para la gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre”.

*fondo, en el fondo, de algún modo tendrá que ceder el lugar a otra cosa, a esa otra realidad del catolicismo de los bárbaros*¹².

Siguiendo la doctrina del Concilio, la Iglesia institucional pertenece al orden del sacramento que es signo e instrumento de una realidad misteriosa que la excede, y con su acción sacramental está llamada a desencadenar un proceso histórico de unidad latinoamericana. La vocación a la unidad del género humano de la que la Iglesia es signo e instrumento (*Lumen Gentium* 42), Medellín ha de concretizarla históricamente *en la unidad del pueblo latinoamericano*:

El catolicismo popular, entendido como lo entendíamos acá –el catolicismo de los bárbaros– es el que está *destinado a encarnarse en el orden histórico latinoamericano. Es decir, la Iglesia como sacramento tendería a una acción de futuro muy amplia, en la historia de Latinoamérica; pero en la historia bárbara de Latinoamérica, autóctona, no alienada... la Iglesia tiene que trabajar también por la unidad, pero tiene que trabajar en un modo especial por la unidad latinoamericana –la unidad bárbara latinoamericana– y contribuiría a establecer este orden histórico en el cual se encarna... La cosa de Gera, entendida así, se acomoda perfectamente, me parece, a una reflexión teológica latinoamericana que [suscite] una pastoral latinoamericana*¹³.

El tema de la *alienación* que había sido mencionado ya en el documento base de Medellín, es largamente tratado en su versión teológica y pastoral en estos primeros encuentros del equipo de peritos de la COEPAL¹⁴. El hombre concreto de nuestras tierras en quien toma rostro el *catolicismo popular* es denominado *bárbaro* en continuidad con la analogía de Justino, y se lo distingue del *civilizado*, también llamado aquí *alienado* por

¹² R. TELLO Y OTROS, “Reunión de los Peritos de la COEPAL - 26 de mayo...”, 10. Subrayado nuestro.

¹³ R. TELLO Y OTROS, “Reunión de los Peritos de la COEPAL - 26 de mayo...”, 11s. Subrayado nuestro.

¹⁴ Más datos sobre esta cuestión central en la primera reunión de los peritos en la síntesis de Alberto Sily: R. TELLO Y OTROS, “Reunión de los Peritos de la COEPAL - 26 de mayo...”, 21s.

su mimetismo con formas culturales desarrollistas o europeizantes que resultan ajenas a la idiosincrasia de nuestros pueblos pobres y cristianos. Es para destacar la apuesta de los peritos por la superación de esta alienación cultural si la Segunda Conferencia logra hacer efectiva *una opción por la unidad de la fe encarnada en el orden histórico latinoamericano*. El desafío mayor será conformar las instituciones temporales de la Iglesia al espíritu del Vaticano II de tal modo que ella asuma la diversidad entre *bárbaros y civilizados* con una clara opción preferencial por los primeros:

El catolicismo popular y el catolicismo institucional, tal vez... Miren acá, esto, hoy día está muy condicionado en la Iglesia institucional, en la Iglesia de las mediaciones, está muy condicionado a un problema, que es *el problema de la división interna. La división interna... La Iglesia debe servir, aun sin decirlo, a los pobres y eso lo siente inmediatamente la gente...*

Habría que tender a tratar este tema en Medellín. Yo diría, tal vez, plantearlo de este modo: señalar la necesidad urgente de intervenir en el orden temporal, de un modo profético, de un modo efectivo, o sea, que la Iglesia intervenga en lo temporal. Y que intervenga en lo temporal especialmente en función de las masas marginadas, postergadas¹⁵.

Procurar que la Iglesia reconozca y acompañe con su acción pastoral el cristianismo de las inmensas multitudes del pueblo latinoamericano desde su dinámica cultural propia constituyó la gran pasión de la vida de Tello. Es interesante notar al respecto que esta búsqueda pastoral es inscrita en una lectura teológica sobre la catolicidad universal de la Iglesia:

Es inevitable esta distinción de bárbaros y civilizados, *esta distinción de ningún modo se puede evitar en el mundo de hoy, entonces hacer tomar conciencia a la Iglesia que tiene que admitir un pluralismo. Y acostumbrarse a vivir en un pluralismo interno...*

Para dar un poco un principio de solución no polémico, establecer: la Iglesia es un núcleo anticipado de unidad escatológica... un núcleo anticipado de la unidad humana. Es decir, la Iglesia es un núcleo diná-

¹⁵ R. TELLO Y OTROS, "Reunión de los Peritos de la COEPAL - 26 de mayo...", 15.17.

*mico en el cual ya se realiza anticipadamente la unidad final, escatológica, del género humano*¹⁶.

La Iglesia se constituye en un “núcleo anticipado de unidad escatológica” precisamente cuando su misión evangélica asume el problema histórico del género humano y de la infinita variedad de pueblos cuya creatividad y diferencias reafirman la fuerza del mismo núcleo que los une¹⁷. A la Iglesia en América Latina le toca asumir esta trama histórica desde la identidad propia del pueblo de la Patria Grande confiado a su solicitud pastoral.

Al año siguiente, Tello retoma y concretiza este mismo planteo cuando a los peritos de la COEPAL se les pide que hagan aportes en orden a la recepción argentina de Medellín:

Pastoral Popular [el documento] yo tendería a hacerlo un poco el núcleo central de Medellín, es decir, el núcleo unificador de Medellín. Creo que se puede lograr. Habría que ver si están de acuerdo... A mí me parece que *para darle unidad a Medellín, harían falta y serían importantes dos cosas.*

*Una cosa es esta: que Argentina es solidaria con todo el proceso latinoamericano. Esto habría que ponerlo expresamente en Medellín (argentino) en alguna forma... Pero ciertamente ya no es la Argentina en un continente, ya no es la Argentina en una unidad geopolítica, sino una noción mucho más amplia, de naciones independientes integradas en una Patria Grande... la Argentina se siente parte de Latinoamérica, y es solidaria con todo el proceso de transformación y de liberación de Latinoamérica. Eso afirmado muy expresamente. Yo diría, personalmente pienso, si pudiera llevarse un poco hacia eso, o incluir, o meter allí, un poco la noción de Patria Grande*¹⁸.

Inspirado en la recepción del método de *Gaudium et Spes* en América Latina, la reflexión de Tello se orientará a realizar toda una lectura teoló-

¹⁶ R. TELLO Y OTROS, “Reunión de los Peritos de la COEPAL - 26 de mayo...”, 16. Subrayado nuestro.

¹⁷ Cf. J. O’FARRELL, *América Latina, ¿cuáles son tus problemas?*, Bs. As., Patria Grande, 1976, 12s.

¹⁸ R. TELLO Y OTROS, “Reunión de los Peritos de la COEPAL - 30 de marzo de 1969”, *Ediciones Volveré* Fascículo 5 (2015) 14s.

gica de la historia de la evangelización de nuestra Patria Grande latinoamericana. Buscará llegar a través de la historia al *núcleo medular* de su identidad cultural para comprender el cristianismo popular. Este camino, iniciado en Medellín, será retomado por Puebla, que en su recepción de *Evangelii Nuntiandi* se enfoca en la evangelización de la cultura, definida como una realidad histórica y social¹⁹. Por primera vez en un documento magisterial, la Tercera Conferencia va a describir e interpretar el proceso histórico-cultural de América Latina, considerando que la historia y la evangelización se implican mutuamente:

La Evangelización es la misión propia de la Iglesia. *La historia de la Iglesia es, fundamentalmente, la historia de la Evangelización de un pueblo que vive en constante gestación, nace y se inserta en la existencia secular de las naciones. La Iglesia, al encarnarse, contribuye vitalmente al nacimiento de las nacionalidades y les imprime profundamente un carácter peculiar. La Evangelización está en los orígenes de este Nuevo Mundo que es América Latina. La Iglesia se hace presente en dichas raíces y en la actualidad del continente*²⁰.

Tomar profundamente en serio este argumento y desarrollarlo será una de las piedras angulares del pensamiento de Tello: “Continuar la primera evangelización y completarla. Ese es el camino por donde debe pasar la nueva evangelización, según Juan Pablo II, en América Latina”²¹.

3. El misterio de la unidad en la nueva evangelización americana

Este valor central asignado al catolicismo popular y su fuerza liberadora en América Latina siempre se mantuvo vinculado para Tello con el tema de la

¹⁹ Cf. CELAM, “Documento de Puebla”, Puebla 1979, 392.

²⁰ CELAM, “Documento de Puebla”..., 4. Subrayado nuestro.

²¹ R. TELLO, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*, Agape - Fundación Saracho - Patria Grande, Buenos Aires 2015, 62. Subrayado nuestro. Donde prosigue: Es necesario por tanto conocer los cauces y las características de la primera evangelización. Convencionalmente entendemos que ésta, se extiende durante todo el tiempo de la Colonia, pero consideramos que tiene una importancia fundamental el principio de dicha evangelización, que puede ubicarse en los siglos XVI y XVII.

Iglesia como misterio de unidad. Años después lo expresaba claramente en torno a la novena de años por la celebración del quinto centenario de evangelización americana: “La realización de este misterio es lo que, tal vez, hay que proseguir en la nueva evangelización. Misterio de unidad –‘una fe, un bautismo, un solo Señor’–. Una Iglesia de Jesús y sus apóstoles que reúne al pueblo”²². En la introducción a este libro -el primero de sus textos publicados-, así lo formulaba:

*El misterio de unidad. Los pobres (indios, negros, mestizos) y conquistadores pertenecían a la misma Iglesia. Es un hecho. Hoy también está. ¿Cómo propiciar una unidad, sin rupturas (y sin absorción) entre jerarquía, clases altas, pobres y pueblo? Este es el camino que hay que continuar*²³.

Tanto la actualidad del planteo como la vigencia de la pregunta nos pone ante uno de los mayores desafíos abiertos para el futuro de nuestro compromiso epocal. Del caminar conjunto por esta senda depende en gran parte que evitemos caer en una “memorística” infecunda del texto y acontecimiento *Medellín* y logremos redescubrir su proyección y su profetismo. Creemos que el aporte profético de Rafael Tello continúa exhortándonos a buscar la unidad de la Iglesia en América Latina a través de los caminos de una *pastoral popular*. Bien pueden contribuir estas ideas suyas a la constante insistencia del Papa Francisco de una reforma misionera de la Iglesia:

La organización eclesial adecuada es fundamental para la unidad y por ello el Concilio, considerando las condiciones generales del mundo moderno, da normas firmes y abundantes para realizarla. Esto es cierto; pero la organización eclesial no tiene objeto si no es para *anunciar el evangelio*. Y este anuncio debe ser primero a los pobres y toma todo su sentido del hombre concreto al cual debe salvar.

Parece pues que la búsqueda de la unidad, la anulación de incipientes tendencias rupturistas, la realización histórica del misterio, pasan por el anuncio católico, universal, del Evangelio a todos y especialmen-

²² Cf. R. TELLO, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, Agape, Buenos Aires, 2008, 63.

²³ R. TELLO, *La nueva evangelización...*, 9. Subrayado nuestro.

te a los pobres y la consecuente organización de la Iglesia y su acción misionera para ello. El anuncio a los pobres parecería ser el punto de 'krisis'²⁴ y el criterio para la búsqueda de la unidad²⁵.

Al año siguiente, partiendo de la misma doctrina conciliar, Tello va a decir incluso que “reconocer un modo particular de vivir la fe y una cultura popular propia y peculiar implica (*para la Iglesia*) aceptar que hay allí algo positivamente –y no sólo ‘permitido’– de Dios. Es decir, equivalentemente, que es una verdadera vocación de Dios”²⁶. Y se trata principalmente de una vocación de Dios a vivir en un *pueblo cristiano*:

Jesucristo reúne la Iglesia de Dios congregando a los hombres en su Cuerpo, en su Pueblo. A unos los une visiblemente en un organismo estructurado, que es el sacramento, signo e instrumento de la unión con Dios y entre los hombres. Es la Iglesia Católica, Apostólica y Romana en la cual subsiste aquella Iglesia de Dios ahora en parte invisible. La Iglesia Católica está enviada a toda creatura, a todos los hombres, a toda nación y a toda lengua, raza y pueblo. Por ello mismo también –nos dirá el Magisterio– *a toda cultura*.

Per el hombre concreto al cual es enviada la Iglesia no es un ser aislado, individual, sino al contrario es social por esencia, naturalmente organizado en familias, pueblos y naciones.

La Iglesia, entonces, porque es enviada a ese hombre, en virtud de su misión misma, lo asume a él con sus organizaciones naturales. Éstas continúan siendo estructuralmente humanas y naturales, no pasan a ser comunidades u organismos eclesiales, pero en virtud del hombre que las conforma y en ellas vive, al cual Cristo une a sí, ellas pueden ser cristianas. La familia, el pueblo o la nación son instituciones naturales pero que es de primera importancia que sean cristianas. Todo esto es de

²⁴ La voz griega *Krisis* significa *juicio, decisión*. (Nota del texto original de Tello).

²⁵ R. TELLO, *La nueva evangelización...*, 65. Subrayado nuestro. Cf. FRANCISCO, *Exhortación Apostólica Evangelii gaudium*, Ciudad del Vaticano 2013, nn. 17.27, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html, citado 14 septiembre 2017.

²⁶ R. TELLO, *La Nueva Evangelización: Anexos I y II*, Buenos Aires, Agape, 2013, 27.

*extrema variabilidad histórica y, más aún, parece que constituiría la trama misma de la historia*²⁷.

He aquí la importancia central del contenido teológico y pastoral que adquiere este concepto de *Patria Grande*. Desde los tiempos de Medellín, esta línea de recepción del Concilio Vaticano II va a destacar especialmente “por su novedad e importancia el reconocimiento de la existencia de una gran comunidad –a nivel nacional y latinoamericano– natural y radicalmente cristiana por su cultura, que es el pueblo, y (simultáneamente) la aparición de múltiples y vivísimas comunidades eclesiales”²⁸. Optar exclusivamente por la atención de estas últimas desconociendo el catolicismo del pueblo parece histórica y culturalmente insuficiente para una nueva evangelización que continúe y complete la obra de los primeros evangelizadores²⁹. Pensamos con Rafael Tello que “la gran mayoría de nuestra gente *está llamada* a vivir, a crecer y a salvarse en un pueblo cristiano”³⁰. A medio siglo de Medellín continúa vigente también para nuestro ministerio teológico el desafío de una opción por los pobres que, siendo verdaderamente preferencial, realice su contribución a este misterio de unidad de la Iglesia en el pueblo cristiano de la Patria Grande Latinoamericana. Ojalá que estas categorías del teólogo argentino que hemos querido ofrecer puedan contribuir a tan desafiante tarea.

²⁷ R. TELLO, *La Nueva Evangelización: Anexos I...*, 31.

²⁸ R. TELLO, *La Nueva Evangelización: Anexos I...*, 31.

²⁹ Cf. JUAN PABLO II, *Homilía en el Estadio Olímpico de Santo Domingo*, 12/X/1984, I.2. Haber tomado profundamente en serio este argumento y desarrollarlo constituye una de las piedras angulares del pensamiento de Tello. Cf. TELLO, *Fundamentos de una Nueva Evangelización...*, 62.

³⁰ TELLO, *La Nueva Evangelización: Anexos I y II* 32. Subrayado nuestro. Puede resultar interesante profundizar en otra oportunidad en este concepto de pueblo cristiano como distinto de la Iglesia, que aparece también en otros teólogos post-conciliares. Por ejemplo Cf. J. DANIELOU, “La Iglesia, ¿pequeño rebaño o gran pueblo?”, en: JEAN DANIELOU-CÁNDIDO POZO, *Iglesia y secularización*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1971, 23-41, 25.

Bibliografía

- DANIÉLOU, J., “La Iglesia, ¿pequeño rebaño o gran pueblo?”, en: DANIÉLOU J.-POZO C., *Iglesia y secularización*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos 1971, 23-41.
- CELAM, DP. “Documento de Puebla”, Puebla 1979.
- FARREL, G., *Iglesia y Pueblo en Argentina 1860-1974*, Buenos Aires, Patria Grande 1976.
- FRANCISCO, *Exhortación Apostólica Evangelii gaudium*, Ciudad del Vaticano 2013, nn. 17.27, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- O’FARRELL, J., *América Latina, ¿cuáles son tus problemas?*, Bs. As., Patria Grande 1976.
- RODRÍGUEZ, G., “El don de una vida”, en: FERRARA R.-GALLI C., *Presente y futuro de la teología en Argentina: Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Paulinas 1997, 40-53.
- SARANYANA, J., *Teología en América Latina III: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Madrid, Iberoamericana 2002.
- SCHICKENDANTZ, C., “De una Iglesia occidental a una Iglesia mundial. Una interpretación de la reforma eclesial”, *Theologica Xaveriana* 68 (2018) 1-28.
- SÖHNGEN, G., *La Ley y el Evangelio. Ensayo sobre su unidad analógica*, Barcelona, Herder 1966.
- TELLO, R., *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, Buenos Aires, Agape 2008.
- _____, *La Nueva Evangelización: Anexos I y II*, Buenos Aires, Agape 2013.
- _____, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*, Agape - Fundación Saracho - Patria Grande, Buenos Aires 2015.
- TELLO, R. Y OTROS, “Reunión de los Peritos de la COEPAL - 26 de mayo de 1968”, *Ediciones Volveré* Fascículo 1 (2015) 1-22.
- _____, “Reunión de los Peritos de la COEPAL - 30 de marzo de 1969”, *Ediciones Volveré* Fascículo 5 (2015) 1-31.

Artículo recibido el 5 de octubre 2017.

Artículo aprobado el 6 de enero 2018.

**„ANKOMMEN OHNE ENDE“. DOGMATISCH-
THEOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN ZU
TOD UND AUFERSTEHUNG**

„ENDLESS WELCOME“. DOGMATIC-THEOLOGICAL
REFLECTIONS ON DEATH AND RESURRECTION

„ACOGIDA SIN FIN“. CONSIDERACIONES DOGMÁTICO-
TEOLÓGICAS SOBRE LA MUERTE Y LA RESURRECCIÓN

Margit Eckholt¹

Universität Osnabrück, Osnabrück, Alemania

Zusammenfassung

Der Beitrag geht aus dogmatisch-theologischer Perspektive auf Grundfragen der Eschatologie in der deutschsprachigen Theologie der Gegenwart ein. Diskutiert wird die bis in die Gegenwart hineinreichende theologische Debatte um die „Auferstehung im Tod“, eine These, die seit den 70er Jahren von Gisbert Greshake und Gerhard Lohfink vorgelegt wird und die von Joseph Ratzinger in seiner „Eschatologie“ zurückgewiesen worden ist. Der Beitrag versucht, die These der „Auferstehung im Tod“ auf dem Hintergrund eines prozesshaften Verständnisses eschatologischer Existenz und eines Lebens „nach“ dem Tod zu vertiefen. Systematisch-theologische Leitperspektive des Beitrags ist ein „intellectus spei“, der davon ausgeht, dass jede Denk- und Sprachform, die sich dem Glaubenssatz von der „Auferstehung der Toten“ annähert, in das „Wunder“ bleibende Geheimnis der Auferstehung eingeschrieben sein muss.

Schlüsselbegriffe: Eschatologie, Auferstehung „im Tod“, Unsterblichkeit der Seele, Zeit und Ewigkeit, Theologie der Hoffnung.

¹ Professorin für Dogmatik und Fundamentaltheologie am Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück. Correo: margit.eckholt@uni-osnabrueck.de

Resumen

El artículo se refiere en perspectiva dogmática a cuestiones centrales de la escatología en la teología alemana contemporánea. Discute el debate teológico acerca de la “Resurrección en la muerte”, una tesis de los años 70 elaborada por Gisbert Greshake y Gerhard Lohfink, y criticada por Joseph Ratzinger en su “escatología”. Hasta la actualidad esa tesis es vigente en la teología. Las reflexiones siguientes intentan profundizar la tesis de la “resurrección en la muerte” a partir de una comprensión histórica y procesual de la existencia escatológica y de una vida “después” de la muerte. La perspectiva teológica es un “intellectus spei” que es consciente que cada forma de pensar y hablar que se refiere a la proposición de fe de la “Resurrección de los muertos” debe estar inscrita en el “milagro” del misterio permanente de la Resurrección.

Palabras clave: Escatología, resurrección “en la muerte”, inmortalidad del alma, tiempo y eternidad, Teología de la Esperanza.

Abstract

From a dogmatic-theological perspective, this contribution deals with fundamental questions of eschatology in contemporary German-speaking theology. It discusses the theological debate about the “resurrection in death”, a thesis which has been presented since the 70s by Gisbert Greshake and Gerhard Lohfink and which has been rejected by Joseph Ratzinger in his “Eschatologie”. The contribution attempts to deepen the thesis of the “resurrection in death” on the background of a processual understanding of eschatological existence and of a life “after” death. The systematic-theological leading perspective of the contribution is an “intellectus spei” that assumes that every form of thought and language that approaches the doctrine of the “resurrection of the dead” must be inscribed in the “miracle” of the remaining mystery of the resurrection.

Keywords: Eschatology, resurrection “in death”, immortality of the soul, time and eternity, theology of hope.

1. „Ach fragt nicht nach der Auferstehung“ (Dorothee Sölle) – einführende Überlegungen

a. Erinnerung an den Allerseelenmorgen

Erinnerung an einen Allerseelenmorgen im Süden Deutschlands: Dichter Nebel liegt über dem Moor, die Glocken der Basilika von Benediktbeuern dringen in einer besonderen Deutlichkeit und Eindringlichkeit durch den Nebel, selbst in dem kleinen Dorf, Ried, in dem ich damals wohnte, sind sie zu hören. Sie laden ein zum Gottesdienst und sie begleiten mit ihrem

Geläut den Besuch der Gräber. Es ist ein Ton, der während der Segnung der Gräber Himmel und Erde verbinden soll, der hoch in den Himmel fliegt und gleichzeitig ganz tief in die Erde hinein dringt, als ob der Ton der Glocken eine Brücke bauen wollte zwischen den Gestorbenen und den Lebenden und der Ewigkeit Gottes. Für viele Zeitgenossen der immer stärker säkularisierten europäischen Gesellschaften ist dies nur noch katholisches Brauchtum, das sich in wenigen Regionen wie in Oberbayern gehalten hat. Wie können dieser Allerseelentag und die Segnung der Gräber heute vermittelt werden? Ist nicht der Tod für viele bloß das Ende des Lebens des Menschen? Der Sarg mit den „sterblichen Überresten“ wird in das Grab gesenkt – Mensch, gedenke, dass Du Staub bist und zu Staub wirst –; in das Grab wird, so scheint es, hineingenommen, was den Menschen ausgemacht hat, und damit ist das Ende des Lebens verbunden, ein radikales Ende, Zerfall des Leibes. Das Fest Allerseelen erinnert genau daran, an das Sterben, an den Ernst und die Radikalität dieses Endes, an den Tod, Allerseelen lässt aber ein Hoffnungsfenster offen. Mit dem Gang über die Gräber erinnern die Lebenden an die Verstorbenen, und sie drücken darin eine Hoffnung aus: dieser Tod ist nicht das „Letzte“, es gibt Hoffnung über das irdische Leben hinaus und durch den Tod hindurch. Wir gehen über die Gräber und lassen eine Gemeinschaft von Lebenden und Toten entstehen, wir sind und bleiben „homines viatores“, Menschen auf dem Weg, wir nehmen die Verstorbenen hinein in diesen Weg und vertrauen und hoffen, dass es einmal für uns alle ein „Ankommen ohne Ende“ geben wird.

b. Der dogmatische „Traktat Eschatologie“: von den „letzten Dingen“ zur „eschatologischen Existenz“

Der Allerseelentag wurde erst im 10. Jahrhundert eingeführt, von Abt Odilo für die Klöster der cluniazensischen Reform, in einer Zeit, in der sich die uns bis heute prägenden und in die Tiefenschichten westlicher Kultur eingedrungenen Vorstellungen und Bilder vom Tod und einem „Leben nach dem Tod“ in besonderer Weise ausgestaltet haben: die Trennung von Leib und Seele im Tod, die Vorstellung von den „Seelen“, die auf ihre Vollendung warten, vom Fegefeuer, aber auch von der unmittelbaren Gotteschau derer, die schon ganz bei Gott sind, vom „Jüngsten Gericht“ und der „Auferstehung des Fleisches“, von Himmel und Hölle. In der dogmatischen

Theologie werden diese Fragen im „Traktat der Eschatologie“ verhandelt: Eschaton heißt das Letzte, das Äußerste; die Eschata sind die äußersten, die letzten Dinge oder Sachverhalte. So wurde Eschatologie verstanden als die „Lehre von dem Letzten bzw. den letzten Dingen“. Der Begriff „Eschatologie“ wurde zunächst in der sogenannte Lutherischen Orthodoxie eingeführt, in der katholischen Theologie gibt es seit der Barockscholastik einen eigenen Traktat zu Fragen der „Eschatologie“. Die Eschatologie bedenkt das Vertrauen und vor allem den Grund des Vertrauens, dass Gott alles „neu“ macht, auch durch die Absurdität des Todes hindurch. Sie bedenkt das Vertrauen, dass Gott alles „richten“ wird – „richten“ dabei im wörtlichen Sinne verstanden, und das heißt, dass das Leben über den Tod hinaus auf die Güte und Barmherzigkeit des richtenden Gottes bezogen ist. Der klassische Traktat der Eschatologie umfasst zwei große Kapitel:

- die Eschatologie des Einzelmenschen (individuelle Eschatologie):
Hier werden der Tod, das besondere Gericht, Himmel, Hölle und Fegefeuer behandelt;
- die kollektive Eschatologie, die Eschatologie des Menschengeschlechtes:
Hier geht es um die Vorzeichen des Jüngsten Tages, die allgemeine Auferstehung des Fleisches, das Jüngste Gericht und die neue Schöpfung.

Die historisch-kritische Forschung des 19. Jahrhunderts hat zu einer Neuentdeckung der Eschatologie als eines Grundbezugs der Predigt Jesu Christi und des ursprünglichen – apostolischen – Glaubenszeugnisses geführt. Darauf greift die dogmatische Theologie im 20. Jahrhundert – so z.B. ein Hans Urs von Balthasar oder ein Karl Rahner – zurück². Eschato-

² Jüngere Studien zur Eschatologie in der deutschsprachigen Theologie: G. BACHL, *Die Zukunft nach dem Tod*, Herder, Freiburg 1985; O. FUCHS, *Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit*, Pustet, Regensburg 2007; M. KEHL, *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung*, Herder, Freiburg/Basel/Wien 1999; H. KESSLER, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*, erw. Neuausgabe, Echter, Würzburg 2002; H. KESSLER (Hrsg.), *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften*, WBG, Darmstadt 2004; J. MOLTSMANN, *Im Ende – der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre*, Gütersloher Verl.-Haus, Gütersloh 2003; F. J. NOCKE, *Liebe, Tod und Auferstehung. Über die Mitte des Glaubens*, Kösel, München ³1993.

logische Aussagen sind – und das ist die bis heute aufgegebenen theologische Sinnspitze – keine „Zukunftsspekulationen, die loszulösen wären von den Ereignissen in der Geschichte Gottes mit der Schöpfung“³. Es geht um die eschatologische Existenz des Menschen, um das Leben von Welt und Mensch auf dieses Ende hin, um das Betroffensein von dieser grundlegenden Dimension in seiner ganzen Existenz: von der Radikalität des Todes und der Hoffnung auf ein Leben „nach“ dem Tod. Das Leben im Hier und Heute steht unter dem Zeichen dieser Zukunft. Darum thematisiert die Eschatologie, so Dorothea Sattler,

nicht allein das zeitlich Letzte, das an einem zeitlichen Ende Geschehendes, sondern weit umfassender das qualitativ Letzte, nämlich Gott als den bleibenden, göltigen, sich bewährenden, tragfähigen, sich in seiner Barmherzigkeit treu erweisenden Grund des Daseins⁴.

c. „Intellectus fidei“ als „intellectus spei“: die uns aufgegebenen und nicht abgeschlossene Suche nach Lebens- und Hoffnungsbildern

Diese neue eschatologische Leitperspektive hat in der jüngeren dogmatischen Theologie zu einem neuen, befreiten Umgang mit den traditionellen Bildern von den „letzten Dingen“ – Fegefeuer, Himmel und Hölle, Jüngstes Gericht – geführt. Auf dem Hintergrund einer ganzheitlichen biblischen Anthropologie ist die – in der frühen Kirche in der Begegnung mit dem Platonismus entfaltete – Vorstellung einer Trennung von Leib und Seele im Tod und damit die Vorstellung eines „Wartezustandes“ für die Seele bis zur endgültigen „Auferstehung des Fleisches“ angefragt worden. Gisbert Greshake und Gerhard Lohfink haben in der Nachkonzilszeit das Modell einer „Auferstehung im Tod“ vorgelegt. Erinnern wir uns noch einmal an das Fest Allerseelen und an den Gang über den Friedhof, wir lesen oft auf den Grabsteinen: „hier ruht“ oder „möge sie ruhen in Frieden“. Warum heißt es „ruhen“? Ist es nicht viel mehr ein „Leben“ bei Gott, ein Leben in

³ D. SATTLER, „Bei Gott schmerzlich heilend sich vollendende Lebenszeit. Römisch-katholische Zugänge zum Geschehen der eschatologischen Läuterung“, *Ökumenische Rundschau* 49 (2000) 165.

⁴ D. SATTLER, „Bei Gott schmerzlich...“, 165.

seiner Liebe? In diesem Beitrag sollen diese jüngeren Diskussionen vorgestellt werden auf dem Hintergrund von zwei die kirchliche Tradition prägenden dogmatisch-theologischen Texten. Die theologischen Diskussionen um dieses neue Modell einer „Auferstehung im Tod“ sind bis heute nicht abgeebbt, abgeebbt ist vielleicht eher das Interesse an diesen Diskussionen. Die Gegenwart ist nicht mehr von der Dynamik der Eschatologie der 70er Jahre geprägt, Christsein als eschatologische Existenz zu leben, das ist wohl zunehmend schwer geworden. Wirklichkeitserfahrung und -deutung ist vordergründiger geworden, von dort her wird der Tod, vor allem das Sterben in den Blick genommen, die Auseinandersetzung mit einem „guten Sterben“ steht im Mittelpunkt heutigen Interesses, nicht das „Nach“ dem Tod. Gleichzeitig erhalten aber in unserer medialen und virtuellen Welt – in Film, TV und Internet – alte Bilder und Vorstellungen eine neue Bedeutung, gerade auch diejenigen von Fegefeuer, Himmel und Hölle, auch wenn sie in der „science fiction“ neu übersetzt werden. Es bleiben jedoch Bilder im „Vordergrund“, die Erschließung dieser Bilder auf ihrem eigentlichen Hintergrund, im Licht der Auferstehung, das von einem „Woanders“ in unsere Wirklichkeit leuchtet, ist erschwert.

Wenn die dogmatische Theologie die alten Modelle und Bilder heute neu beleuchtet und auf ihre theologischen Aussageintentionen hin befragt, so versucht sie diese als Hoffnungs- und Lebensbilder zu erschließen. Wir reden über „Letztes“ und haben doch eine Sprache, die nur „Vorletztes“ ausdrücken kann. Der „intellectus fidei“ kann im Blick auf die Fragen eines Lebens „nach“ dem Tod und angesichts der Hoffnung auf Auferstehung nur ein „intellectus spei“ sein: Unser Denk- und Sprachweg muss von der Hoffnung ausgehen, die in Jesus von Nazareth und dem Zeugnis von ihm als dem Christus aufgebrochen ist. Jesus Christus selbst – so ist es im Johannes-Evangelium bezeugt – sagt von sich: „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt, und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird auf ewig nicht sterben“ (Joh 11,25-26). Das Zeugnis von Johannes, den anderen Evangelisten, von Paulus und den vielen seiner Begleiter und Begleiterinnen bezeugt den gekreuzigten Auferstandenen, es ist ein Zeugnis, das je neu das „Und“ zwischen Tod und Auferstehung buchstabiert hat. Dieses „Und“ ist wahrscheinlich die „Ko-

pula“, die am schwierigsten zu finden ist. Mit ihr entscheidet sich das, was Glauben ist. Nur auf dem Weg dieses „Und“ können wir versuchen, die Bilder und Vorstellungen eines Lebens „nach dem Tod“ aufzuschließen. Der „intellectus spei“ muss je neu diesen Weg gehen: vom Leben zum Tod und vom Tod zum Leben. Jeder und jede einzelne ist hier gefragt; es ist kein Weg, der einfach „vorgegeben“ ist, in der letzten Tiefe bleibt er Geschenk. In seinem Stück „Magdalena am Grabe“ hat der Schriftsteller Patrick Roth dieses „Und“ als Magdalenenekunde bezeichnet. Maria von Magdala kommt zum Grab, sie möchte dem Toten die letzte Ehre erweisen. Am Grabe wendet sie sich auf einen „Anruf“ hin, in diesem Sich-Wenden begegnen sich Gott und Mensch so, dass sich Erfahrung des Lebens – der „Auferstehung“ – ereignet. Der Herr ist auferstanden, und Maria wird darin zu einer „Auferstandenen“, die das Leben verkündet – und lebt⁵. Das heißt aus einer dogmatischen Perspektive: Der Kristallisationspunkt für jede eschatologische Rede ist Jesus Christus selbst, der „Erste der Entschlafenen“ (1 Kor 15,20), der Herr, der von Gott Auferweckte (1 Kor 15,4. 15-17), und wir sind, so Col 3,1, „mit Christus auferweckt“. Die Auferstehung des Herrn ist und bleibt das größte „Wunder“, das wir uns vorstellen können, Berührung des Lebens Gottes mit unserem Leben. Wenn wir in der systematischen Theologie das „Dogma“ der „Auferstehung der Toten“ erschließen wollen, so dürfen wir nicht vergessen, dass jede Denk- und Sprachform von der Durchsichtigkeit und Zerbrechlichkeit dieses Wunders geprägt sein muss. Wir glauben an den Auferstandenen und hoffen auf die Auferstehung – für uns und unsere Lieben. Wir „haben“ diese Auferstehung nicht, sie ist wie ein Lichtstrahl, der unsere Wirklichkeit durchbricht, unverhofft und nicht machbar von uns. In poetischer Sprache hat die deutsche Lyrikerin Hilde Domin dies ausgedrückt, wenn sie davon spricht, dass es darum geht, dem Wunder „wie einem Vogel die Hand hinzuhalten“.

⁵ Vgl. Jn 20,11-18. Dazu P. ROTH, *Magdalena am Grab*, Insel-Verl., Frankfurt 2002.

2. „Auferstehung im Tod“? – ein Blick in die dogmatische Tradition und die aktuellen eschatologischen Diskussionen

Im apostolischen Glaubensbekenntnis sprechen wir:

„Wir glauben an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche
Gemeinschaft der Heiligen
Auferstehung der Toten und das ewige Leben“.

Der Glaube an ein „Leben nach dem Tod“, die „Auferstehung der Toten“, ist eingebettet in die große Vision der Kirche, die „civitas Dei“: Der Weg des Volkes Gottes in der Geschichte ist getragen von der größeren Gemeinschaft derer, die bei Gott sind, er hat ein Ziel, es gibt ein „Ankommen ohne Ende“ – „ewiges Leben“. Dieser Glaube gründet in der Hoffnung, wie sie Paulus z.B. im 1. Korintherbrief (1 Kor 15, 3-5. 12-19) formuliert. Die dogmatischen Aussagen der frühen Kirche und auch des Mittelalters zur „Auferstehung der Toten“, auf die ich mit zwei Beispielen eingehen möchte, sind auf dem Hintergrund dieses paulinischen Zeugnisses formuliert, darum möchte ich Paulus zunächst ausführlich zitieren.

Denn vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe: Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift, und ist begraben worden. Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift, und er erschien dem Kephas, dann den Zwölf... (1 Kor 15,3-5).

Wenn aber verkündigt wird, dass Christus von den Toten auferweckt worden ist, wie können dann einige von euch sagen: Eine Auferstehung der Toten gibt es nicht? Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos. Wir werden dann auch als falsche Zeugen Gottes entlarvt, weil wir im Widerspruch zu Gott das Zeugnis abgelegt haben: Er hat Christus auferweckt. Er hat ihn eben nicht auferweckt, wenn Tote nicht auferweckt werden. Denn wenn Tote nicht auferweckt werden, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist euer Glaube nutzlos, und ihr seid immer noch in euren Sünden; und auch die in Christus Entschlafenen sind dann verloren. Wenn wir unsere Hoffnung nur in diesem Leben auf Christus gesetzt haben, sind wir erbärmlicher daran als alle anderen Menschen (1 Kor 15,12-19).

2.1. *Zwei Texte aus der dogmatischen Tradition: die 11. Synode von Toledo (675) und die Konstitution „Benedictus Deus“ von Papst Benedikt XII (1336)*

a) *Die eschatologischen Aussagen des Symbolums der 11. Synode von Toledo*

In Toledo fanden in den Jahren zwischen 400 und 702 insgesamt 18 Synoden statt. Sie stellten die „Nationalkonzilien“ des Westgotenreiches dar. Die theologische Arbeit dieser Konzilien ist eine Frucht der patristischen Theologie. Die eschatologischen Aussagen der 11. Synode von Toledo sind geprägt durch eine Frontstellung gegen die sogenannten Priscillianisten, einer Sekte mit sehr stark manichäisch-gnostischen Tendenzen. Die eschatologischen Ausführungen gliedern sich in drei Abschnitte.

Der erste Abschnitt bezieht sich auf Jesus Christus:

Wir bekennen nun, daß nach diesem Beispiel unseres Hauptes (d.h. Jesus Christus, M.E.) die wahre Auferstehung des Fleisches aller Toten geschieht. Wir glauben, daß wir weder in einem luftförmigen noch in irgendeinem anderen Fleisch (wie manche daherphantasieren) auferstehen werden, sondern in dem, in dem wir leben, bestehen und uns bewegen. Nachdem er das Beispiel dieser heiligen Auferstehung vollbracht hatte, nahm unser Herr und Erlöser durch den Aufstieg wieder den Thron des Vaters ein, von dem er in seiner Gottheit niemals gewichen ist. Dort sitzt er zur Rechten des Vaters und wird zum Ende der Zeiten als Richter über alle Lebenden und Toten erwartet. Von dort wird er mit allen Heiligen kommen, um Gericht zu halten und einem jeden seinen verdienten Lohn zu verleihen für das, was er im Leib Gutes oder Böses getan hat (DH 540).

Die Auferstehung Jesu Christi gibt das Maß vor für die Zukunft des Menschen. Wie von ihm die Auferstehung des Fleisches bekannt wird, so auch für alle Menschen. Der Text hebt ab auf die Identität des geschichtlichen Leibes, nicht auf eine physikalische Identität, sondern auf die geschichtliche Identität leibhaftiger Existenz. Der Auferstandene und zum Thron des Vaters erhöhte Herr Jesus Christus wird erwartet als der Kommende am Ende aller Zeiten und als Richter aller Lebenden und Toten. Das Gericht

wird zugleich ein Richten zusammen mit allen Heiligen sein. Hier wird auf Aussagen wie Lc 22,30 oder Mt 16,27 zurückgegriffen. Der Menschensohn wird in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln kommen und jedem nach seinen Taten vergelten. Die hier sich anschließenden Aussagen über das genaue Maß dieses Vergeltens spielen auf 2 Kor 5,10 an.

Der zweite Abschnitt bezieht sich auf die Kirche:

Wir glauben, daß die heilige katholische Kirche, die er um den Preis seines Blutes erworben hat, mit ihm in Ewigkeit herrschen wird. In ihrem Schoß weilend glauben und bekennen wir die eine Taufe zur Vergebung aller Sünden. In diesem Glauben vertrauen wir wahrhaft auf die Auferstehung der Toten und erwarten die Freuden der kommenden Zeit (DH 540).

Die Kirche wird als jene Gemeinschaft gekennzeichnet, die mit Jesus Christus einmal in Ewigkeit verherrlicht sein und herrschen wird. Sie wird als eine in der Geschichte befindliche eschatologische Größe gekennzeichnet. Die Zugehörigkeit zur Kirche wird durch die Taufe und die Nachlassung der Sünden gewährt. Zum kirchlichen Glauben gehören das Bekenntnis zur Auferstehung der Toten und die Erwartung der ewigen Freuden. Die Kirche wird so gekennzeichnet als die Größe, die in die Zukunft, die durch Jesus Christus angebrochen ist, hineinreicht, zu dieser Zukunft hier und jetzt bereits gehört.

Der dritte Abschnitt bezieht sich auf das Reich des Vaters:

Nur dies müssen wir erbitten und erleben, daß der Sohn, wenn er nach Abschluß und Vollendung des Gerichts das Reich Gott, dem Vater, übergibt, uns teilhaben läßt an seinem Reich, auf daß wir durch diesen Glauben, in dem wir ihm anhängen, mit ihm ohne Ende herrschen (DH 540).

Hier ist vom Reich des Vaters die Rede, dem der Sohn, nachdem er das Gericht gehalten hat, alles übergeben wird. Es ist angespielt auf 1 Kor 15,24. Deutlich wird hier, wie die eschatologische Existenz der Christen verstanden wird. Sie gehören zur Kirche, müssen aber doch darum bitten, dass sie des Reiches Gottes teilhaftig werden. Sie haben also nicht einfach eine Sicherheit, dass sie automatisch dazugehören. Es wird ausdrücklich

auf den Glauben hingewiesen, in ihm „hängen wir Christus an“. Er allein vermittelt ihnen die ewige Herrlichkeit.

Der Text des Glaubensbekenntnisses von Toledo hat für alle weiteren eschatologischen Aussagen der Kirche die entscheidende Zielperspektive formuliert. Der Glaube an die Auferstehung Jesu Christi ist der Grund der Hoffnung für Mensch und Welt, einmal ganz bei Gott zu sein, Anteil an seinem Reich zu haben. Diese Zielperspektive ist Hoffnung für alle, sie gründet im Glauben der Kirche an die Auferstehung. Die Vollendung des Menschen wird sowohl nach dem individuellen wie nach dem kollektiven Aspekt angesagt. Sie besteht wesentlich in der Gemeinschaft mit Gott und Jesus Christus. Sie wird gekennzeichnet als Auferstehung von den Toten. Die endgültige Gemeinschaft mit Gott ist vermittelt durch die Auferstehung. Diese umfasst den Mensch in seiner Ganzheit, nicht etwa nur die Seele. Vollendung des Menschen ist vor allem Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn. Sie vollzieht sich bereits im Glauben, so geschieht dort bereits Auferstehung (vgl. Jn 11,25). Aussagen über das zukünftige Schicksal des einzelnen sind nicht in den Bekenntnistext aufgenommen, auch wenn in theologischen Arbeiten der frühen Kirche bereits von der Unsterblichkeit der Seele die Rede ist. Diese Frage wird vor allem im 14. Jahrhundert virulent.

b) Die Konstitution „Benedictus Deus“ von Papst Benedikt XII

Johannes XXII. hielt am Allerheiligentag 1331 in Avignon eine Predigt, in der er die These aufstellt, die Seelen der Gerechten empfangen erst am Jüngsten Tag die Gottesschau, nicht schon direkt nach ihrem Tod. Diese These erregte großes Aufsehen und Widerspruch unter den Theologen, die magistri der Theologischen Fakultät zu Paris verwerfen die Lehre, Johannes XXII. lässt noch auf dem Totenbett einen Widerruf verlesen. Dieser Widerruf ist später von seinem Nachfolger Papst Benedikt XII. veröffentlicht worden. Der entscheidende Satz in dem Widerruf von Papst Johannes XXII lautet:

Wir bekennen also und glauben, daß die von den Leibern getrennten gereinigten Seelen im Himmel, Himmelreich und Paradies und mit Christus in der Gemeinschaft der Engel versammelt sind und nach all-

gemeiner Anordnung Gott und das göttliche Wesen von Angesicht zu Angesicht klar sehen, soweit es der Zustand und die Verfassung der getrennten Seele gestattet (DH 991).

Einen Tag nach seinem Widerruf stirbt der Papst. Sein Nachfolger wurde Kardinal Jacob Fourier, Benedikt XII., der sich selbst sehr intensiv mit der umstrittenen Frage der Gottesschau gerechter Seelen befasst. Er veröffentlichte die Konstitution „Benedictus Deus“. Die Aussagen dieser Konstitution gliedern sich in zwei größere Abschnitte: über die „visio beatifica“ und über Hölle und allgemeines Gericht. Der erste Abschnitt handelt von der beseligenden Schau Gottes; es ist hier die Rede von all jenen Verstorbenen, die der beseligenden Schau Gottes sofort nach ihrem Tod teilhaftig werden, und zwar „auch vor der Wiederannahme ihrer Leiber und dem allgemeinen Gericht“ (DH 1000). Das „göttliche Wesen“ zeigt sich ihnen „ohne Vermittlung eines Geschöpfes“ „unmittelbar unverhüllt, klar und offen...“ (DH 1000). Als Konsequenz dieser Schau Gottes wird gesagt, dass eine solche Schau der göttlichen Wesenheit in den Seelen die Akte des Glaubens und der Hoffnung schwinden lasse, „insofern Glauben und Hoffnung eigentliche theologische Tugenden sind“ (DH 1000f). Im zweiten Abschnitt wird in bezug auf jene Menschen, die im Zustand der schweren Sünde sterben, gesagt, dass sie sofort nach ihrem Tod zu Hölle fahren. Beim Endgericht werden alle Menschen vor dem Richterstuhl Christi in ihrem Leibe erscheinen und Rechenschaft geben müssen über ihre Taten (DH 1002).

Hier wurden die eschatologischen Bilder und Vorstellungen formuliert, die bis heute von Bedeutung sind. Die mittelalterliche Theologie definiert den Tod als Trennung der Seele vom Leib, der zusammengesetzt und so dem Verfall ausgesetzt ist. Die Trennung von Seele und Leib ist von der Natur des Leibes her etwas Natürliches, von der Natur der Seele her aber etwas gegen die Natur des Menschen. Gleichzeitig wird der Tod aber auch als Freiheitsgeschehen verstanden, er wird definiert in bezug auf die menschliche Freiheit und Geistigkeit des Menschen. Mit dem Tod endet die Zeit der Entscheidungen der Freiheit. Die Möglichkeit, so und anders zu entscheiden, hört auf, ebenso wie die geistige Erkenntnis durch die Sinne. Die Freiheit ist mit ihrem selbstgesetzten Ziel eins: dem Guten oder dem Bösen. So ist dann auch das Gericht Gottes im Tode zu verstehen: Jede Seele

findet sich im Tod in einer grundsätzlichen Entschiedenheit entweder für oder gegen Gott. Von daher kommt der Seele entweder die Schau Gottes oder die Verurteilung zu, „beatitudo“ oder „damnatio“, Himmel oder Hölle. Das göttliche Gericht über den einzelnen im Tode besteht in der Aufdeckung des Zustandes der Seele, der Entschiedenheit ihrer Freiheit. Da die grundsätzliche Entschiedenheit des Menschen für Gott am Ende seines Lebens durchaus verbunden sein kann mit lässlichen Sünden und Nachwirkungen früherer Todsünden – die Umkehr zu Gott hat den Menschen in seiner Vielschichtigkeit möglicherweise noch nicht total durchdrungen –, so ergibt sich die Notwendigkeit der Läuterung („purgatio“)⁶. Aufgrund der Entschiedenheit der Freiheit im Tod kann es sich bei der „purgatio“ nur um eine „satispassio“, ein sühnendes Leiden handeln, das für die ewige Seligkeit zurüstet. Es kann hier nicht um eine vom Menschen selbst hervorgebrachte „satisfactio“ gehen. Die Auferstehung des Leibes gehört zur Zielbestimmung des Menschen. Da der Leib des Menschen mit den anderen Leibern der Menschen und mit der sichtbaren Welt aufs engste zusammengehört, erfolgt die Auferstehung der Leiber in einem kollektiven Vorgang am Ende dieser Weltzeit. Den Gedanken einer Auferstehung im Tode selbst gibt es in der mittelalterlichen Eschatologie noch nicht. Das mittelalterliche Denken ist ein „vorstellungsmäßiges“ Denken, es werden Orte und Zustände der Seele beschrieben und in die Ewigkeit Gottes wird die Zeitstruktur des Menschen eingeschrieben, ein „Zwischenzustand“ wird eingeführt, eine Zeit der Läuterung der Seelen bis zum endgültigen Gericht und der „Auferstehung des Fleisches“ bzw. der Toten. Es kommt zu einer Trennung zwischen individueller und kollektiver Eschatologie.

Bis in die frühe Neuzeit und die Moderne hinein bestimmen diese Aussagen die Eschatologie, angesichts der Anfragen an diese Zeitstruktur und das anthropologische Modell – können Leib und Seele getrennt werden?, kann von einer Unsterblichkeit der Seele überhaupt die Rede sein? – kommt es in unmittelbarer Nachkonzilszeit zur Formulierung eines neuen Modells: der „Auferstehung im Tode“. Was besagt dies?

⁶ Vgl. dazu die Konzilien von Lyon 1274 und Florenz 1439: Es ist von läuternden und reinigenden Strafen die Rede. Das Konzil von Trient bestätigt die Existenz des Purgatoriums, ohne näher auf es einzugehen: DH 1580, DH 1820.

2.2 „Auferstehung im Tod“ – ein umstrittenes Denkmodell

Vorbereitet durch Impulse von Romano Guardini und Karl Rahner hat Gisbert Greshake 1969 in seiner Dissertation als erster die These von einer „Auferstehung im Tod“ vertreten: „... der Gegenstand der Hoffnung im Augenblick des Todes (ist) nicht die Gabe der (Seelen-)Unsterblichkeit (...), sondern... die Vollendung der konkreten Existenz. Im Tod also geschieht 'Auferstehung des Leibes'“⁷. Angefragt war zum einen – auf dem Hintergrund neuer biblischer, aber auch philosophischer Zugänge zur Anthropologie – das Modell einer Trennung von Leib und Seele im Tod und damit verbunden die Unsterblichkeit der Seele, zum anderen das Modell eines „Zwischenzustandes“ – das „Zwischen“ Tod und Auferstehung. Thomas von Aquin hatte hier von einer „anima separata“ – einer leiblosen „Seele“ – gesprochen; wie jedoch eine solche die Identität des Menschen auch nach seinem Tod bezeichnen könne, weil gerade zur Bestimmung der Identität des Menschen die Verbindung mit dem Leib gehöre, war – und ist – eine der entscheidenden Fragen in der Diskussion. Gisbert Greshake entfaltete seine These weiter in Zusammenarbeit mit dem Exegeten Gerhard Lohfink, 1978 stellten die beiden in der renommierten Reihe *Quaestio disputata* ihre Thesen unter dem Titel „Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit“ zusammen. Greshake bekräftigte auch hier seine These: „Im Tod geschieht also die Auferstehung der Toten“⁸. Was in der Geschichte gerade durch die Vorstellung eines „Zwischenzustandes“ auseinandergefallen ist – Vollendung der Seele und Vollendung des Leibes, individuelle und kollektive Eschatologie –, wird hier wieder zusammengeführt. „Der Gedanke einer Auferstehung im Tod“, so Greshake, „will gegenüber dem einer Trennung der Seele vom Leib und ihrer leiblosen Weiterexistenz herausstellen, daß der Mensch auch in seiner postmortalen Seligkeit ein leibliches und welthaft verfaßtes Wesen ist, das sich niemals nur als 'Seele' (anima separata) vollziehen kann. Denn wenn der Leib jener 'Ausdruck' des

⁷ G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten*, Ludgerus-Verl. Wingen, Essen 1969, 385.

⁸ G. GRESHAKE, „Das Verhältnis ‚Unsterblichkeit der Seele‘ und ‚Auferstehung des Leibes‘ in problemgeschichtlicher Sicht“, in: G. GRESHAKE – G. LOHFINK, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Herder, Freiburg/Basel/Wien 1982, 118.

Geistes ist, kraft dessen das Subjekt sich in und an der Welt auszeitigt, so bedeutet der Tod zwar ein Ende dieser sich unter Raum-Zeit-Bedingungen vollziehenden Auszeitigung, nicht aber (platonisch-gnostisch) ein Abstreifen des ‘Ertrages’ der sich welthaft verwirklichenden Existenz. Leib (und damit Geschichte und Welt) werden im Tod nicht einfach zurückgelassen, sondern kommen im Subjekt zur Endgültigkeit: Der Mensch ist im Tode und in der hier stattfindenden Gottesbegegnung genau das, was aus seiner ‘Leibhaftigkeit’, d.h. Welt- und Geschichtsverwobenheit und -gebundenheit, geworden ist“⁹.

Gerhard Lohfink spitzt die These der „Auferstehung im Tod“ christologisch zu. Im Tod des Einzelnen ereigne sich die Parusie Christi¹⁰. Im Hintergrund seiner Überlegungen steht vor allem eine kritische Auseinandersetzung mit dem „Zwischenzustand“ und den klassischen Zeitvorstellungen: Zeit und Ewigkeit sind inkommensurabel; mit dem Tod endet für den Menschen die Zeit, es bricht die Ewigkeit an, die sich unseren Vorstellungen entzieht; wir können nicht in diese Ewigkeit menschliche Zeitmodelle – wie den „Zwischenzustand“ – einschreiben. „Für den einzelnen Menschen bedeutet das“, so Lohfink, „dass er im Tod nicht nur sein eigenes Eschaton erfährt, sondern zugleich das Eschaton der Welt und der gesamten Geschichte. Er erfährt im Durchschreiten des Todes nicht nur, dass sich nun seine ganze *individuelle* Geschichte vor Gott versammelt, sondern zugleich – durch tausend Fäden mit der eigenen Geschichte verknüpft – die Geschichte der Welt und aller Menschen. Man kann es auch so formulieren: Indem ein Mensch stirbt und eben so die Zeit hinter sich läßt, gelangt er an einen ‘Punkt’, an dem die gesamte übrige Geschichte ‘gleichzeitig’ mit ihm an ihr Ende kommt, mag sie auch ‘inzwischen’ in der Dimension *irdischer* Zeit noch unendlich weite Wegstrecken zurückgelegt haben“¹¹.

⁹ G. GRESHAKE, „Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung“, in: G. GRESHAKE – J. KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, WBG, Darmstadt 21992, 264-265.

¹⁰ G. LOHFINK, „Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung“, in: G. GRESHAKE – G. LOHFINK, *Naherwartung*, 79-80. Vgl. dazu: M. REMENYI, „Mit Stimme, Antlitz und Gestalt. Überlegungen zur personalen Eschatologie“, *ThGl* 96 (2006) 79.

¹¹ G. LOHFINK, „Zur Möglichkeit christlicher...“, 72.

In der katholischen dogmatischen Theologie wurde die von Greshake und Lohfink vorgelegte These mit Interesse diskutiert, Dogmatiker wie Franz-Josef Nocke und Hans Kessler rezipierten die These in ihren eschatologischen Studien. Das Modell einer „Auferstehung im Tod“ bot zudem eine neue Gesprächsmöglichkeit mit der evangelischen Theologie, wurde dort doch der Gedanke einer Unsterblichkeit der Seele und vor allem der läuternde Zwischenzustand, das „purgatorium“ bzw. Fegefeuer heftig abgelehnt. Die Radikalität des Todes würde nicht gesehen, wenn von einem Weiterleben der Seele nach dem Tode ausgegangen wird; evangelische Theologen vertreten darum die „Ganz-Tod-These“ und die „Neuschöpfung“ bzw. Verwandlung des Menschen in der „Auferstehung der Toten“. „Auferstehung und nicht Unsterblichkeit“ – diese These rückte darum seit den 70er Jahren immer mehr in den Vordergrund, auch auf katholischer Seite¹².

Das neue Modell einer „Auferstehung im Tod“ blieb jedoch nicht unkritisiert – im Grunde sind die Diskussionen bis heute nicht abgeebbt. In seiner 1977, im Jahr seiner Ernennung zum Erzbischof von München-Freising, hatte Joseph Ratzinger seine „Eschatologie“ in der Reihe „Kleine katholische Dogmatik“ des Pustet-Verlags in Regensburg vorgelegt. Ratzingers Kritik, die er in besonderer Weise im Nachwort zur 6. Auflage seiner Eschatologie formuliert hat, hat verschiedene Stoßrichtungen: Im Modell einer „Auferstehung im Tode“ würde die Auferstehung „entmaterialisiert“ bzw. spiritualisiert, die Auferstehung „des Fleisches“ werde relativiert¹³. Auf der einen Seite wird der Leibbegriff Greshakes kritisiert, auf der anderen Seite an der Unsterblichkeit der Seele festgehalten. Gerade an ihr entscheide sich der „Realismus der Auferstehung“:

... die eigentliche Funktion des Gedankens der Unsterblichkeit der Seele (ist) das Festhalten wirklicher Auferstehung des Fleisches (...). Denn die These von der Auferstehung im Tod entmaterialisiert die Auferstehung;

¹² Zur Diskussion in der evangelischen Theologie vgl. K. HUXEL, „Unsterblichkeit der Seele versus Ganztod these? – Ein Grundproblem christlicher Eschatologie in ökumenischer Perspektive“, *NZStH* 48 (2006) 341-366.

¹³ J. RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Pustet, Regensburg 1977 (2007), 194. – Zur Kritik, vgl. auch das Schreiben der KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Zu einigen Fragen der Eschatologie* (17.05.1979), Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979.

sie schließt ein, dass die reale Materie nicht am Vollendungsgeschehen teilhat. So individualisiert diese Theorie die christliche Hoffnung: Wenn die einzelnen als einzelne im Tod ins Ende heraustreten, bleibt die Geschichte als solche außerhalb des Heils und wird nicht vollendet. Die Fronten stehen genau umgekehrt, als es beim ersten Zusehen aussieht: Leugnung der Seele und Behauptung der Auferstehung im Tode bedeuten eine spiritualistische Unsterblichkeitstheorie, die wirkliche Auferstehung und Heil der Welt als Ganzes nicht für möglich hält. Die Lehre von der Unsterblichkeit, die uns sagt, dass unser Ich durch den auferstandenen Christus gleichsam in Gott festgemacht und so auf die künftige Auferstehung hin ausgespannt ist, rettet allein den Realismus der Bibel¹⁴.

Zudem weist Joseph Ratzinger – und mit ihm Dogmatiker wie Anton Ziegenaus und Leo Scheffczyk – auf die Bedeutung des „Zwischenzustandes“ hin. Werde er geleugnet, werde der letzte Ernst der Geschichte des Menschen genommen; das „Ausharren“ zum Gericht – das gerade im Gedanken der Läuterung der Seele zum Gericht deutlich werde – dürfe nicht unterbewertet werden¹⁵.

Die Diskussion um das Modell einer „Auferstehung im Tod“ ist gewiss nicht abgeschlossen; in den theologischen Studien, die in den letzten Jahren erschienen sind, wird deutlich, dass in der „Auferstehung im Tod“ der Sinngehalt des „Zwischenzustandes“ nicht aufgehoben ist und auch die Frage nach der „Seele“ und ihrer Unsterblichkeit kein abgeschlossener Punkt der philosophischen und theologischen Debatten ist¹⁶. Gisbert Greshake hat 1998 in der Zeitschrift „Theologie und Philosophie“ einen „partiischen Rückblick“ auf die theologische Diskussion um die Auferstehung im Tode veröffentlicht¹⁷; von der Position Lohfinks, von einem Ereignen der Parusie Christi im Tod zu sprechen, hat Greshake sich distanziert; er sieht zentrale

¹⁴ J. RATZINGER, *Eschatologie...*, 194.

¹⁵ J. RATZINGER, *Eschatologie...*, 151-153.

¹⁶ Aus philosophischer Perspektive vgl. G. HAEFFNER, „Vom Unzerstörbaren im Menschen. Versuch einer philosophischen Annäherung an ein problematisch gewordenes Theologoumenon“, in: W. BREUNING (Hrsg.), *Seele – Problembezug christlicher Eschatologie*, Herder, Freiburg/Basel/Wien 1986, 159-179.

¹⁷ Vgl. G. GRESHAKE, „Auferstehung im Tod. Ein ‘partiischer’ Rückblick auf eine theologische Diskussion“, *ThPh* 7 (1998) 538-557.

Verbindungen zwischen seiner Position und der Joseph Ratzingers. Das wird auch in einer jüngeren Dissertation zu Fragen der Eschatologie deutlich, der von Matthias Remenyi vorgelegten Studie „Um der Hoffnung willen. Untersuchungen zur eschatologischen Theologie Jürgen Moltmanns“ (Regensburg 2005). Greshake und Ratzinger, und auf evangelischer Seite Jürgen Moltmann, geht es um die Kritik an Modellen einer „Diastase von Vollendung der Seele und Vollendung des Leibes“¹⁸; ein solches Denken ist unbiblich, es wurde auch in Zeiten der Auseinandersetzung mit der Gnosis und der Rezeption anthropologischer Ansätze der griechischen Philosophie und ihrer These einer Unsterblichkeit der Seele nicht in diesem dualistischen Sinn vertreten. Wie Joseph Ratzinger bereits 1968 in seiner „Einführung in das Christentum“ formuliert hat, ging und geht es im Glauben an die Auferstehung um „das Heil des *einen*, ungeteilten Menschen“¹⁹.

Ein Gedanke, der in den jüngeren Überlegungen leitend geworden ist und der es ermöglicht, von einer „Auferstehung im Tod“ zu sprechen und dabei das, was mit der Vorstellung eines „Zwischenzustandes“ ausgesagt werden sollte, nicht außer acht zu lassen, ist die Erinnerung an die Dynamik und Prozesshaftigkeit des Auferstehungsgeschehens. Das hat als einer der ersten Paulus ausgedrückt:

Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden als der Erste der Entschlafenen... Es gibt aber eine bestimmte Reihenfolge: Erster ist Christus; dann folgen, wenn Christus kommt, alle, die zu ihm gehören. Danach kommt das Ende, wenn er jede Macht, Gewalt und Kraft vernichtet hat und seine Herrschaft Gott, dem Vater, übergibt... Wenn ihm dann alles unterworfen ist, wird auch er, der Sohn, sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott herrscht über alles und in allem (1 Kor 15,20. 23-24. 28).

Ein in diesem dynamisch-geschichtlichen Sinn angeleiteter Blick auf das Geschehen von Tod und Auferstehung macht deutlich, dass das Reich Gottes mit Jesus Christus auf die Vollendung hin wächst, Auferstehung ist

¹⁸ G. GRESHAKE, „Auferstehung im Tod...“, 538.

¹⁹ J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, Kösel, München 1968, 289-300; vgl. G. GRESHAKE, „Auferstehung im Tod...“, 538.

ein universales, die ganze Schöpfung umgreifendes Prozessgeschehen, das seinen Anfang genommen hat in Christi Auferweckung von den Toten und das erst dann vollendet sein wird, wenn wirklich alle Menschen endgültig in Christi Liebe geborgen sind, wenn also die ganze Schöpfung heimgekehrt ist in das Reich des Vaters. Durch Christi Tod und Auferstehung ist die Macht des Todes zwar ein für allemal gebrochen, aber dessen endgültige Überwindung steht noch aus. Christi Herrschaft ist schon angebrochen, aber noch nicht vollendet. Er ist unterwegs hin zur Vollendung des Reiches Gottes, dessen Kommen er verkündet hat und das er selbst in Person schon ist²⁰.

Matthias Remenyi macht in diesem Zusammenhang auf ein altes, von Origenes in seiner Homilie zu Leviticus vorgelegtes Bild aufmerksam: die „Vision des solidarischen Wartens der Verstorbenen gemeinsam mit dem auferstandenen Christus“²¹. Joseph Ratzinger hat an dieses Bild bereits 1977 in der ersten Auflage seiner „Eschatologie“ erinnert. Auch mit Greshakes Position ist der in diesem Bild ausgedrückte Gedanke vereinbar, und er ist gerade angesichts der Diskussionen um den „Zwischenzustand“ hilfreich. Bei Origenes wird wie bei Paulus deutlich, dass Auferstehung ein Prozess ist, dass es ein Warten gibt mit Christus auf die endgültige Vollendung der Welt. Auferstehung im Tod und Zwischenzustand schließen sich nicht aus, wenn Auferstehung im Tod nicht als ein zeitenthobenes, punktuelles Geschehen verstanden wird und gerade die solidarische Beziehung des Menschen zu seinen Mitmenschen und zur Gesamtgeschichte im Blick ist. „Weil nämlich der Mensch schon in seinem irdischen Leben keine beziehungslose Monade ist“, so Matthias Remenyi, „kann auch die Auferstehung des Einzelnen im Tod so lange nicht vollendet sein, so lange nicht alle seine Menschenbrüder und -schwestern zur Vollendung bei Gott gelangt sind“²².

Es wird also – auch bei Greshake – zwischen dem Gedanken einer Auf-

²⁰ M. REMENYI, „Mit Stimme, Antlitz und Gestalt. Überlegungen zur personalen Eschatologie“, *ThGl* 96 (2006) 73-86, 76.

²¹ M. REMENYI, „Mit Stimme, Antlitz und Gestalt...“, 81. Zu ORIGENES: 7. Homilie über Leviticus, Nr. 2, zitiert in: J. RATZINGER, *Eschatologie...*, 150-151.

²² M. REMENYI, „Mit Stimme, Antlitz und Gestalt...“, 78-79.

ersterung im Tod und einer Auferstehung am Jüngsten Tag differenziert. Die Auferstehung des einzelnen im Tod erreicht

wegen der wesenhaften Relation der einzelnen zum Ganzen erst in der Auferstehung aller am Ende der Geschichte ihre letzte Vollendung. Auferstehung im Tod und Auferstehung am Jüngsten Tag stehen dabei nicht als zwei punktuelle Ereignisse hintereinander, sondern sie sind durch einen dynamischen progressiven Prozess miteinander verknüpft: Durch Leben, Sterben und Auferstehen des einzelnen kommt je und je ein Glied jenes ‚Leibes‘ zur Vollendung, der erst in der Vollendung aller sein Pleroma erreicht haben wird. In diesem Prozeß garantiert gleichsam die allen vorgegebenen Auferstehung Christi, daß die *resurrectio* des einzelnen im Tod nicht ein je nur individuelles Geschehen ist. Die *resurrectio* des einzelnen geschieht vielmehr durch das Aufgenommen – und Eingefügtwerden in den Auferstehungsleib Christi, der selbst so lange unvollendet ist, als nicht der letzte Menschenbruder und die letzte Menschenschwester in ihn eingegliedert sind²³.

Damit ist gerade auch wieder neu Raum für die mit der Vorstellung eines läuternden Zwischenzustandes – dem „purgatorium“ bzw. Fegefeuer – verbundenen theologischen Aussagen: Im Tod gibt es sicher eine Entschiedenheit der Freiheit, es greifen hier nicht mehr, so die dogmatische Tradition, Glaube, Liebe und Hoffnung. Aber dies bedeutet nicht ein „Eingefrorenwerden“ des Menschen: Von Gott her, von seiner Liebe her, gibt es ein Ausheilen; gerade das ist in der klassischen Lehre vom Purgatorium, vom Fegefeuer, formuliert. Wenn die „Auferstehung im Tode“ im Ausgang von den paulinischen Texten in einer prozesshaften Dynamik verstanden wird, kann die Kritik am Modell der Auferstehung im Tod nicht greifen, die gerade diesen Prozess des Heilwerdens und der Läuterung des Menschen von Gott her unterbelichtet gesehen hat. Angesichts der Herausforderung des christlichen Auferstehungsglaubens durch das Modell der Reinkarnation ist die Vorstellung dieses Geschehens der Läuterung nicht

²³ G. GRESHAKE, „Theologiegeschichtliche und systematische...“, 266. Auf den Prozessgedanken geht auch ein: G. PREDEL, „Auferstehung im Tod – Prozess im ‚Warten‘“, *Geist und Leben* 79 (2006) 182-193.

zu unterschätzen. Manche Zeitgenossen liebäugeln mit dem Gedanken der Reinkarnation, gerade im Sinne einer „zweiten Chance“, dass eben nicht alles mit dem Tode „aus“ ist. Aus christlicher Perspektive sind demgegenüber der Ernst und die Radikalität des Todes und darin die Entschiedenheit menschlicher Freiheit im Tod entgegenzuhalten, ohne damit dem Tod als solchem seine Absurdität und sein Grauen zu nehmen²⁴. Menschliches Leben ist einmalig, in diesem Leben ist uns die Zeit geschenkt, mit der und in der der Mensch etwas anfangen kann. Ein solches Anfangenkönnen gibt es nicht mehr nach dem Tod. Wir hoffen vielmehr, dass es dann ein Ankommen geben wird – und zwar „ohne Ende“, „ewiges Leben“. Die Dynamik des Prozesses der Auferstehung Jesu Christi und der Einbergung der ganzen Welt in diesen Prozess setzt die Hoffnung frei, dass es für uns ein solches Ankommen gibt – „ohne Ende“, ein ewiges Leben.

Die Diskussionen der letzten Jahre um die „Auferstehung im Tod“ haben auch deutlich gemacht, dass wir in unserem menschlichen Denken gar nicht anders als zeitliche und räumliche Kategorien verwenden können, auch für das, was über die Zeit hinausgeht – das ist uns bis heute von Kant aufgegeben²⁵. Von dorthin können wir uns – aus menschlicher Perspektive – der Vorstellung eines „Zwischenzustandes“ im Denken annähern. Die Vollendung des Geschehens der Auferstehung können wir nicht denken,

²⁴ Vgl. zu diesen Fragen: E. M. FABER, „Das Ende, das ein Anfang ist. Zur Deutung des Todes als Verendgültigung des Lebens“, *ThPh* 76 (2001) 238-252; L. MEHRING, *Die Sehnsucht des Menschen nach Heil zwischen Reinkarnations-Faszination und Auferstehungs-Hoffnung. Eine systematisch-theologische Untersuchung des Vollendungsgeschehens*, Oros, Altenberge 1993. Faber weist darauf hin, dass der Mensch am Ende nicht nur das ist, „was ich aus mir gemacht habe, sondern Vollendung und Erfüllung werden mir geschenkt“ (240). Von dort her sieht sie das Geschehen der Vollendung als Begegnung der Gnade Gottes mit der menschlichen Freiheit. „Die Verendgültigung des Lebens, die im Tod geschieht, ist ein dialogisches Geschehen, in dem die menschliche Freiheit selbst in endgültiger Weise zur Gültigkeit des eigenen Lebens Stellung nimmt, dies aber im Zusammenspiel mit der Gnade, die einen schöpferischen Umgang mit der eigenen Lebensgestalt ermöglicht“.

²⁵ Die Kritik an der These Lohfinks ist hier begründet: M. REMENYI, „Mit Stimme, Antlitz und Gestalt...“, 82: „Raum und Zeit sind keine nachträglich konstruierten Sachobjekte des Denkens, von denen wir einfach abstrahieren könnten, sondern sie liegen von vornherein allen unseren Denkopoperationen als deren fundierende und formgebende Struktur zu Grunde. Das bedeutet, dass jedes endliche, menschliche Denken zwangsläufig zeitliches und räumliches Denken sein muss. Selbst wenn wir wollten, wir wären gar nicht in der Lage, eine Nicht-Zeit im strengen Sinne wirklich zu denken, Das Zeitkonzept Lohfinks insinuiert einen Ausstieg aus dem zeitlichen Denken, der in Wirklichkeit gar nicht leistbar ist“.

aber darauf können wir hoffen, und aus dieser Hoffnung erhält das, was wir als „Auferstehung im Tod“, als „Zwischenzustand“, als „Läuterungs-geschehen“ zu denken versuchen, seine Sinnhaftigkeit: „intellectus fidei“ als „intellectus spei“.

3. „Ankommen ohne Ende“ – Leben aus Hoffnung und auf Hoffnung hin

Aus Perspektive dieses „intellectus spei“ möchte ich abschließend drei Thesen formulieren. Ihre Sinnspitze ist in den Worten des 1. Thessalonicherbriefs angegeben: In 1 Ts 4,13-14.18 heißt es:

...wir wollen euch über die Verstorbenen nicht in Unkenntnis lassen, damit ihr nicht trauert wie die anderen, die keine Hoffnung haben. Wenn Jesus – und das ist unser Glaube – gestorben und auferstanden ist, dann wird Gott durch Jesus auch die Verstorbenen zusammen mit ihm zur Herrlichkeit führen... Tröstet also einander mit diesen Worten!

1. These: Die eschatologische Existenz der Christen orientiert sich zuallererst an Jesus Christus

Unser Bekenntnis der „Auferstehung der Toten“ gründet in dem zentralen Geheimnis des Glaubens: der Auferstehung Jesu Christi – das ist und bleibt das „Wunder“, mit Hilde Domin gesprochen, dem wir immer nur in aller Zerbrechlichkeit und Zärtlichkeit die Hand hinhalten können, um uns von ihm berühren zu lassen. Es ist der Glaube an das Wunder dieses Lebens, an den Gott des Lebens, den Gott der Lebenden und der Toten, dass der Tod nicht das letzte Wort ist, sondern die Liebe stärker ist als der Tod. In die christlichen Zukunfts- und Hoffnungsbilder, die im Bekenntnis der „Auferstehung der Toten“ gebündelt sind, schreibt sich das Geheimnis der Auferstehung des Herrn ein. Jüngere exegetische und dogmatisch-theologische Arbeiten betten diese in Jesu Botschaft vom anbrechenden und kommenden Reich Gottes ein. Hier spitzt sich der Gottesglaube Israels in der Weise zu, dass Gott dem Menschen in einer wie nie zuvor gekannten Weise nahe kommt: In Jesus von Nazareth, dem Menschensohn, bricht das

Reich Gottes an, in ihm sagt sich die Zukunft Gottes dem Menschen als Gegenwart zu. Er, der Gekommene und Kommende wird zur „Mitte der Zeit“. Darin bewahrheitet sich der Gott der Väter und Mütter Israels als der „Freund des Lebens“ (Weish 11,26). Jesu Auseinandersetzung mit den Sadduzäern über die Auferstehung der Toten hat genau diese Sinnspitze: In Mt 22,23-33 heißt es: „...Habt ihr im übrigen nicht gelesen, was Gott euch über die Auferstehung der Toten mit den Worten gesagt hat: Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs? Er ist doch nicht der Gott der Toten, sondern der Gott der Lebenden“. In Jesus Christus, in seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung wird Gott selbst und an sich selbst als die Zukunft des Menschen offenbar, als eine Zukunft, die nicht nur verheißen ist, sondern von Jesus Christus selbst vollzogen wird. Die Auferweckung zeigt, dass Gott der Gott des Lebens ist, der Gott der Menschen, der sich selbst als Zukunft den Menschen gibt in seinem grenzenlosen Erbarmen, in seiner Schuldvergebung²⁶.

Wenn Paulus immer wieder den Gemeinden, mit denen er in Kontakt steht, den Glauben verkündet, dass der Herr auferweckt worden ist, so bezeugt er darin genau diesen Glauben der Jünger und Jüngerinnen des Herrn und der ersten christlichen Gemeinden, dass Gott in der Auferweckung seines Sohnes all das bekräftigt, was in Jesu Leben und seiner Botschaft vom Reich Gottes angebrochen ist: Leben, Heil und Befreiung als eine Verheißung für alle Menschen und die ganze Schöpfung, als ein universales Geschehen des Heilwerdens. Die Auferstehung des Herrn wird zu einem Zukunfts- und Hoffnungsbild für die ganze Schöpfung und Welt, in die die Zukunft des einzelnen eingeborgen ist.

²⁶ Vgl. H. KESSLER, *Sucht den Lebenden nicht...*, 329: „Die neutestamentliche Behauptung von der Auferstehung des Leibes bringt demgegenüber den *Totalanspruch* Gottes auf den Menschen und seine Welt zur Geltung und entsprechend den *Totalanspruch* unserer Hoffnung auf Rettung des ganzen Menschen (in seinem Verbundensein mit anderen und aller Kreatur und mit seiner eigenen Geschichte“. – Zur Christologie als Schlüssel zur Eschatologie vgl. auch: M. KREUTZER, „‘Auferstanden am dritten Tag’. Christologie als Modell der Eschatologie“, in: St. SCHREIBER – St. SIEMONS (Hrsg.), *Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie*, WBG Darmstadt 2003, 119-142. – Vgl. M. REMENYI, „Hoffnung, Tod und Auferstehung“, *ZKTh* 129 (2007) 90: „Die Auferstehung Christi ist Dreh- und Angelpunkt, sie ist Grund, Inhalt und Ziel der christlichen Hoffnung auf ein Dasein des Menschen bei Gott im und nach dem Tod. Und so bildet die Auferstehung Christi zugleich Maßstab und Modell der Eschatologie, d.h. der wissenschaftlichen Reflexion dieser Hoffnung und ihrer Vorstellungsbilder“.

Die Vorstellungen und Denkmodelle, die uns vor allem die mittelalterliche Theologie aufgegeben hat und die die Tiefenschichten gerade unserer westlichen Kultur prägen – das „purgatorium“, Fegefeuer, Hölle, Himmel, Gericht –, sind je neu auf dem Hintergrund des Glaubens an die Auferstehung des Herrn und des Glaubens an Jesus Christus als Mitte der Zeit in die Gegenwart zu übersetzen. In Kreuz und Auferstehung ereignet sich das Anbrechen der Zukunft Gottes für die Menschen, beginnt der Weg der Menschheit in die Zukunft Gottes. Der gekreuzigte Auferstandene ist der kommende Christus und Weltenrichter, ein Hoffnungslicht, das in die Gegenwart leuchtet, das aber auch alles Dunkel – alles Gott-Ferne, Liebesleere, alle Schuld und Sünde – ausleuchtet und aufdeckt. Er ruft – auch heute – zur „metanoia“, der Glaube an ihn als Mitte der Zeit deckt die Entschiedenheit menschlicher Freiheit im Angesicht des Todes in aller Radikalität auf: das Leben ist einmalig, wir können nur in dieser Zeit mit dem Leben etwas anfangen. Das Licht der Auferstehung ist aber auch Hoffnungslicht, dass die Liebe und Barmherzigkeit Gottes es – trotz allem, trotz unserer Schuld und Sünde – „richten“ werden. In der „eschatologischen Gottesbegegnung“ hoffen wir so, „die erinnert-gegenwärtige Lebenszeit als in versöhnter Weise vollendet zu erfahren. Dabei wird der Schmerz der Selbsterkenntnis nicht ausbleiben, jedoch nicht alles sein am Ende“²⁷.

2. These: Wir erinnern an unsere Zukunft bei Gott in der Gemeinschaft der Kirche

Aus diesem Glauben an die Auferstehung des Herrn hat sich die frühe Kirche von Anfang an als Gemeinschaft der Heiligen – als „civitas Dei“ – verstanden, als Gemeinschaft der Menschen, die im Vertrauen aus der Zukunft des in Jesus Christus angebrochenen Reiches Gottes leben. Sicher angestoßen durch die Vorstellungen und Bilder der mittelalterlichen Theologie, aber auch durch die Subjektphilosophien der Moderne hat sich der Blick verengt auf die Frage nach „meinem“ Tod und dem Schicksal des einzelnen „nach“ dem Tod. Es ist demgegenüber heute wichtig, an die Einbettung des Glaubens an die „Auferstehung der Toten“ in den Glauben der Kirche und auch „an“ die Kirche als Weggemeinschaft der vielen hin zum Reich Gottes

²⁷ D. SÄTTLER, „Bei Gott schmerzlich ...“, 162.

zu erinnern. Nur im immer je neuen – auch gemeinsamen – Gang über die Gräber – um an Allerseelen zu erinnern – können wir hineinfinden in diesen Glauben als Hoffnung für die Verstorbenen und auch für uns, eine Hoffnung, die gerade genährt wird in der Feier des Festes Allerheiligen. Beide Feste sind stärker aufeinander zu beziehen: die Gemeinschaft der Heiligen ist die Hoffnungsperspektive, die in die Kirche ihre eschatologische Struktur einschreibt. Und doch tut Allerseelen Not: die Brutalität des Todes, seine Absurdität, alle Not und Gewalt, die mit ihm verbunden sind, der Ernst und die Radikalität der Entschiedenheit menschlicher Freiheit im Tod werden von der Zukunft Gottes her nicht übersprungen, ihnen wird jedoch – aus der alles richtenden Liebe und Barmherzigkeit Gottes – eine Perspektive aufgetan.

Es ist interessant, dass das 2. Vatikanische Konzil in seiner Kirchenkonstitution an diese „kollektive“ Dimension der Eschatologie wieder neu erinnert hat. Die eschatologische Existenz des Christen ist Glaubensexistenz in der Gemeinschaft der Kirche. Im Glauben an die Auferstehung werden die Getauften hineingenommen in die „Gemeinschaft der Heiligen“, die „civitas Dei“. Die Kirche selbst wird, so z.B. im Kapitel 5 zur „allgemeinen Berufung zur Heiligkeit“ (vgl. z.B. LG 48), als eine eschatologische Größe bestimmt. Sie ist werdende Vollendung, sie ist charakterisiert durch das Hineinwachsen in die Zukunft Gottes, in die wir in Christus bereits berufen sind und an der wir durch die Gnade Gottes, die Heiligkeit, bereits Anteil nehmen. Diese Zukunft aber, die konstitutiv ist für die Kirche, wird bestimmt als die Zukunft der Welt und Menschheit im ganzen. Auferstehung im Tod kann als ein Hineingenommenwerden in diese Gemeinschaft verstanden werden, wobei dieses Hineingenommenwerden ein Prozess bleibt – bis zur endgültigen Vollendung, ein Prozess, in dem von Gottes Liebe her das ausgeheilt wird, was liebeleer und Gott-fern ist.

In Vorwort von Papst Benedikt XVI. zur Neuausgabe seiner Eschatologie ist eine Piste gelegt, diesen Gedanken – der hier abschließend nur genannt werden kann – weiter zu entfalten. „In Christus ist Gottes Dialog mit uns Fleisch geworden. Dem Leib Christi zugehörend“, so schreibt er, „sind wir dem Leib des Auferstandenen, seiner Auferstehung geeint“²⁸. Be-

²⁸ J. RATZINGER, *Eschatologie...*, 13-14.

reits 1968 hat Joseph Ratzinger in seiner „Einführung in das Christentum“ geschrieben:

Wer glaubt, steht in dem Gespräch mit Gott, das Leben ist und den Tod überdauert. Damit fallen nun auch die ‚dialogische‘, unmittelbar auf Gott bezogene, und die mitmenschliche Linie des biblischen Unsterblichkeitsgedankens ineinander. Denn in Christus, dem Menschen, treffen wir Gott; in ihm treffen wir aber auch auf die Gemeinschaft der anderen, deren Weg zu Gott durch ihn und so zueinander läuft. Die Orientierung auf Gott ist in ihm zugleich die Orientierung in die Gemeinschaft der Menschheit hinein, und nur die Annahme dieser Gemeinschaft ist Zugehen auf Gott, den es nicht abseits Christi und so auch nicht abseits des Zusammenhangs der ganzen menschlichen Geschichte und ihres mitmenschlichen Auftrags gibt²⁹.

Vielleicht wird dieser Gedanke – die Erinnerung an die „communio sanctorum“ – auch helfen, die Aporien, die im Modell einer Trennung von Leib und Seele gegeben sind, zu lösen. Wir werden im Tod hineingenommen in diese „Gemeinschaft der Heiligen“ und wir hoffen, dass wir einmal ganz – mit allem, was wir waren und sind – in Gottes Reich aufgenommen werden: „Auferstehung des Fleisches“, „Auferstehung der Toten“³⁰. Diese Hoffnung, wie sie in der Gemeinschaft der Kirche gelebt werden kann, ist entscheidender Nährboden unserer „eschatologischen Existenz“.

²⁹ J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, 294. Vgl. auch hier seine Anstöße, Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung – im Sinne einer Auferweckung durch Gott – neu zusammenzudenken: „Das Wesentliche des Menschen, die Person, bleibt; das, was in dieser irdischen Existenz leibhaftiger Geistigkeit und durchgeisteter Leiblichkeit gereift ist, das besteht auf eine andere Weise fort. Es besteht fort, weil es in Gottes Gedächtnis lebt. Und weil es der Mensch selbst ist, der leben wird, nicht eine isolierte Seele, darum gehört das mitmenschliche Element mit in die Zukunft hinein; darum wird die Zukunft des einzelnen Menschen erst dann voll sein, wenn die Zukunft der Menschheit erfüllt ist“ (295). Und: „Wo die ‚Gemeinschaft der Heiligen‘ geglaubt wird, ist die Idee der *Anima separata* (der ‚losgetretenen Seele‘, von der die Schuldtheologie spricht), im letzten überholt“ (293).

³⁰ Vgl. die wichtigen Impulse zur „communio sanctorum“ aus feministischer Perspektive: E. JOHNSON, *Friends of God and prophets. A feminist theological reading of the communion of saints*, Continuum, New York 1998; I. GEBARA, „Erinnerungen an Zärtlichkeit und Schmerz – Auferstehung vom Alltag des Lebens her denken“, in: L. SUTTER REHMANN – S. BIEBERSTEIN – U. METTERNICH (Hrsg.), *Sich dem Leben in die Arme werfen. Auferstehungserfahrungen*, WBG, Darmstadt 2004, 51: „Wir tragen

3. *These: Unser Leben auf Hoffnung hin beginnt heute; abschiedlich leben zu lernen heißt, „sich dem Leben in die Armen zu werfen“*

Sterben, Tod – und was kommt danach? Unsere Gegenwart ist nicht von der Dynamik des Auferstehungsglaubens geprägt; zu erschließen, was „eschatologische Existenz“ bedeutet, gehört sicher zu den schwierigsten Aufgaben christlicher Theologie. Unverrückbar ist aber, dass wir in unserem Leben an ein Ende kommen, alles, was wir anfangen, was wir mit unserer Zeit anfangen, kommt an ein Ende. Alles Glück, alles Gute und Schöne, aber auch das Dunkle, Gewalt, Leid. Leben im Angesicht des Endes, etwas anfangen, immer wieder, bleibt absurd, wenn es nicht eine Hoffnung gibt, dass es auch ein Ankommen ohne Ende gibt, ein Bleibenkönnen. Wir hoffen, dass Gott uns einmal so entgegenkommt, dass wir bei ihm ankommen, und zwar ankommen ohne Ende, ohne wieder Abschied nehmen zu müssen, ohne uns oder den anderen zu verfehlen, ohne umsonst zu warten³¹. Denken können wir dieses Ankommen ohne Ende nicht, es bleibt das Wunder und Geheimnis des Glaubens. Aus dem Glauben an die Auferstehung des Herrn und mit ihm die Auferstehung der Toten vertrauen wir auf

einander die Lasten bis zum Ende unseres individuellen Lebens und über es hinaus. Wir tragen die Lasten derer, die sich von ihren Schmerzen nicht erheben, die Lasten der Bedrückten und Sterbenden, die Last so vieler, die vor Hunger gestorben sind, in den Kriegen, in den Gefängnissen oder in vollständiger Vernachlässigung... So taucht die alte, so reiche Idee unserer Tradition von der ‚Gemeinschaft der Heiligen‘ wieder auf. Wir stehen in Gemeinschaft mit allen, mit dem ganzen Universum, auch wenn das individuelle Bewußtsein darf nicht ausreichend ausgebildet sein mag. Wir stehen in einer Gemeinschaft von Hoffnungen, Freuen und Leiden. ... Diese alte Tradition wieder aufzunehmen, sie in eine verständliche und zeitgemäße Sprache zu übersetzen, kann revolutionär sei. Wir könnten dann mit mehr Überzeugung unsere kollektive Verantwortung übernehmen für diesen „einzigem Körper“, der wir sind und der sich im Laufe der Jahrhunderte ständig verwandelt“.

³¹ TH. SCHÄRTL, „Der Tod und die Ambiguität der Existenz in der Zeit“, in: M. BÖHNKE – TH. SCHÄRTL, *Was uns der Tod zu denken gibt. Philosophisch-theologische Essays*, LIT, Münster 2005, 147. Vgl. hier aus Perspektive philosophischer Anthropologie die Auseinandersetzung mit dem Sterben und dem Tod und die Kritik am „natürlichen Tod“. – Der Idee der Hoffnung ist von Kant ausgehend der philosophischen Anthropologie der Moderne eingeschrieben: vgl. M. REMENYI, „Hoffnung, Tod und Auferstehung“, 78-79. Die dritte Frage Kants „Was kann ich hoffen?“ zielt auf eine Versöhnung der theoretischen und praktischen Vernunft, gerade angesichts des Bösen. „Um angesichts dieser ungerechten Welt nicht selbst hoffnungslos zu resignieren, setzt Kant die Hoffnung auf einen Gott, der unsere sich bisweilen so irrsinnig gestaltende Zeit in Gerechtigkeit zum Guten wenden kann“ (M. REMENYI, „Hoffnung, Tod und Auferstehung“, 78-79).

dieses Entgegenkommen Gottes, Christus wartet mit uns, um das Bild des Origenes aufzugreifen, er geht mit uns Gott entgegen.

Wenn wir auf ein solches Ankommen ohne Ende hoffen, können wir erst wirklich leben lernen, können wir etwas anfangen mit unserer Zeit, auch wenn wir um das Ende wissen. Es gibt einen Zukunftshorizont, von dem her das Leben dem Menschen entgegenscheint, und das ihn leben lässt. Das löst die Absurdität und Negativität des Todes nicht auf, entlässt uns nicht aus dem Schrei, nicht aus der Trauer. Im Angesicht des Endens können wir aber lernen, uns heute dem Leben in die Arme zu werfen³². Das heißt dann: Auferstehung beginnt bereits jetzt, mitten in unserem Leben – in aller Fragmentarität, Zerbrechlichkeit und Zärtlichkeit.

Wir sind nie am Ende mit unseren Überlegungen zur Auferstehung. Das macht Dorothee Sölle in einem ihrer Gedichte wunderbar deutlich, daraus möchte ich zitieren:

„Ach frag du mich nach der Auferstehung“³³

Sie fragen mich nach der auferstehung
sicher sicher gehört habe ich davon
daß ein mensch dem tod nicht mehr entgegenrast
daß der tod hinter einem sein kann
weil vor einem die liebe ist...
weil man selber gehört hab ich davon
so ganz wird daß nichts da ist
das fortgehen könnte für immer.

Ach fragt nicht nach der auferstehung
ein märchen aus uralten zeiten

³² Luzia Sutter Rehmann zitiert in ihrem Beitrag Elsa Támez: „Dieser Glaube an die Auferstehung der Körper ist die Kraft, die hilft, den gegenwärtigen Leiden zu widerstehen und für die Offenbarung der Söhne und Töchter Gottes zu kämpfen (Röm 9,18)“. (L. SUTTER REHMANN, „Auf der Spur des Unsichtbaren. Die Rede von der Auferstehung der Toten als kulturkritische Notwendigkeit“, in: L. SUTTER REHMANN - S. BIEBERSTEIN - U. METTERNICH, *Sich dem Leben in die Arme werfen...*, 160).

³³ D. SÖLLE, *Ich will nicht auf tausend Messern gehen. Gedichte*, München ³2002, 87.

das kommt dir schnell aus dem sinn ...
 ich richte mich ein
 auf die langsame gewöhnung ans totsein
 in der geheizten wohnung
 den großen stein vor der tür.

Ach frag du mich nach der auferstehung
 ach hör nicht auf mich zu fragen.

Bibliographie

- BACHL, G., *Die Zukunft nach dem Tod*, Herder, Freiburg 1985.
- FABER, E.-M., „Das Ende, das ein Anfang ist. Zur Deutung des Todes als Verendgültigung des Lebens“, *ThPh* 76 (2001) 238-252.
- FUCHS, O., *Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit*, Pustet, Regensburg 2007.
- GEBARA, I., „Erinnerungen an Zärtlichkeit und Schmerz – Auferstehung vom Alltag des Lebens her denken“, in: SUTTER REHMANN, L. – BIEBERSTEIN, S. – METTERNICH, U. (Hrsg.), *Sich dem Leben in die Arme werfen. Auferstehungserfahrungen*, WBG, Darmstadt ³2004, 32-52.
- GRESHAKE, G., *Auferstehung der Toten*, Ludgerus Wingen, Essen 1969.
- _____, „Auferstehung im Tod. Ein „parteiischer“ Rückblick auf eine theologische Diskussion“, *ThPh* 73 (1998) 539-557.
- _____, „Das Verhältnis, Unsterblichkeit der Seele‘ und ‚Auferstehung des Leibes‘ in problemgeschichtlicher Sicht“, in: GRESHAKE, G. – LOHFINK, G., *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Herder, Freiburg/Basel/Wien ⁵1982. _____, „Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung“, in: GRESHAKE, G. – KREMER, J., *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, WBG Darmstadt ²1992.
- HAEFFNER, G., „Vom Unzerstörbaren im Menschen. Versuch einer philosophischen Annäherung an ein problematisch gewordenes Theologoumenon“, in: BREUNING, W. (Hrsg.), *Seele – Problembegriff christlicher Eschatologie*, Herder, Freiburg/Basel/Wien 1986, 159-179.
- HUXEL, K., „Unsterblichkeit der Seele versus Ganztodthese? – Ein Grundprob-

- lem christlicher Eschatologie in ökumenischer Perspektive“, *NZStH* 48 (2006) 341-366.
- JOHNSON, E., *Friends of God and prophets. A feminist theological reading of the communion of saints*, Continuum, New York 1998.
- KEHL, M., *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung*, Herder, Freiburg/Basel/Wien 1999.
- KESSLER, H., *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*, erw. Neuausgabe, Echter, Würzburg 2002.
- _____, (Hrsg.), *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften*, WBG, Darmstadt 2004.
- KREUTZER, M., „‘Auferstanden am dritten Tag’. Christologie als Modell der Eschatologie“, in: SCHREIBER, ST. – SIEMONS, ST. (Hrsg.), *Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie*, WBG Darmstadt 2003.
- LOHFINK, G., „Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung“, in: GRESHAKE, G. – LOHFINK, G., *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Herder, Freiburg/Basel/Wien 1982, 38- 81.
- MEHRING, L., *Die Sehnsucht des Menschen nach Heil zwischen Reinkarnations-Faszination und Auferstehungs-Hoffnung. Eine systematisch-theologische Untersuchung des Vollendungsgeschehens*, Oros, Altenberge 1993.
- MOLTMANN, J., *Im Ende – der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre*, Gütersloher Verl.-Haus, Gütersloh 2003.
- NOCKE, F. J., *Liebe, Tod und Auferstehung. Über die Mitte des Glaubens*, München 1993.
- PREDEL, G., „Auferstehung im Tod – Prozess im ‚Warten‘“, *Geist und Leben* 79 (2006) 182-193.
- RATZINGER, J., *Einführung in das Christentum*, Kösel, München 1968.
- _____, *Eschatologie - Tod und ewiges Leben*, Pustet, Regensburg 1977 (⁶1990, Neuausgabe 2007).
- REMENYI, M., „Hoffnung, Tod und Auferstehung“, *ZKTh* 129 (2007) 75-96.
- _____, „Mit Stimme, Antlitz und Gestalt. Überlegungen zur personalen Eschatologie“, *ThGl* 96 (2006) 73-86.
- _____, *Um der Hoffnung willen. Untersuchungen zur eschatologischen Theologie Jürgen Moltmanns*, Pustet, Regensburg 2005.
- ROTH, P., *Magdalena am Grab*, Insel, Frankfurt 2002.

SATTLER, D., „Bei Gott schmerzlich heilend sich vollendende Lebenszeit. Römisch-katholische Zugänge zum Geschehen der eschatologischen Läuterung“, *Ökumenische Rundschau* 49 (2000) 161-174.

SCHÄRTL, TH., „Der Tod und die Ambiguität der Existenz in der Zeit“, in: BÖHNKE, M. – SCHÄRTL, TH., *Was uns der Tod zu denken gibt. Philosophisch-theologische Essays*, LIT, Münster 2005, 105-148.

SÖLLE, D., *Ich will nicht auf tausend Messern gehen. Gedichte*, München ³2002.

SUTTER REHMANN, L., „Auf der Spur des Unsichtbaren. Die Rede von der Auferstehung der Toten als kulturkritische Notwendigkeit“, in: SUTTER REHMANN, L. – BIEBERSTEIN, S. – METTERNICH, U. (Hrsg.), *Sich dem Leben in die Arme werfen. Auferstehungserfahrungen*, WBG, Darmstadt ³2004.

Artículo recibido el 25 de febrero 2018.

Artículo aprobado el 9 de abril 2018.

LA ARQUITECTURA RELIGIOSA ACTUAL EN DIÁLOGO CON LA CULTURA CONTEMPORÁNEA

TODAY'S RELIGIOUS ARCHITECTURE
IN DIALOGUE WITH CONTEMPORARY CULTURE

Rafael Ángel García-Lozano¹

Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca, España

Resumen

La proyección y creación de espacios para el culto cristiano ha sido una constante a lo largo de la historia de la Iglesia y no lo es menos en nuestros días. Dejando consideraciones cuantitativas al margen, el hombre y la cultura contemporáneos siguen demandando la construcción de estos espacios, convenientemente ajustados a la condición propia del mundo actual. Por ello el templo cristiano está llamado a trazar puntos de encuentro con la cultura en que se inserta. Es por ello que en este trabajo transitamos por algunos de los aspectos que tienen más íntimamente que ver con la dimensión *ad extra* tanto de la Iglesia como de la propia arquitectura religiosa contemporánea. Ello requiere que planteemos nuestro estudio orientados desde la clave más estrictamente misionera de la comunidad eclesial. Porque, ciertamente, una sociedad cada vez más globalizada exige que la catolicidad de la Iglesia esté a su altura. Así, partiendo de la esencial constitución misionera de la Iglesia, abordamos la importancia que la secularidad y el diálogo tienen para la arquitectura religiosa actual.

Palabras clave: Arquitectura religiosa contemporánea, misión, evangelización, secularidad, diálogo, cultura contemporánea.

¹ Doctor en Historia del Arte por la Universidad de Valladolid. Licenciado en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca. Licenciado en Estudios Eclesiásticos por la Universidad Pontificia de Salamanca. Diplomado en Magisterio por la Universidad de Salamanca/Escuela Universitaria de Magisterio de Zamora. Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca. Correo: ragarcialo@upsa.es

Abstract

The projection and creation of spaces for Christian worship has been a constant throughout the history of the Church and it is no less so in our days. Leaving quantitative considerations out, contemporary man and culture continue to demand the construction of these spaces, adjusted to the condition of today's world. Therefore, the Christian temple is called to draw points of encounter with the culture in which it is inserted. That is why in this work we review some of the aspects that have more intimately to do with the *ad extra* dimension of both the Church and the contemporary religious architecture itself. This requires that we consider our study oriented from the most strictly missionary key of the ecclesial community. Because, certainly, an increasingly globalized society demands that the catholicity of the Church be at its height. Thus, based on the essential missionary constitution of the Church, we address the importance that secularity and dialogue have for today's religious architecture.

Keywords: Contemporary religious architecture, mission, evangelization, secularity, dialogue, contemporary culture.

1. Introducción

La relación entre teología y arquitectura religiosa contemporánea no sólo es estrecha, sino necesaria y aún imprescindible². En efecto, si la arquitectura religiosa actual quiere prestar un servicio eficaz en la misión que le es propia no puede prescindir del sustento teológico que la funda³. Pero, más allá de esta verdad, como producción del hombre contemporáneo esta arquitectura es una realidad que participa de la forma cómo y dónde Dios se expresa, además de ser la creación del hombre constituido como Iglesia (no sólo ni principalmente considerado en referencia a su proyectista o mero creador material). Y todo ello con la finalidad de servicio, diálogo y oferta de evangelización para el mundo actual.

Efectivamente la arquitectura religiosa contemporánea existe desde y para el mundo, para el hombre y las comunidades religiosas de nuestros

² Cf. J. ANAYA DUARTE, *El templo en la teología y la arquitectura*, Universidad Iberoamericana, México 1996; E. FERNÁNDEZ-COBIÁN (ed.), *Arquitecturas de lo sagrado. Memoria y proyecto*, Netbiblo, La Coruña 2006; R. A. GARCÍA-LOZANO, "La sacramentalidad en la arquitectura religiosa contemporánea", *Anales de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción* 12/1 (2010) 75-90.

³ Cf. R. A. GARCÍA-LOZANO, "De la teología a la identidad en la arquitectura religiosa contemporánea", en: E. FERNÁNDEZ-COBIÁN (ed.), *Actas del Congreso Internacional de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, II/2, La Coruña 2011, 22-27.

días, aunque ineludiblemente, también con proyección de futuro. Y no sólo porque surja a partir de los conceptos, necesidades, estructuras, estética y materiales que la sociedad actual le ofrece, ni siquiera porque esté instalada en medio de ella. Sino porque fundamentalmente el templo, como imagen y figura de la Iglesia, tiene la misión de existir para los hombres que crean la cultura de cada momento, para las circunstancias y los acontecimientos de aquellos a los que sirve, para adoptar el papel de referencia y presencia pública de la fe en Jesucristo en medio de una sociedad cada vez más secularizada y aún descristianizada. Ésta es su misión. Con el templo actual, la Iglesia se muestra de forma pública como propuesta e invitación a la sociedad y cultura contemporáneas para seguir Jesucristo.

2. Teología de la misión

La Iglesia se define por su finalidad estrictamente misionera, una finalidad que se concreta en el anuncio de la persona y el mensaje de Jesucristo resucitado. Ya en Pentecostés, el Espíritu de Dios fue transmitido a los apóstoles para que continuaran la misión del Hijo (Hch 2,1-11). Así, sus seguidores, por el sacramento del bautismo hemos sido destinados a continuar el anuncio del evangelio y la misión de Jesucristo a todos los hombres que no han recibido su mensaje y a aquellos que, aún habiéndolo escuchado, aún no lo conocen o no se han encontrado con él⁴. La evangelización como tarea fundamental de la Iglesia⁵ continúa, pues, la misión de Cristo de promover el reino de Dios, donde se manifiesta y realiza el plan de Dios en plenitud. Consecuentemente, la instauración del reino de Dios en el mundo requiere que éste se extienda por todas las áreas y dimensiones de la vida humana, lo cual supone la liberación integral del hombre y la propia sociedad de las ataduras y opresiones fruto del pecado. Así, la Iglesia va actuando en la realidad mundana para transformarla según el reino de Dios⁶. Pero la evangelización no se reduce a proclamar el evangelio o a convertir a los

⁴ Cf. Ad Gentes 1-4.

⁵ PABLO VI, “Exhortación apostólica Evangelii nuntiandi”, (en adelante EN), en: AAS 68 (1976), 14.

⁶ Cf. J. M. MADRUGA, “Misiones”, en: C. FLORISTÁN (dir.), *Nuevo diccionario de Pastoral*, San Pablo, Madrid 2002, 934.

hombres a Cristo, sino que además consiste en anunciar “la buena noticia a todos los estratos de la humanidad y, a través de su influencia, transformar la humanidad desde dentro y hacerla nueva”⁷. Es decir, convertir “tanto la conciencia individual como colectiva del pueblo, las actividades en que están envueltas y las vidas y ambientes concretos”⁸.

La encíclica *Redemptoris Missio*⁹ centró su reflexión nuclear en este aspecto, distinguiendo deliberadamente la actividad misionera “ad gentes” de la que denomina nueva evangelización. Con la primera hace referencia a la misión evangelizadora en aquellos lugares y personas no cristianos, que nunca lo han sido o que lo fueron en un momento lejano de la historia. Con la segunda alude a la misión entendida como testimonio, liberación, proclamación, diálogo e inculturación de la fe en Jesucristo en un mundo muy diversificado, heterogéneo y cambiante, dando lugar a situaciones diversas y a propuestas pastorales diferenciadas. Precisamente, en tanto que producción artística y arquitectónica, una de las funciones de la arquitectura religiosa actual en la sociedad contemporánea entronca con la línea de la nueva evangelización.

Sentada esta cuestión, es necesario considerar que la arquitectura religiosa contemporánea participa de la misión de la Iglesia en tanto que tiene conciencia de ser

palabra abierta hacia los hombres y mujeres de este tiempo, invitación al encuentro con Jesús (...). El arte verdadero es siempre palabra; es lugar de comunicación. Palabra abierta de Dios a los hombres ha de ser la belleza que quiere llamarse cristiana, es decir, mesiánica¹⁰.

Así, también la conceptualización de la arquitectura religiosa y las características de la modernidad arquitectónica puestas verdaderamente al servicio de la constitución misionera de la Iglesia deben

⁷ Cf. EN 24.

⁸ EN 19.

⁹ JUAN PABLO II, “Encíclica *Redemptoris missio*”, en: AAS 83 (1991).

¹⁰ X. PIKAZA, “Teología de la belleza. Experiencia bíblica y estética cristiana”, en: A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Arte y fe. Actas del Congreso “Las Edades del Hombre”*, UPSA, Salamanca 1995, 370-371.

ayudar a todos los hombres de nuestro tiempo, sea que crean en Dios, sea que no lo reconozcan explícitamente, para que, percibiendo con mayor claridad su vocación integral, acomoden más el mundo a la excelsa dignidad del hombre, busquen una fraternidad universal más profundamente fundamentada y, bajo el impulso del amor, respondan, con un esfuerzo generoso y organizado, a las urgentes exigencias de nuestro tiempo¹¹.

No obstante estas afirmaciones, ¿cómo se traducen materialmente en volúmenes y formas arquitectónicas concretas? ¿Qué tiene o debe tener la arquitectura religiosa contemporánea para que podamos considerarla como un instrumento de la acción misionera de la Iglesia?

La arquitectura religiosa actual debe ser, principalmente, buena arquitectura¹². Y, en segundo lugar, en tanto que esta arquitectura es religiosa, y, por tanto, llamada a afrontar el desafío de salir hacia los hombres, debe no encerrarse y agotarse en sí misma, sino propiciar estilos y propuestas que se abran al ser humano, a la sociedad civil, a la comunidad, a la calle en suma. Inicialmente estas arquitecturas deben ser hitos referenciales en el barrio o la ciudad donde se ubican, deben suscitar la pregunta por el papel de la Iglesia en la sociedad contemporánea y, en concreto, por la presencia de Jesucristo en medio del hombre y la cultura actuales, singularmente entre quienes no lo conocen¹³. Paralelamente, los templos contemporáneos deben transmitir inequívocamente la idea de apertura y salida misionera. Y lo deben hacer tanto para los individuos ajenos e indiferentes que contemplan el templo como para la propia comunidad creyente que tiene en él su sede. No deben ser, pues, arquitecturas pesadas sino más bien edificios y volúmenes diáfanos y ligeros, ‘blancos’, limpios y puros, cuyas formas y

¹¹ CONCILIO VATICANO II, “Constitución *Gaudium et Spes*”, (en adelante GS), en: AAS 58 (1966), 91.

¹² La arquitectura religiosa contemporánea ciertamente debe cumplir las normas litúrgicas, pero debe empezar por la más elemental de todas, la ley de la gravedad. Cf. J. LÓPEZ MARTÍN, “Concreciones prácticas de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia para los artistas en la proyección de una nueva iglesia”, en: AA.VV., *Arte sacro: Un proyecto actual*, Fundación Félix Granda, Madrid 2000, 42.

¹³ Hemos desarrollado esta cuestión detenidamente en R. Á. GARCÍA-LOZANO, “Templo y ciudad. La misión de la arquitectura religiosa contemporánea”, en: E. FERNÁNDEZ-COBIÁN (ed.), *Arquitecturas de lo sagrado...*, 220-227.

volúmenes comuniquen la sensación de cierta ingravidez. Sin duda, el empleo de grandes ventanales y vanos cuidadosamente seleccionados en los muros ayuda a que el templo salga al exterior¹⁴. La pretendida interacción entre la iglesia y el hombre contemporáneo se manifiesta de forma física especialmente en los muros abiertos, pero también en el empleo del cristal y en los patios exteriores. En efecto, si la apertura de grandes ventanales es una técnica muy común en las arquitecturas religiosas nórdicas, en latitudes meridionales una de las medidas que más propició esta materialización misionera ha sido la creación de patios o espacios de encuentro público. Los amplios recintos de acceso, los vestíbulos, las galerías, los pórticos y patios constituyen una de las técnicas arquitectónicas quizá menos valoradas, pero que juegan un papel determinante en la acción pastoral y en la acogida tanto de la comunidad habitual como de aquellas personas susceptibles de evangelización.

No obstante, el hecho de practicar grandes vanos en los muros del templo hace que también la realidad exterior penetre en el interior de éste¹⁵. Efectivamente, la comunidad cristiana y el misterio que celebra no son realidades aisladas, sino entidades que demandan también la entrada del entorno en el interior del templo con el fin de santificarlo. Pero, más aún, este recurso parece que exige propiamente lo contrario, es decir, que sea el templo el que tome la iniciativa, que se mueva y salga hacia su entorno. A priori los ventanales se abren para que el contexto, toda la creación que circunda el templo, participe en el misterio que se está celebrando en su interior. Pero, precisamente por ello, lo que realmente se posibilita es la salida hacia afuera, la salida del misterio a la creación, la propuesta del mensaje evangelizador a quienes lo rodean y envuelven. Esta consideración entronca plenamente con la misión evangelizadora de la Iglesia.

¹⁴ “La arquitectura moderna siempre ha sido una arquitectura hacia afuera, de espacio abierto” (J. I. LINAZASORO, *El proyecto clásico en arquitectura*, Gustavo Gili, Barcelona 1981).

¹⁵ Cf. P. GIL, *El templo del siglo XX*, Ediciones del Serbal, Barcelona 1999, 220-229.



Figura 1. Capilla del Campus Tecnológico. Universidad Politécnica de Oitaniemi. Finlandia. Heikki y Kajja Siren, 1957.

Resta constatar un detalle respecto de la apertura y salida de la Iglesia a la sociedad y cultura contemporáneas en el momento cumbre de la renovación conciliar. Hecho que, aunque pasa generalmente desapercibido, resulta ciertamente aleccionador. En la celebración del Concilio Vaticano II, como sabemos, la ceremonia de inauguración tuvo lugar dentro de la basílica de San Pedro del Vaticano. Sin embargo, la clausura del sínodo tres años después aconteció fuera, en la plaza de Bernini, todo un signo. El espacio sagrado ha traspasado así sus propios límites. No son pocos los altares al aire libre que existen alrededor del mundo para la acción litúrgica, haciendo del entorno natural o urbano el templo de celebración de los misterios de la fe cristiana, signo de la salida y misión de la Iglesia. No obstante, a pesar de las dificultades, poco a poco la necesidad de que los nuevos templos manifiesten la dimensión misionera de la Iglesia ha ido calando –en ocasiones casi como intuición– en la conciencia de la misma Iglesia y en el hacer de los propios arquitectos. Aunque en demasiadas ocasiones esta cuestión no haya logrado resultados con acierto suficiente.

3. Arquitectura religiosa en el mundo secularizado

Trazadas las líneas por donde vislumbrar la tipología de la arquitectura religiosa contemporánea insertada en la misión eclesial evangelizadora en relación con el mundo y la cultura actuales, son precisamente éstos en su concreción cotidiana los lugares de salida y anuncio por parte de la Iglesia; la sociedad y la cultura profundamente secularizados. Ciertamente la Iglesia actual asume la realidad secularizada, hasta el punto de construir templos para ella. No obstante, no siempre fue así y tanto la propia vida de la comunidad eclesial como su arquitectura se resistieron en algunos momentos con no poca fuerza al cambio. Muestra de ello fue la constante recurrencia al estilo gótico/neogótico en las arquitecturas religiosas incluso hasta mediados del pasado siglo XX. Por ello la secularización no es un aspecto secundario para la cuestión que nos ocupa.

Secular proviene de *saeculum*, que significa siglo, es decir, este mundo, esta realidad, esta cultura. Mediante este término nos referimos principalmente al impacto que sobre la religión y toda la órbita creyente tuvo y sigue teniendo la sociedad moderna. A partir de la Ilustración se estableció un doble polo entre la sociedad y la religión que permanecen en la actualidad, conviviendo armónicamente pero también entrando en conflicto en ciertas ocasiones y ante algunas cuestiones concretas singularmente. Hasta la consolidación de esta separación, la religión –la cristiana en concreto– no sólo respondía a las preguntas fundamentales de la existencia, sino también a las cuestiones decisivas de la sociedad, así como problemas antropológicos, sociales, políticos, culturales, científicos... Ocupaba todos los ámbitos de la realidad y tenía palabras oportunas para cada situación. Pero la irrupción del pensamiento moderno y la primacía de la razón, la nueva organización de la economía y el trabajo, la producción y el reparto del poder, entre otras causas, hicieron que la religión fuera ocupando un puesto cada vez más periférico en la sociedad y en la vida de los hombres. Consecuentemente, la religión terminaba siendo cada vez menos necesaria a la hora de dar explicaciones del ordenamiento científico del mundo. Así, paralelamente a la pérdida de la centralidad de la religión, aconteció una creciente autonomía de las dimensiones temporales y seculares res-

pecto a la tutela religiosa¹⁶. Este lento pero firme proceso cambió decisivamente el centro y los objetivos fundamentales de la vida y las relaciones de las personas, y en ellas la propuesta evangelizadora.

No obstante este proceso de secularización, la religión, aunque ciertamente fue perdiendo protagonismo, fue ganando en autenticidad. En efecto, progresivamente fue dejando de constituirse en un centro y poder fáctico en la sociedad para comenzar a ser más propiamente ella misma, estar menos supeditada a las instituciones e integrarse de forma más personalizada. Poco a poco lo sagrado fue desalojado de muchas áreas de la existencia de los hombres, y la cultura y la sociedad fueron quedando desacralizadas, produciéndose el tránsito de una sociedad cuasi sagrada a una sociedad secular. Sin embargo, el siguiente paso de este proceso se ha producido ya inexorablemente y sin posibilidad de vuelta atrás. Se trata de la etapa en la que “la propia fe cristiana despoja al mundo de su falsa sacramentalidad”¹⁷. En este punto nos encontramos en la actualidad. Así, la propia fe se vale de la secularidad como instrumento de autenticación. El resultado acaba siendo absolutamente positivo, y no es otro que la total la autonomía de las realidades terrenas, donde son las propias realidades religiosas quienes las despojan de la permanencia de elementos con alguna referencia sacra pero carente realmente de tal sustrato, logrando, consecuentemente, la purificación de las mismas. Algo que comenzó entendiéndose como lucha y confrontación con la religión pasó a valorarse muy satisfactoriamente, especialmente en la confesión católica, en tanto que acentuaba y acentúa la dimensión teológica de la encarnación. Así pues, la secularidad posibilita la encarnación y la presencia del Espíritu que desentraña los signos de los tiempos de la vida y la historia de los hombres, con sus retos y realizaciones. Así considerada, la secularidad continúa siendo una realidad la mayoría de las veces purificadora y autenticadora.

Tras este proceso aún no concluido, la sociedad, la cultura y la Iglesia contemporáneas, verdaderos promotores de la arquitectura religiosa ac-

¹⁶ Cf. J. M. MARDONES, “Secularización”, en: C. FLORISTÁN (dir.), *Nuevo diccionario...*, 1355-1358.

¹⁷ J. MARTÍNEZ CORTÉS, “Secularización”, en: C. FLORISTÁN - J. J. TAMAYO (eds.), *Conceptos fundamentales del Cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, 1282- 1289.

tual, están determinadas por las circunstancias cotidianas que ellas mismas viven. Y las dos primeras, más aún, por el progresivo alejamiento de la religión y su fundamento, Dios mismo. Si una importante parte de la sociedad contemporánea comenzó siendo atea, hoy ya ni siquiera niega a Dios, sino que simplemente prescinde de él; Dios ya no es problema. Muchos hombres han dejado de plantearse cuestiones acerca de Dios y no parecen sentir inquietud religiosa alguna. Otros, por el contrario, se adhieren a la religión, pero una religión vacía de Dios¹⁸. Éste es también el ambiente de nuestra sociedad y el contexto donde se implanta la arquitectura religiosa actual. Ante ello, la tarea eclesial consiste en discernir los signos de los tiempos, buscar la presencia de Dios en la sociedad y ser testigos suyos en medio de este mundo. Se trata, pues, de interpretar los lenguajes y las preguntas de la cultura de nuestro tiempo y confrontarlos con el evangelio, para que la verdad pueda ser comprendida y vivida por todos¹⁹. Por ello la arquitectura religiosa contemporánea debe concebirse también desde este talante secular, y desde ahí debe ayudar a vivir secularmente las realidades mundanas. La tarea de la arquitectura religiosa contemporánea en la clave de la secularidad estará fundamentalmente en ser una arquitectura significativa. El templo es constitutivamente casa de la comunidad y lugar de oración y celebración²⁰, de modo que la forma en que entronque con la secularidad pasa por que sea auténticamente una iglesia y por que no pase desapercibida para la sociedad y cultura contemporáneas. Y sólo deja de pasar inadvertido cuando se constituye como arquitectura significativa, icónica de la presencia de Cristo y la Iglesia en medio de la sociedad, verdadera encarnación de Jesucristo y su Espíritu en la ambigüedad de la historia. Sólo así la arquitectura religiosa contemporánea puede establecer auténticos canales de diálogo con el mundo.

Así, esta arquitectura no tiene que ser ostentosa para ser secular. Fundamentalmente debe ser verdadera arquitectura, no una arquitectura esté-

¹⁸ Cf. GS 7.19.

¹⁹ GS 4.44.

²⁰ Cf. G. VARALDO (ed), *La chiesa casa del popolo di Dio: liturgia e architettura*, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1971; C. MILITELLO, *La casa del popolo di Dio. Modelli ecclesiologicali modelli architettonici*, EDB, Bologna 2006.

ril, ridícula e incapaz de relacionarse con su entorno, sino arquitectura de calidad que pueda establecer un auténtico diálogo a la altura de la arquitectura civil contemporánea. Y ahí ofrecer explícitamente a Cristo, su causa y constituyente último. Ante esta toma de postura, no han faltado voces que desde el principio han denunciado con fuerza incluso que las iglesias contemporáneas no parezcan en ocasiones realmente templos sino más bien alguna suerte informe de garajes, naves industriales o incluso hangares, en el mejor de los casos²¹. Quizá esta consideración tenga fundamentos objetivos para ser planteada ante algunos ejemplos construidos alrededor del mundo. Sin embargo, cuando la arquitectura religiosa actual es verdaderamente contemporánea, entonces está verdaderamente encarnada en el lenguaje de su época y, consecuentemente, no resulta ya estridente sino verdaderamente secular. Porque seguramente su especificidad está en ser altamente significativa en la cultura secular. Ciertamente la teología que fundamentó la construcción de templos barrocos es distinta de la teología contemporánea más próxima a la secularidad. En la actualidad, como durante toda la segunda mitad del siglo XX, la sociedad y la Iglesia demandan a teólogos y arquitectos arquitecturas religiosas que encarnen, valoren y vivan la secularidad como verdadero protagonista constitutivo de su lenguaje e interlocutor de la fe del hombre actual²². La recuperación de los valores seculares por el Concilio Vaticano II, así como la necesidad de entroncar la evangelización en el contexto cotidiano de la cultura del hombre contemporáneo, reclaman respuestas adecuadas también en este orden.

²¹ Cf. A. FERNÁNDEZ ARENAS, *Iglesias nuevas en España*, La Polígrafa, Barcelona 1963, 103-105.

²² Cf. J. M. GÓMEZ SEGADÉ, *Arte actual y arquitectura religiosa en la sociedad contemporánea*, Universidad de Granada, Granada 1985, 58.

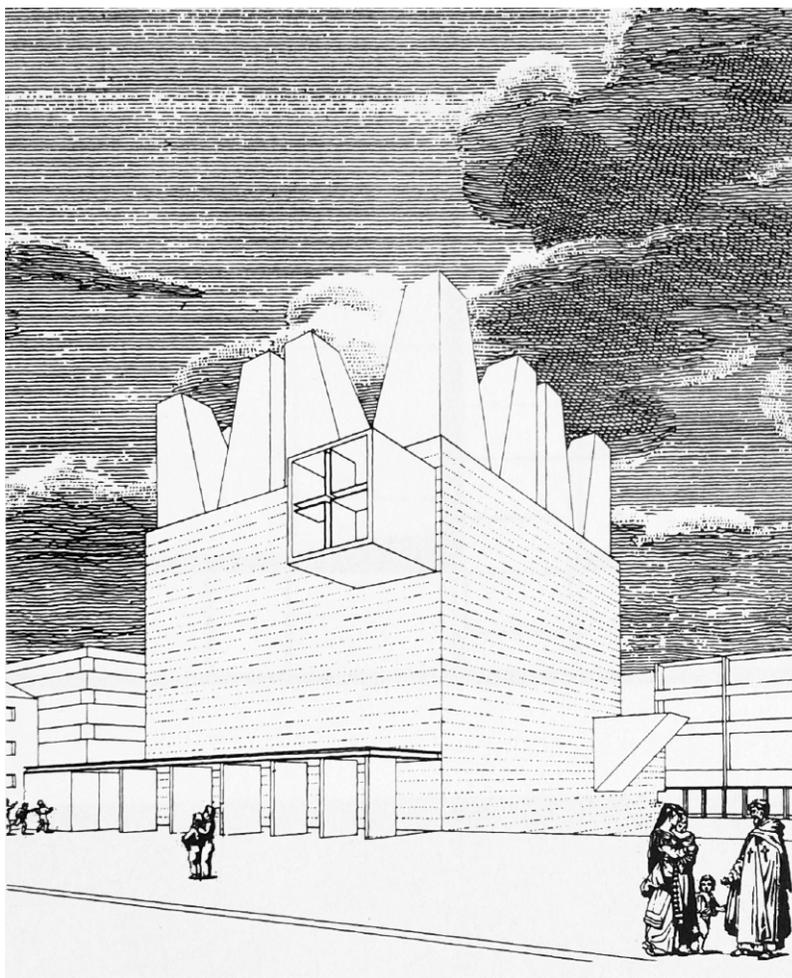


Figura 2. Proyecto iglesia parroquial OP1. Villalba. Madrid. España. Ignacio Vicens y Hualde, José Antonio Ramos Abengózar y María Ángeles Hernández Rubio, 2000.

4. Diálogo

No es posible hablar de secularidad y de las propuestas ofrecidas por la arquitectura religiosa contemporánea a la sociedad, la Iglesia y la teología actuales sin abordar un elemento que resulta clave para que, precisamente, la secularidad sea vivida y expresada por la Iglesia y por su arquitectu-

ra contemporánea. En efecto, la actitud de la Iglesia para con la sociedad no puede ser hoy otra que la del diálogo²³. En nuestra cultura acontecen cotidianamente búsquedas, hallazgos y cierto espíritu crítico que deben ser considerados por la propia Iglesia como criterios básicos desde donde entablar un auténtico diálogo que verdaderamente quiera ser fructífero. Efectivamente, el Concilio Vaticano II apostó rotundamente por el diálogo tanto dentro de la Iglesia (*ad intra*) como con la sociedad (*ad extra*). De hecho, el quicio que articula la constitución *Gaudium et Spes* no es otro que, precisamente, el diálogo de la Iglesia con el mundo. Asimismo, el propio Pablo VI, en su encíclica programática *Ecclesiam Suam*, dedicó la tercera parte al diálogo como dimensión íntimamente eclesial, tomando la revelación de Dios como paradigma de esta comunicación²⁴. Por ello la oferta de la Iglesia contemporánea no puede ser sino en clave de diálogo, nunca impuesta, sino propuesta y comprometida a exponer el mensaje de Jesucristo a la sociedad tal cual es y se nos presenta en sus formas culturales.

La actual cultura de masas, globalizada y fuertemente controlada por el poder económico necesita de un diálogo que tenga para ella resultados sanadores. Muchas han sido y son las voces críticas contra la globalización por lo que ésta tiene de imposición de criterios únicos de pensamiento y actuación. Y también por trazar modelos estéticos, políticos, sociales y económicos que asolan los aún existentes en las sociedades, llevándolos a desaparecer en detrimento de los que trae consigo la cultura dominante²⁵. No obstante, a menudo los aspectos negativos de la globalización no nos dejan ver los positivos que trae consigo. Hemos de considerar que la Iglesia, por constitución, es católica, y que la catolicidad, en principio, no dista mucho de la globalidad/globalización. He aquí una oportunidad extraordinaria para la Iglesia, la de usar de su catolicidad para dialogar y humanizar con sentido evangélico el fenómeno de la globalización y proponerle nuevos modelos conforme a las demandas conciliares más urgentes²⁶.

²³ Cf. K. RAHNER, "Sobre el diálogo en la sociedad pluralista", *Escritos de Teología VI*, Taurus, Madrid 1969, 45-57.

²⁴ Cf. J. A. RAMOS GUERREIRA, *Teología pastoral*, BAC, Madrid 1995, 116.

²⁵ Cf. A. DAVEY, *Cristianismo urbano y globalización*, Sal Terrae, Santander 2003, 44-49, 53.

²⁶ Cf. GS 54.

Si este aspecto es realmente importante, no lo es menos la trascendencia del diálogo entre la Iglesia y la cultura, y viceversa²⁷. Efectivamente, la misión evangelizadora de la Iglesia la lleva ineludiblemente a introducirse en la cultura de cada pueblo y de cada momento histórico. Así, pues, este diálogo consistirá entonces en la propuesta de la fe en Jesucristo al amplio espectro de la cultura, no sólo a los sistemas de pensamiento, sino también a la ciencia, las Bellas Artes, el ocio y entretenimiento, las producciones humanas y, en suma, todo el conjunto de manifestaciones culturales emanadas de la sociedad. Debe ser éste un diálogo que la Iglesia “ha de mantener por deseo de servir y con un amor evangélico; diálogo que respete la naturaleza de las realidades temporales y la libertad humana, diálogo potencialmente universal, realista y adaptado”²⁸. Por ello la presencia pública y significada de católicos en la cultura actual es decisiva para la misión eclesial, más allá de consideraciones que, efectivamente, ponen de relieve que nuestro mundo, habiéndose nutrido casi exclusivamente de la fe hasta la Ilustración, se encuentra en la actualidad profundamente descristianizado.

Conforme a este posicionamiento, la arquitectura religiosa actual, como realización concreta de las artes y la cultura contemporáneas, es fruto y a la vez instrumento del diálogo mutuo entre la Iglesia y la cultura. La arquitectura religiosa contemporánea es en gran medida presencia pública de la fe en Jesucristo en medio de la sociedad y cultura actuales. De su capacidad de insertarse en la cultura, de ser significativa en ella y de proponer explícitamente la fe depende la eficacia del diálogo evangelizador que pueda suscitar. Por lo general esta tipología arquitectónica históricamente ha logrado hablar el mismo lenguaje que la arquitectura civil y establecer vínculos sólidos con ella en pie de igualdad. Proseguir en esta línea en la actualidad es una tarea de singular importancia. Así, la teología que ha sostenido el templo contemporáneo ha cambiado el rostro del templo tradicional para adaptarse no sólo a una nueva arquitectura, sino también a una fe vivida de forma diferente y expresada de modos nuevos. Sólo así, siendo impermeable a la sociedad y cultura actuales, y apostando por un efectivo encuentro, la arquitectura religiosa puede ser verdadera realización del diá-

²⁷ Cf. GS 59, *Apostolicam Actuositatem* 7, EN 20.

²⁸ J. DELICADO BAEZA, “Discurso inaugural”, en: A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Arte y fe...*, 47.

logo fe-cultura y, a la vez, auténtico motor de éste. Por ello consideramos inexcusable que a la hora de planificar un templo contemporáneo deba hacerse sobre la base del diálogo, entendido como categoría teológica, espiritual y pastoral fundamental, desde el servicio como actitud constante –comprendido también como una forma de diálogo– y a partir de la encarnación como criterio salvífico fundamental. Porque esta actitud dialogal va unida al discernimiento de la llamada y la voluntad de Dios, dentro de un marco de creciente participación y de fortalecimiento constante de la dimensión comunitaria de la Iglesia²⁹. Porque, como afirma Hans Urs von Balthasar, el diálogo como actitud fundamental de la Iglesia “abre a una nueva escucha y reconoce la validez del otro en cuanto otro, aunque no tenga lugar ninguna otra conversación”³⁰. Sólo así el otro, o la cultura contemporánea misma, queda realmente dignificada y situada ya en la encrucijada con Dios, en la más auténtica y plena relación dialogal.

Bibliografía

- ANAYA DUARTE, J., *El templo en la teología y la arquitectura*, Universidad Iberoamericana, México 1996.
- CONCILIO VATICANO II, “Constitución *Gaudium et Spes*”, en: AAS 58 (1966).
- DAVEY, A., *Cristianismo urbano y globalización*, Sal Terrae, Santander 2003.
- DELICADO BAEZA, J., “Discurso inaugural”, en: GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.), *Arte y fe. Actas del Congreso “Las Edades del Hombre”*, UPSA, Salamanca 1995, 33-48.
- FERNÁNDEZ ARENAS, A., *Iglesias nuevas en España*, La Polígrafa, Barcelona 1963.
- FERNÁNDEZ-COBIÁN, E. (ed.), *Arquitecturas de lo sagrado. Memoria y proyecto*, Netbiblo, La Coruña 2006.
- GARCÍA-LOZANO, R. A., “De la teología a la identidad en la arquitectura religiosa contemporánea”, en: Fernández-Cobián, E. (ed.), *Actas del Congreso Internacional de Arquitectura Religiosa Contemporánea*, II/2, La Coruña 2011, 22-27.

²⁹ Cf. F. NIÑO, *La Iglesia en la ciudad. El fenómeno de las grandes ciudades en América latina como problema teológico y como desafío pastoral*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996, 439.

³⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática I*, Encuentro, Madrid 1990, 37.

- _____, “La sacramentalidad en la arquitectura religiosa contemporánea”, *Anales de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción* 12.1 (2010) 75-90.
- _____, “Templo y ciudad. La misión de la arquitectura religiosa contemporánea”, en: FERNÁNDEZ-COBIÁN, E. (ed.), *Arquitecturas de lo sagrado. Memoria y proyecto*, Netbiblo, La Coruña 2006, 220-27.
- GIL, P., *El templo del siglo XX*, Ediciones del Serbal, Barcelona 1999.
- GÓMEZ SEGADE, J. M., *Arte actual y arquitectura religiosa en la sociedad contemporánea*, Universidad de Granada, Granada 1985.
- JUAN PABLO II, “Encíclica Redemptoris misio”, en: AAS 83 (1991).
- LINAZASORO, J. I., *El proyecto clásico en arquitectura*, Gustavo Gili, Barcelona 1981.
- LÓPEZ MARTÍN, J. “Concreciones prácticas de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia para los artistas en la proyección de una nueva Iglesia”, en: A.A.V.V., *Arte sacro: Un proyecto actual*, Fundación Félix Granda, Madrid 2000, 31-45.
- MADRUGA, J. M., “Misiones”, en: FLORISTÁN, C. (dir.), *Nuevo diccionario de Pastoral*, San Pablo, Madrid 2002, 930-937.
- MARDONES, J. M., “Secularización”, en: FLORISTÁN, C. (dir.), *Nuevo diccionario de Pastoral*, San Pablo, Madrid 2002, 1.355-1.358.
- MARTÍNEZ CORTÉS, J., “Secularización”, en: FLORISTÁN, C.- TAMAYO, J. J. (eds.), *Conceptos fundamentales del Cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, 1.282- 1.289.
- MILITELLO, C., *La casa del popolo di Dio. Modelli ecclesiologici modelli architettonici*, EDB, Bologna 2006.
- NIÑO, F., *La Iglesia en la ciudad. El fenómeno de las grandes ciudades en América latina como problema teológico y como desafío pastoral*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996.
- PABLO VI, “Exhortación apostólica Evangelii nuntiandi”, en: AAS 68 (1976),
- PIKAZA, X., “Teología de la belleza. Experiencia bíblica y estética cristiana”, en: GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.), *Arte y fe. Actas del Congreso “Las Edades del Hombre”*, UPSA, Salamanca 1995, 313-372.
- RAHNER, K., “Sobre el diálogo en la sociedad pluralista”, *Escritos de Teología VI*, Taurus, Madrid 1969, 45-57.
- RAMOS GUERREIRA, J. A., *Teología pastoral*, BAC, Madrid 1995.
- VARALDO, G. (ed), *La chiesa casa del popolo di Dio: liturgia e architettura*, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1971.
- VON BALTHASAR, H. U., *Teodramática I*, Encuentro, Madrid 1990.

Ilustraciones

Figura 1: J. M. LÓPEZ-PELÁEZ, “Capilla de Otaniemi”, en: <http://tectonicablog.com/?p=77480>, facilitada por Nuria Prieto (Geson Rathnow), citado 11 de marzo de 2018.

Figura 2: *Arquitectura 311* (1997) 71. Véase también, <http://www.vicens-ramos.com/obra/iglesia-parroquial-en-collado-villalba/>, citado 11 de marzo de 2018.

Artículo recibido el 15 de marzo de 2018.

Artículo aprobado el 13 de mayo de 2018.

**LA NEGATIVIDAD CONSTITUTIVA DE LA
EXPERIENCIA CRISTIANA PARA UN CRISTIANISMO
DE LA DES-COINCIDENCIA¹**

THE CONSTITUTIVE NEGATIVITY OF THE CHRISTIAN
EXPERIENCE FOR A CHRISTIANISM OF THE DIS-COINCIDENCE

Benoit Mathot²

Universidad Católica del Maule. Talca, Chile

Resumen

Las transformaciones contemporáneas de la cultura y de lo social provocan lo que el psicoanalista Jean-Pierre Lebrun llama una “crisis de la negatividad”. Una negatividad que encontramos, sin embargo, en el fundamento del dispositivo cristiano, como lo veremos a partir de Michel de Certeau y de Jean-Luc Nancy, como en el fundamento de lo que llamaremos el proceso de humanización. Frente a esta crisis de la negatividad, que se traduce también en una serie de transformaciones en las relaciones del sujeto con la religión, veremos de qué manera un punto de visto teológico enraizado en la “des-coincidencia” (François Jullien) puede ser un aporte creíble y fecundo para relanzar el proceso de humanización del sujeto hoy amenazado.

Palabras clave: Negatividad, religión, crisis, humanización, des-coincidencia

Abstract

The contemporary transformations of the culture and of the society cause what the psychoanalyst Jean-Pierre Lebrun calls a “crisis of the negativity”. A negativity that we find, however, in the foundation of the Christian dispositive, as we shall see with Michel de Certeau and Jean-Luc Nancy, and in the foundation of what we will call

¹ Este artículo se inscribe en el marco de la investigación Fondecyt Iniciación N°11170307: “La negatividad al servicio de la humanización. Lecturas teológicas”.

² Doctor en Teología (Université Laval, Canadá; Institut protestant de théologie, Francia), y Magíster en Filosofía y en Ciencias de las Religiones (Université Catholique de Louvain, Bélgica). Profesor de Teología Fundamental en la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule. Correo electrónico: bmathot@ucm.cl

process of humanization. Faced with this crisis of negativity, which also translates into a series of transformations in the relations of the subject with the religion, we will see how a theological point of view grounded in the dis-coincidence (François Jullien) can be a credible and fecund contribution to regenerate the today threatened process of humanization.

Keywords: Negativity, religion, crisis, humanization, dis-coincidence.

1. Introducción

La emergencia del proyecto transhumanista; el imperativo de la felicidad y de la transparencia del sujeto; la virtualización de la realidad, de las comunicaciones, de la economía, del trabajo, como de las relaciones amorosas; las transformaciones en la organización de la familia; la victoria del neoliberalismo; la medicalización y la psiquiatrización de la salud mental; el retorno a veces violento de las religiones sobre la escena pública; la crisis de la legitimidad de la representación política y de las instituciones; el repliegue identitario (tanto político como religioso); una crisis ecológica inédita que amenaza la sobrevivencia de la biodiversidad, como de la especie humana, etc. son ejemplos, actuales y urgentes, experiencias que caracterizan la época que estamos viviendo.

Estos ejemplos nos obligan a preguntarnos: ¿existiría en el momento de la historia que estamos viviendo un punto de inflexión entre dos épocas? ¿Habríamos llegado a un punto crítico de nuestra historia en el cual un umbral antropológico de la humanidad pasa de un paradigma a otro? ¿Qué se está jugando en las transformaciones contemporáneas de lo social, de la cultura, de lo religioso, de lo político? Para decirlo con el teólogo protestante Paul Tillich (1886-1965), ¿estaremos viviendo un *kairos*³, o más bien un anti-*kairos*? ¿Y en caso de *kairos*, de qué naturaleza es, y de qué manera se presenta a nosotros? Por último, ¿de qué manera un punto de vista teológico puede ayudar a analizar y a pensar la complejidad de esta situación, y

³ Sobre esta noción de *kairos* en el pensamiento de Paul Tillich, ver: P. TILlich, "Kairos 1", en: P. TILlich, *Christianisme et socialisme. Ecrits socialistes allemands (1919-1931)*, Cerf/Labor et Fides/ Presses de l'Université Laval, Paris/Genève/Québec 1992.

abrir algunas pistas de reflexión para intentar superarla? Para entrar en estas preguntas, queremos comenzar por la afirmación de un postulado, que corresponde al lugar a partir del cual vamos a investigar estas preguntas.

Las reflexiones que vienen tienen, en efecto, como postulado que lo que funda la humanización del sujeto, y que es lo que se va a profundizar, es que este sujeto no puede jamás coincidir consigo mismo, ni tampoco con los otros, ni con Dios, ni con sus ideales, sus representaciones o sus proyectos. ¿Por qué el sujeto no puede jamás coincidir? Porque es esencialmente un ser de lenguaje (un “parlêtre”, según la fórmula del psicoanalista francés Jacques Lacan), lo que implica la existencia de una distancia constitutiva entre su decir y lo dicho, entre lo que quiere decir y lo que dice efectivamente. Y ningún perfeccionamiento del sistema lingüístico terminará nunca con este fallo constitutivo. Así, hablar es pues siempre fallar en decir todo lo que queremos decir. Sin embargo, este fracaso en decir todo abre paradójicamente el espacio para otras palabras, para otras voces que la mía, para la relación, y entonces para la humanización. Se trata aquí de una idea con la cual la teología puede solamente consonar.

2. Diagnóstico: una crisis de la negatividad

Sin embargo, ¿cuál es la situación de este postulado hoy? Si retomamos los elementos de contexto que acabamos de mencionar, y que son las concretizaciones de las transformaciones de lo social y de la cultura que vivimos en nuestra época, debemos reconocer lo que el psicoanalista belga Jean-Pierre Lebrun nombra una “crisis de la negatividad”, idea que comprendemos, por nuestra parte, como sinónima de una “crisis de la des-coincidencia”.

Lebrun hace la genealogía de esta idea de “crisis de la negatividad”, remontándola a un punto de báscula histórico que corresponde al debilitamiento, y después la caída, del antiguo modelo de organización piramidal, organizado alrededor de una figura de excepción por mucho tiempo llamada “Dios”, pero que podemos también nombrar lo “trascendental”:

Hasta hace poco –dice– lo social se organizaba sobre el modelo religioso. Reconocíamos que, de la misma manera que era admitida la existencia de Dios, la de un lugar de excepción era evidente (...) Y era a partir

de este lugar que estábamos en condiciones, cuando la ocupábamos, de imponer prohibiciones en toda legitimidad⁴.

Este modelo se desplomó poco a poco, y el neoliberalismo, precipitando esta caída, volvió este modelo “obsoleto”. Sin embargo, más allá de este “Dios” que ocupaba este lugar de lo trascendental, podemos preguntarnos si lo que fue evacuado a través de estas transformaciones del vínculo social, no es este propio lugar, es decir, algo absolutamente estructurante del ser humano, en la medida en que es justamente a partir de este lugar que se puede sostener la legitimidad de una prohibición o de una limitación del goce de cada uno que, como sabemos desde Freud, es la condición de posibilidad de la humanización del sujeto, así como la de un colectivo que excede la suma de sus partes.

Esta borradura del lugar de excepción (o de lo trascendental) tiene implicaciones muy concretas. En efecto, se pregunta Lebrun,

¿de dónde la sociedad, o el colectivo, va a sacar su legitimidad para dar lugar a la solidaridad, por ejemplo, cuando esto no puede sino limitar el goce privado de cada uno, considerado hoy como intocable? (...) ¿De dónde, una vez tomada en cuenta la pluralidad de las opiniones y las tendencias, podemos, de una manera general, autorizarnos a imprimir una orientación que valga para todos?⁵

Es a partir de estas implicaciones que nuestro autor se interrogará sobre el devenir de la negatividad, que comporta claramente desafíos fundamentales de humanización:

(...) Lo que fue hoy ahogado, es el lugar de lo trascendental. Y por esta vía, la excepción, el intersticio, la falla, la hendidura, el hiato, la grieta, la negatividad... Todas estas palabras designan aquello que no cierra, aquello que no se relaciona, lo que no es recíproco, lo que no comunica, lo que resiste, lo que escapa, lo que el sujeto jamás ve de él en el espejo,

⁴ J. -P. LEBRUN, *La perversion ordinaire. Vivre ensemble sans autrui*, Flammarion, Paris 2015, 22.

⁵ J. -P. LEBRUN, *La perversion ordinaire...*, 21-22.

lo que desborda de la imagen, lo que va por debajo –o más allá– del elemento simétrico, de la paridad, de la igualdad, de la reciprocidad. Recordemos que Lacan llamó a esto lo real (...) la existencia misma de esta falla, de “lo que no pega”, de este real, nos aparece hoy como incongruente, una ofensa a nuestras competencias, traumatismo a sanar, herida de la cual hay que curarse, enfermedad vergonzosa, déficit a colmar⁶.

Todavía no comprendemos todas las implicaciones, pero este ahogo de lo trascendental es altamente problemático para los sujetos que somos, porque pone en juego, según Lebrun, el sentido mismo del trabajo de humanización, que sabemos con Freud, se funda precisamente sobre la capacidad del sujeto de asumir una falta constitutiva (o una des-coincidencia) resultado de su anclaje en el lenguaje. Entonces, hablando de una crisis de la negatividad, y por consecuencia de la valorización social de las figuras de la transparencia, de la identidad, de la positividad, de la armonía (en breve, de todo lo que se articula, para el sujeto, a una lógica de la coincidencia), debemos pues también hablar de una “crisis de la humanización”. Es esta constatación, que no puede sino interesarnos como teólogos.

Si retomamos ahora, pero desplazándola, toda esta problemática relativa a lo negativo y a su devenir, pero esta vez en los términos propuestos por el filósofo francés François Jullien, podemos afirmar que la crisis de la negatividad diagnosticada por Jean-Pierre Lebrun encuentra un cierto eco en el concepto de “des-coincidencia” propuesto por Jullien. Este último hace en efecto de la des-coincidencia el verdadero motor de la existencia humana:

Porque, ¿qué significa existir? Existir, es situarse fuera, como lo dice el latino teológico, *ex-istere*. ¿Pero si no es más fuera de Dios (...) fuera de qué será? Diría pues, un paso más allá: fuera de la coincidencia – fuera de la coincidencia y de su encierro por adecuación en lo que se adapta a un mundo y que hace la positividad de lo positivo. Dicho de otra manera, existir es promover la descoincidencia propia al fenómeno de la vida

⁶ J. -P. LEBRUN, *La perversion ordinaire...*, 43-44.

hasta poder situarse fuera del encierro en la evolución por adaptación, donde de ordinario se mantiene la vida⁷.

Existir es así esencialmente des-coincidir, es decir salir de la adecuación y de la adaptación al mundo. Se abre, entonces, no solo la posibilidad de una existencia, sino la posibilidad de una existencia libre, que proviene del hecho que, por fin, puede abrirse un margen, en el seno mismo de este mundo, donde situarse fuera del mundo, no sufriendo más su dominación opaca.

Sin embargo, ¿no es justamente esta des-coincidencia que está hoy contestada y criticada por la crisis de la negatividad que conoce nuestra época? Cuando, hablando de esta crisis, Lebrun evoca esta falla a la cual se busca sanar, o este déficit que se trata de colmar, ¿no hace eco, en el fondo, al diagnóstico propuesto por Jullien sobre la dificultad siempre más grande que tenemos a des-coincidir para poder existir? Es lo que fue conversado durante el encuentro que tuvimos con Jean-Pierre Lebrun, conversación durante la cual nos indicaba que “si perdemos la des-coincidencia, entonces todo va a invertirse”. De la misma manera, cuando Jullien constata el estancamiento mortífero en el cual se entrapa una existencia saturada de adecuación y de adaptación, ¿no hace eco a la tesis de Lebrun sobre la borradura, en el corazón mismo de esta existencia, de la dimensión de negatividad? Dicho de otra manera, cuando Jullien escribe que “solamente una des-coincidencia, desolidarizando el yo de la coincidencia consigo mismo, puede salvar el yo, de lo contrario prometido a la inercia”⁸, ¿no entra en la lógica de Lebrun que, justamente, apunta al riesgo que representa, para el trabajo de humanización del sujeto, el ahogo del intersticio, de la falla, de la negatividad?

⁷ F. JULLIEN, *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, Grasset, Paris 2017, 105.

⁸ Sobre esta idea, ver los desarrollos de Jullien en el capítulo: “Pour une éthique de la dé-coïncidence”, en F. JULLIEN, *Dé-coïncidence...*, 103-119. Ver también sus libros: F. JULLIEN, *Si près, tout autre. De l'écart et de la rencontre*, Grasset, Paris 2018; F. JULLIEN, *Ressources du christianisme. Mais sans y entrer par la foi*, L'Herne, Paris 2018.

3. Negatividad, tradición cristiana e insignificancia

Frente a esta situación de crisis de la negatividad, nos interrogamos sobre la manera con la cual podemos, desde nuestro lugar como teólogo cristiano, participar en el esfuerzo destinado a relanzar la dinámica de humanización del sujeto a partir del “recurso” que constituye el cristianismo. Dicho de otra manera, ¿de qué manera el cristianismo, en un régimen de transparencia neoliberal y en un mundo gobernado por una lógica tecnocientífica, puede todavía ser un recurso (confesional, pero también no confesional) para relanzar y profundizar el proceso de humanización hoy en crisis? Pensamos que podemos ser un aporte en este debate, precisamente si somos capaces de volver a la raíz de negatividad sobre la cual se funda el cristianismo para proponer una palabra humanizadora. Lo mostraremos aquí presentando, primero, de qué manera la negatividad constituye la estructura fundamental del dispositivo cristiano, y después, presentando cómo el cristianismo tiene hoy muchas dificultades para expresar este anclaje en lo negativo, en la des-coincidencia.

3.1. *Un cristianismo constituido por la negatividad y la diferencia*

El teólogo jesuita francés Michel de Certeau (1925-1986), en un texto apasionante justamente titulado “El extranjero o la unión en la diferencia”, menciona algunos lugares de negatividad en la estructura fundamental de la fe cristiana, como por ejemplo en la narración de la historia del Pueblo judío, o directamente en el cristianismo, con la narración del misterio constituido por el acontecimiento de Jesús-Cristo.

3.1.1 *La historia del Pueblo judío*

Los textos del Antiguo Testamento presentan la historia del Pueblo elegido a través de una fidelidad (o de una alianza), pero que mantiene siempre viva “el agujón de una diferencia”. En efecto, esta relación fundamental y privilegiada entre Dios y su pueblo implica, sin embargo,

un cambio continuo, porque el Pueblo no puede jamás reducir su Dios a los signos que recibe de Él: el Templo, la prosperidad, las victorias. (...)

Cuando el pueblo reduce Dios al hecho de ser solamente “su Dios”, es decir su imagen (“su ídolo”) (...) lo crea a su semejanza; le niega el derecho a existir, es decir a ser diferente. Sin embargo, a través del fracaso, del exilio o del sufrimiento, a través el arrancamiento de las posesiones, vuelve a ser posible decirle: Eres mi Dios⁹.

Esta citación de Certeau nos muestra como el Pueblo elegido está siempre impedido y desplazado por Dios en su tentación natural de asociar (conscientemente o inconscientemente) la Alianza con Dios a la posesión de un ídolo (tal es sin duda el desafío más grande, y quizás también el más espiritual, que debe enfrentar todo creyente). Como lo precisa Certeau: “La desaparición de estas garantías materiales recusa una imagen de Dios; pero es precisamente lo que profundiza el sentido del monoteísmo bíblico”¹⁰.

En realidad, si retomamos lo que está en juego en la relación de alianza entre Dios y su Pueblo, podríamos afirmar que, en el Antiguo Testamento, la certeza de esta Alianza se hace manifiesta, de manera paradójica, a través de una ausencia de garantía (o, dicho de otra manera, a través de la introducción de un punto de negatividad en la positividad de un saber religioso sobre Dios y lo que debería ser su Alianza). Ausencia de garantía que está provocada por el surgimiento de “acontecimientos”, de “extranjeros”, o de “tensiones” internas, que siempre impiden el hecho de vivir esta Alianza bajo la modalidad de una posesión o de un saber totalizable, sistematizable, y, por tanto, predecible. Definitivamente, en el Antiguo Testamento, el Dios de la Alianza es también el Dios diferente, distinto de todo lo que podemos saber y proyectar sobre Él. Y esta diferencia de Dios se concretiza, por ejemplo, en el hecho que los etíopes son también llamados “Hijos de Dios” (Am 9, 7), o en el hecho que el extranjero Ciro es considerado como un “mesías” (Is, 45, 1), etc.

En conclusión, Certeau lo afirma claramente:

(...) por todas partes, la relación con los otros reenvía a la relación con Dios. Dios se manifiesta diferente por (y gracias a) hombres diferentes. Así, es negar su existencia recusar estas diferencias. Esta mediación

⁹ M. DE CERTEAU, *L'étranger ou l'union dans la différence*, Seuil, Paris 2005, 172-173.

¹⁰ M. DE CERTEAU, *L'étranger ou l'union...*, 173.

humana es necesaria para que la Alianza sea comprendida y vivida espiritualmente, aunque la fidelidad implique por todas partes la palabra dada por Yahvé al pueblo de Abraham y un privilegio por Israel con respecto a todas las naciones¹¹.

Claramente, la diferencia de Dios, que nunca corresponde a la imagen proyectada sobre Él, como las diferencias que se manifiestan, por ejemplo, en los encuentros del Pueblo elegido con los extranjeros, todas estas diferencias no son ajenas a la Alianza misma, sino que revelan el verdadero alcance de esta Alianza. Y esto puede ser incomprensible para muchas lógicas religiosas.

3.1.2. *El misterio de Jesús*

Después del ejemplo de la historia del Pueblo judío narrada en el Antiguo Testamento, el segundo lugar de negatividad mencionado por Certeau en la estructura fundamental del dispositivo cristiano está en el cristianismo mismo, y, de manera más particular, en la figura misteriosa de Jesús Cristo. Esta figura de Jesús Cristo se sitúa en efecto en una relación de continuidad-discontinuidad con la historia del Pueblo de Israel, lo que permite a Certeau escribir que en el cristianismo:

La diferencia permanece el motor espiritual de la unión. Pero ahora, la verdadera fidelidad al mismo Espíritu requiere una diferencia con respecto a toda la historia de Israel. (...) Lo que hay en el fundamento [del cristianismo] es bien la unión, pero no la identidad con el Antiguo Testamento¹².

De hecho, son las mismas referencias que Jesús moviliza (el mismo Dios, la misma Alianza, el mismo culto, etc., en fin, el mismo universo simbólico), pero esta vez reasumidos a través de una distancia que señala un “trabajo negativo¹³ necesario al desvelamiento de la unión”.

¹¹ M. DE CERTEAU, *L'étranger ou l'union...*, 174.

¹² M. DE CERTEAU, *L'étranger ou l'union...*, 174.

¹³ Subrayado por el autor, M. DE CERTEAU, *L'étranger ou l'union...*, 174.

Podemos considerar este “trabajo negativo necesario” (o esta negatividad necesaria), mencionado por Certeau en el corazón del dispositivo cristiano, como la prueba de que una constante equivocación caracteriza la presencia y la acción de Jesús, que se presenta siempre como el mismo y el extranjero, como igual y sometido a su Padre, lo que Certeau resume en una frase muy fuerte:

una distancia hace estallar el sentido. Bajo la forma del acontecimiento milagroso, de sus preguntas indiscretas o de sus discursos difíciles de entender, [Jesús] restaura perpetuamente la alteridad como el elemento que da su verdadero sentido a la relación¹⁴.

En esta perspectiva, Jesús se presenta como un ser ambiguo, porque aparece, desaparece, porque está siempre en movimiento, y porque al final escapa a todas las personas que quieren encerrarlo, ya sea en un odio, ya sea en una adoración, lo que provoca una resistencia y una incompreensión por parte de los otros.

Una resistencia de los otros, una ausencia o una ignorancia de Dios, profundizan una negación que prohíbe definir la fidelidad por la conversión de recuerdos, por la observación de reglas o como el mantenimiento de un saber¹⁵.

Resulta lógicamente de esta situación, desconcertante para los discípulos, que el acceso a este “Dios diferente” es posible solamente por el trato de estos otros (que sean “publicanos”, “mujeres públicas”, “impuros”, “enfermos”), es decir de todas estas otras personas que los discípulos querían evitar, o con respecto a las cuales estos mismos discípulos querían distinguirse. En la perspectiva evangélica, lo vemos en los textos, son los marginales, frecuentados por Jesús, que provocan e incitan a los judíos y a los discípulos a la conversión y a un encuentro verdadero con el “Dios que escapa”. Esta disposición de los actores en presencia produce lógicamente la explosión de los esquemas religiosos tradicionales, subvierte la frontera

¹⁴ M. DE CERTEAU, *L'étranger ou l'union...*, 175.

¹⁵ M. DE CERTEAU, *L'étranger ou l'union...*, 175.

entre el interior y el exterior. Como lo dice Certeau, en la dinámica del Nuevo Testamento, “El pueblo judío entero es invitado a comprender su elección divina aprendiendo que los gentiles, ellos también, son llamados”¹⁶, lo que constituye una apertura decisiva del “movimiento común de la fe” a la alteridad y a la diferencia.

3.2. *La elaboración de la teología cristiana*

Por su parte, el filósofo francés Jean-Luc Nancy construye sus análisis filosóficos sobre la naturaleza del cristianismo hablando de la constitución de este último a través de tres etapas sucesivas: una primera etapa judía, una segunda etapa griega, y una tercera etapa latina (romana). Más precisamente, el cristianismo no es simplemente un surgimiento absoluto (lo que Nancy nombra “la proyección de Navidad”), sino también el fruto de un largo proceso de elaboración y de construcción a través de una sucesión de etapas:

(...) el cristianismo es ese curiosísimo acontecimiento de nuestra historia que impone a través de su propia lectura, y en su propia tradición, el doble esquema de un advenimiento absoluto (que hemos denominado Navidad) y, al mismo tiempo, un relevo dialéctico o bien, si no es posible llamarlo así, una integración de toda la herencia anterior, ya que el cristianismo se concibe a sí mismo como una recuperación y relevo del judaísmo, el helenismo y la latinidad¹⁷.

Esta sucesión de etapas, o este escalonamiento de las constituciones sucesivas, constituye una “integridad dogmático-eclesial”, pero pensada a través de un proceso de autosuperación permanente. En razón de este movimiento dialéctico, que constituye en realidad su ortodoxia, el cristianismo

se concibe a sí mismo como el movimiento virtualmente infinito, a través del cual una fe se descubre al referirse a aquello que la precede, y a lo cual renueva y esclarece. Esta fe no es aquello que es sino al revelarse

¹⁶ M. DE CERTEAU, *L'étranger ou l'union...*, 176.

¹⁷ J.-L. NANCY, *La Deconstrucción del Cristianismo*, La Cebra, Buenos Aires 2006, 45-47.

a sí misma progresivamente como integración de aquello que la precede y que conduce ante sí¹⁸.

Revelación e historia aparecen aquí indisolublemente relacionadas: Nancy afirma claramente que “la ejecución de la salvación deviene ella misma indisociable de la historia humana, deviene historia humana como tal, la Historia”¹⁹.

Resulta de esta situación una doble consecuencia: la primera consecuencia señala que “la dimensión de la historia, en tanto que dimensión occidental, es fundamentalmente cristiana”, mientras que la segunda consecuencia postula que

la vía de la revelación no es para el cristianismo solamente el modo específico a un misterio específico, sino que es la andadura misma del hombre en camino cuyo viaje no es solamente un tránsito, sino que constituye en sí la marcha y el progreso de la revelación misma²⁰.

A partir de esta doble tesis muy fuerte, que no es otra que la tesis que fue sostenida durante el Concilio Vaticano II, Jean-Luc Nancy escribe algo muy interesante: esta historicidad de la fe es “lo que termina por distanciar rigurosa, implacablemente, al cristianismo mismo, del elemento de la religión en general, produciendo efectivamente, según la fórmula de Marcel Gauchet, la religión de la salida de la religión”²¹.

A través de sus análisis, Nancy nos presenta la visión de una tradición cristiana constituida como una “integridad dogmático-eclesial”, pero en proceso constante de autosuperación, es decir una integridad, pero que al mismo tiempo tiene como fundamento de su institucionalización un gesto teológico que impide su clausura, es decir que funda su positividad sobre una negatividad fundamental.

¹⁸ J.-L. NANCY, *La Deconstrucción del Cristianismo...*, 47.

¹⁹ J.-L. NANCY, *La Deconstrucción del Cristianismo...*, 49.

²⁰ J.-L. NANCY, *La Deconstrucción del Cristianismo...*, 49.

²¹ J.-L. NANCY, *La Deconstrucción del Cristianismo...*, 49-51.

3.2.1. *La insignificancia del cristianismo*

Después de este paso por la presencia constitutiva de la negatividad en el corazón del dispositivo cristiano, si retomamos ahora nuestra pregunta inicial: “¿en qué el cristianismo, en un régimen de transparencia neoliberal y en un mundo gobernado por la lógica tecno-científica, puede todavía ser un recurso (confesional, pero también no confesional) para relanzar y profundizar el proceso de humanización hoy en crisis?”, tenemos que reconocer una cierta insignificancia del cristianismo para entrar en esta pregunta. En efecto, a pesar de esta articulación íntima que acabamos de desarrollar entre el dispositivo cristiano y las figuras de lo negativo, lo que me sorprende de entrada cuando abordo esta cuestión (lo formulo brutalmente), es que el dispositivo cristiano, cuando lo tomamos de manera general, y vía el prisma de la institución eclesial, no alcanza a penetrar en el corazón de esta crisis de la negatividad. Su voz no pasa, deviene como inaudible, incluso insignificante para pensar lo que está ocurriendo. No es que no diga nada, ni tampoco que no formule una serie de análisis o de diagnósticos (y a veces son pertinentes en termino de contenidos), pero esto no habla, no suscita entusiasmo ni tampoco oposición. Simplemente, habla en vacío, no impresionaria más, en el fondo no concierne más a nadie. ¿Por qué?

Para responder a esta pregunta, es particularmente interesante mencionar el vínculo que propone Jullien entre la figura de la des-coincidencia y el dispositivo cristiano, especialmente a través del Evangelio de Juan. Jullien escribe:

si no hay des-coincidencia [entre el sujeto] con su ser-en-vida, como con su mundo, del cual nos complacemos y nos satisfacemos, la vida en sí languidece y se esteriliza. Esta adecuación-adaptación positiva con su ser-en-vida como con este mundo donde vivimos pierde, por causa de la propia positividad, la capacidad de vida que, entonces se detiene y se fija. Debemos pues des-coincidir de ella, pelearnos con fuerza contra su convivencia y su coherencia (odiarlo), para acceder a lo vivo de la vida. Esta lógica de la des-coincidencia promoviendo la vida, la fundó Juan en el inicio en Dios mismo²².

²² F. JULLIEN, *Ressources du christianisme...*, 72-73.

Y de Dios, en sí mismo animado por la des-coincidencia, Juan deriva hacia Cristo que no cesa de activarla en sus relaciones con sus interlocutores, y luego en la vida cristiana misma, lo cual no deja de ser un planteamiento temible.

Pero, al mismo tiempo, y este punto es clave, Jullien insiste sobre la sorpresa que siente frente al contraste existente entre esta lógica de la des-coincidencia, de la cual vive el cristianismo, y lo que este cristianismo ha devenido históricamente a través de los siglos: “De ahí sin duda lo más extraño: que este pensamiento de la descoincidencia habitando y sosteniendo al cristianismo, al menos en Juan, haya podido transformarse en ideología dominante, replegándose en coincidencia impuesta”²³. Concretamente, Jullien apunta aquí a la inscripción de esta lógica de la des-coincidencia en un “corpus dogmático”, o en una serie de instituciones directamente relacionadas con una lógica del saber y del poder. Entonces, a la pregunta ¿por qué el cristianismo habla de forma vacía y ha devenido insignificante para pensar lo que está ocurriendo?, no sería absurdo responder que es precisamente porque se desolidarizó poco a poco de la dinámica de des-coincidencia que, sin embargo, lo constituye.

En efecto, el desafío para el cristianismo no parece ser el de arriesgar una des-coincidencia del sujeto con miras a “re-coincidencias” que conservarían en este caso una inquietud y tensión vitales, sino encerrar lo poco de espacio y de audiencia que le queda, y que no cesa de disminuir. Para formularlo con las palabras del teólogo belga Dominique Collin, diremos que el cristianismo tiene así actualmente tendencia a replegarse sobre el registro de la “pertenencia”, solidario, según él, de una “versión edulcorada del Evangelio” cómplice de nuestros esquemas clásicos de felicidad, en detrimento del registro de la “experiencia”, que haría la promoción de un Evangelio que asumiría el hecho de ser, para el sujeto, una “feliz decepción”²⁴ (provocada por una Palabra otra, inasequible, en exceso, y que relanza en nosotros “un deseo que no sospechábamos”). Se sigue de esta opción que las figuras de Dios y de Jesús-Cristo sirven hoy más para colmar la falta que nos constituye, y que queremos naturalmente tapar, que para construir, a partir de esta falta (de este agujero, de esta des-coincidencia),

²³ F. JULLIEN, *Ressources du christianisme...*, 85.

²⁴ D. COLLIN, *Le christianisme n'existe pas encore*, Salvator, Paris 2018, 60.

la ocasión, y luego el despliegue, de lo que Maurice Bellet llama un nacimiento de humanidad (y que llamaremos, nosotros, un trabajo –o un proceso– de humanización).

3.2.2. *Un paréntesis: la situación actual de la religión*

Después de la presentación de la presencia constitutiva de la negatividad en el corazón de los dispositivos de la fe cristiana, y después de la constatación de la dificultad actual del cristianismo para proponer una práctica de la des-coincidencia (lo que provoca una cierta insignificancia del cristianismo para pensar el devenir de la humanización), sería interesante ahora abrir un paréntesis para ver si en las transformaciones concretas de la religión que están ocurriendo en el seno de la misma perspectiva cristiana encontramos este doble diagnóstico. Dicho de otra manera, cuando observamos, a nivel más sociológico, los tipos de religiosidades que “funcionan” (o que encuentran un eco positivo), ¿constatamos en estas religiosidades rastros de negatividad, o, al contrario, la eliminación de esta dimensión de negatividad?

Para entrar en este tema muy complejo de la situación actual de la religión, podríamos perfectamente limitarnos a retomar la idea muy popular y compartida de una desaparición de la religión en una sociedad secularizada, en favor de una sociedad autónoma, por fin adulta y racional. Sin embargo, debemos constatar, con varios sociólogos de la religión, como por ejemplo Danièle Hervieu-Léger²⁵, que la situación es mucho más compleja, porque si la religión efectivamente está en el corazón de la época que vivimos, es más en razón de las transformaciones de sus formas y contornos, que en razón de su desaparición.

En esta perspectiva, podemos preguntarnos: ¿cómo la religión se está transformando, y cuáles son las formas de religiones que tienen hoy una cierta audiencia, o más básicamente que funcionan? Según yo, los tipos de religiosidad que funcionan hoy son dos: por una parte, una religiosidad de la heteronomía de lo divino, y, por otra parte, una religiosidad de la autonomía autosuficiente del sujeto. Estas dos tendencias religiosas son

²⁵ Ver D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris 1999.

en apariencia muy contradictorias. En efecto, si la primera tendencia valoriza una religiosidad esencialmente pasiva, en la cual el sentido de la vida humana se recibe de un Dios todopoderoso y separado del mundo de los humanos, que dicta sus mandamientos desde arriba, la segunda tendencia valoriza, por su parte, una religiosidad activa, en la cual es el sujeto mismo el que va al encuentro de su propio yo interior, y que construye, por su práctica y sus esfuerzos espirituales, el sentido de su propia vida. Como forma del primer tipo de religiosidad, encontramos, por ejemplo, movimientos cristianos más ortodoxos²⁶, o más fundamentalistas y “literalistas” (que se manifiestan por ejemplo en la emergencia de algunas corrientes de Iglesias protestantes de tipo “neo”), mientras que, en el segundo tipo de religiosidad, encontramos, por ejemplo, las corrientes New Age, como las formas más exóticas de espiritualidades. Estas dos perspectivas religiosas –de heteronomía de lo divino y de autonomía autosuficiente del sujeto– funcionan muy bien en nuestra época postmoderna.

Nuestra hipótesis interpretativa es que, más allá de sus diferencias intrínsecas de naturaleza, si estas dos perspectivas religiosas están funcionando muy bien en nuestra época, es porque comparten en realidad una misma dinámica muy relacionada a la época que estamos viviendo, y que consiste, para el sujeto creyente, en un sueño de identidad, o de coincidencia²⁷. Este sueño se manifiesta concretamente, en el caso de la espiritualidad de la heteronomía de lo divino, como sueño y deseo de coincidencia con Dios y sus mandamientos (se trata de conformarse a lo que Dios quiere para mi vida y de concretizarlo); mientras que, en el caso de la espiritualidad de la autonomía autosuficiente del sujeto, este sueño y deseo de coincidencia toma esencialmente la forma de una coincidencia del sujeto humano consigo mismo (un sujeto que dispone en él de todos los recursos del sentido de su vida). Entonces, sea con Dios o con su propio yo profundo, las dos tendencias religiosas que tienen hoy un cierto eco y reconocimiento proponen una perspectiva de identidad o de coincidencia (es decir todo lo contrario de una religiosidad que promueve una práctica

²⁶ Podemos pensar, en el caso francés, en el movimiento conservador “La manif pour tous” que cristalizó, en 2015, la crítica de una parte de los católicos franceses contra la aprobación del matrimonio homosexual.

²⁷ He tratado de esta problemática en el artículo: B. MATHOT, “Kitsch religieux et dynamique de la foi”, *Études théologiques et religieuses* 90 (2015) 67-83.

de la des-coincidencia). Extraña alianza entre dos paradigmas religiosos en apariencia muy distintos²⁸.

3.2.3. Pistas de reflexión para un cristianismo de la des-coincidencia

Entonces, frente a un dispositivo cristiano portador de una negatividad fundamental, hoy en estado de crisis y de recomposiciones; frente también a un paisaje religioso que florece y funciona perfectamente cuando borra de su horizonte la negatividad constitutiva de la existencia, colmando el vacío interno al sujeto humano; y si sabemos que la humanización está vinculada a una des-coincidencia fundamental del sujeto, la pregunta cristiana sobre la humanización podría pues ser la siguiente: ¿el cristianismo tiene hoy la capacidad de humanizar los sujetos, es decir, de des-coincidirlos?

Si tomamos esta pregunta a un nivel fundamental, pensamos que el cristianismo tiene esta capacidad de manera primordial, precisamente porque vive a partir de una Palabra que habla de otra manera, según otras modalidades, según otras vías. Esta Palabra otra no consiste en una serie de enunciados nuevos, de dogmas o de propuestas a los cuales deberíamos adherir como creyentes (bajo pena de excomunión), sino en una cierta manera de hablar, en una cierta cualidad o modalidad de la palabra en la cual los sujetos se encuentran implicados, es decir la enunciación. Para formularlo de manera directa, si el cristianismo constituye todavía un recurso fecundo para la humanización del sujeto es en razón del tipo de enunciación a través de la cual el sujeto es conducido a des-coincidir de sus esperanzas, y a arriesgar su propia palabra y su propia vida.

Es lo que se produce, por ejemplo, en el episodio bíblico donde María Magdalena, al final del Evangelio de Juan, reconoce a Jesús cuando pro-

²⁸ Paralelamente a esta doble emergencia, debemos todavía mencionar un declive de la fe católica, que baja constantemente en todas las encuestas nacionales e internacionales relativas a los valores. Y la situación de crisis que conoce hoy la Iglesia católica chilena, sin duda, no va a mejorar la tasa de adhesión al catolicismo, sea a corto o a mediano plazo. Sin embargo, más allá de las contingencias históricas, podríamos preguntarnos si el declive de la fe católica (pero también de las Iglesias protestantes tradicionales) no proviene, más profundamente, de una estructura interna de estas confesiones, estructura que justamente rechaza las figuras de la identidad y de la coincidencia, en favor del hecho de asumir una cierta castración del imaginario del creyente, sea sobre Dios o sobre sí mismo, y asumir la inscripción de una falta constitutiva en el corazón del sujeto como signo de su humanización.

nuncia su nombre (Jn 20, 16). Podemos pensar que María no aprende nada nuevo de esta información (o de este enunciado), y que no es el valor de la información que recibió lo que la hace dejar su horizonte de esperanza. Sin embargo, su mirada y su palabra son transformadas por esta palabra que abre para ella el espacio del reconocimiento. Si esto es así, es que la palabra de Jesús saca aquí su peso y su valor, no del contenido de la información transmitida por su palabra (el enunciado transmitido), sino del pasaje de la palabra a través del espesor de la carne de María Magdalena. Es este tránsito por la carne, como por la prueba sensible que resulta de eso, lo que abre en María, no solo el lugar de la verdad de esta palabra, sino también el lugar donde esta palabra actúa y transforma la existencia. La cuestión, en este contexto, ya no es saber lo que María Magdalena comprendió, sino determinar desde dónde escucha, y después, lo que permite que pueda escuchar desde este lugar y de esta manera. Cuando consideramos el conjunto del pasaje bíblico que relata este episodio de la mañana de la resurrección, lo que impacta es ver que María Magdalena no reconoce de entrada a Jesús, sino que es solamente a la tercera tentativa que algo –la pronunciación de su nombre– provoca finalmente una falla, una apertura.

¿Qué pasó antes para que María Magdalena no pudiera desconectarse de lo que esperaba? Debemos aquí arriesgar una hipótesis. Durante el primer encuentro en el huerto, con los dos ángeles que están adentro del sepulcro, y que le preguntan: “Mujer, ¿por qué lloras?”, María Magdalena responde con una afirmación: “Porque se han llevado a mi Señor, y no sé dónde le han puesto”. Esta afirmación, que responde adecuadamente a la cuestión planteada, por otra parte, va de la mano con el uso de un adjetivo posesivo para hablar del Señor (mi Señor). En cuanto al segundo encuentro del huerto, con el que no reconoce todavía al Cristo resucitado, y que imagina más bien ser el jardinero, María Magdalena no responderá a la doble pregunta que le está planteada; responderá otra cosa. En efecto, a la doble pregunta “¿Por qué lloras? ¿A quién buscas?”, dirá: “Señor, si tú lo has llevado, dime dónde lo has puesto, y yo lo llevaré”. Sin embargo, se nota que el objetivo es siempre para ella una apropiación, en la cual se trata de “coger” (o de recoger) algo o alguien que le fue robado.

Estructuralmente, a nivel del funcionamiento del lenguaje, observamos aquí que responder adecuadamente o no-adecuadamente a una pregunta planteada no tiene como efecto desconectar a María de su horizonte de

esperanza para inscribirla en una lógica diferente a la de la apropiación de un objeto perdido. En los dos casos, en efecto, que se trate de una respuesta adecuada o inadecuada con respecto a las preguntas planteadas, el resultado es idéntico: María no alcanza a des-coincidir de un deseo que vuelve sobre sí mismo, y que de una cierta manera la deja sorda y ciega a la presencia del otro, como a lo real que la rodea.

La situación cambiará, como sabemos, cuando María sea confrontada ya no a una pregunta, que siempre exige una respuesta adecuada o no-adeuada (es decir el juego de la binaridad), sino a una palabra (“¡Mariam!”) que la reinscribirá en el corazón de una relación (Mariam/Raboni). Lo que cambia en este momento, es el tipo de relación a la palabra, que es precisamente una relación donde el objetivo no consistirá más en el hecho de posicionarse con respecto a un “sentido” (al que responderemos de manera adecuada o inadecuada), sino de “dejarse remover” por una palabra que habla de otra manera, transitando por otros lugares, aquí el de la carne donde se prueba subjetivamente el recuerdo de una relación. Una palabra que habla de otra manera para abrir en María el espacio de una des-coincidencia saludable, en la cual su palabra, su deseo, y su vida serán transformadas y relanzadas.

Esta des-coincidencia, el texto la efectúa según nosotros de tres maneras distintas: primero, en la operación que verá a Jesús nombrar a María (diciendo no “María”, sino: “Mariam”), lo que ofrece a esta última la ocasión de volver a atravesar el espesor de su carne donde esta palabra hace eco; después, cuando Jesús (“¡Raboni!”) pide a María, después de que lo hubiera reconocido, “no tocarlo”, es decir no querer apropiárselo, lo que mantiene la des-coincidencia con el deseo primero que era coger a Jesús; y por fin, cuando Jesús pide a María ir a anunciar a los discípulos lo que había visto, lo que tendrá como efecto reinscribirla en una relación otra con su propia palabra, como con los discípulos. Una relación que podríamos nombrar, con François Jullien, una “re-coincidencia”²⁹, que no sería el retorno a la coincidencia inicialmente deseada, sino una coincidencia “constantemente reactivada”, es decir que no se fijaría en la posesión de una verdad o de un saber.

²⁹ F. JULLIEN, *Dé-coïncidence...*, 118.

Para lo que nos ocupa aquí, pensamos que este deslizamiento que inscribe a María en la des-coincidencia abriendo su deseo, su palabra y su existencia (lo que comprendemos como factores de una humanización) es lo que nos hace pasar de una lógica del enunciado a una lógica de la enunciación. Es precisamente la promoción de esta instancia de la enunciación que, en el corazón del dispositivo cristiano, será lo único capaz de permitir a este último ser todavía hablante, es decir capaz de concernir el sujeto contemporáneo a través de las transformaciones de lo social y de la cultura que afectan a su mundo y a su época. Dicho de otra manera, pensamos que es el hecho, para el cristianismo, de hacerse solidario de una operación de des-coincidencia del sujeto (con sí mismo, con su universo de representaciones, con sus reflejos religiosos) lo que, desde un punto de vista evangélico, lo volverá capaz de poder hacerse audible en el contexto que conocemos hoy. Concretamente, no será pues queriendo ofrecer al sujeto contemporáneo seguridades tranquilizadoras sobre sí mismo o sobre el sentido de su vida que el cristianismo estará a la altura del momento presente, sino por el contrario ofreciéndole seguridades extranjeras (incluso inquietantes) que harán desconectar al sujeto de su horizonte de esperanza para poder reinscribirlo en un deseo constantemente renovado que lo hará más humano.

4. Conclusión

Este deseo, que el cristianismo debe ahora encarnar, implicará para él intentar deshacerse de su apego irreprímible a los enunciados, a las proposiciones teológicas, a los dogmas y principios, para recuperar el movimiento de enunciación que anima el texto bíblico. Esta práctica, que intenta encontrar el rastro de la enunciación para reinscribir el sujeto en ella, no tendrá como efecto reconciliar al sujeto en una unidad por fin encontrada consigo mismo y con Dios, sino de asegurar que el sujeto, “dividido entre las palabras y las cosas, entre el cuerpo y el lenguaje, entre el saber y la verdad (...) siempre en la incertidumbre en cuanto a su ser” pueda, sin embargo, “consentir al riesgo de una toma de posición”³⁰. Será este riesgo que tomará María cuando se tratará para ella, con y frente a otros, de asumir su propia

³⁰ J.-P. LEBRUN, *Un monde sans limite*, Érès, Toulouse 2011, 227.

palabra que la hará reconocer al resucitado y testimoniar lo que ha visto. Este trayecto (¿tránsito?) cristiano de la palabra tiene como estructura fundamental ser una palabra que asume practicar un gesto de des-coincidencia con respecto a todas las coincidencias del sujeto (fijaciones, adherencias y saberes de todo tipo), y esto no por el placer de hacerle perder su suelo y sus seguridades, sino para permitirle “recoincidencias” que guardarán en ellas el rastro de la falta (y de la inquietud) de las cuales provienen.

Después de estos análisis, queda ahora saber si el cristianismo tiene los recursos (y la energía) para poder entrar en este desplazamiento. Iniciativas recientes como la de la colección de los “You Cat” permiten dudar de eso, precisamente porque cierran en una respuesta lo que deben normalmente abrir: el espacio del deseo. Sin embargo, quedan los textos bíblicos, cuya lectura puede todavía ponernos sobre el camino de la enunciación, a condición de promover para ellos una lectura que, justamente, autorice y promueva el contacto con el movimiento de la enunciación, que hará des-coincidir al lector con respecto a su propio saber, pero reinscribiéndolo en un deseo renovado que será verdaderamente, para él, un espacio de humanización.

Bibliografía

- COLLIN, D., *Le christianisme n'existe pas encore*, Salvator, Paris 2018.
- DE CERTEAU, M., *L'étranger ou l'union dans la différence*, Seuil, Paris 2005.
- HERVIEU-LÉGER, D., *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris 1999.
- JULLIEN, F., *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence?* Grasset, Paris 2017.
- _____, *Ressources du christianisme. Mais sans y entrer par la foi*, L'Herne, Paris 2018.
- _____, *Si près, tout autre. De l'écart et de la rencontre*, Grasset, Paris 2018.
- LEBRUN, J.-P., *La perversion ordinaire. Vivre ensemble sans les autres*, Flammarion, Paris 2015.
- _____, *Un monde sans limite*, Érès, Toulouse 2011.
- MATHOT, B., “Kitsch religieux et dynamique de la foi”, *Études théologiques et religieuses* 90 (2015) 67-83.
- NANCY, J.-L., *La deconstrucción del cristianismo*, La Cebra, Buenos Aires 1998.

TILLICH, P., “Kairos 1“, en: TILLICH, P., *Christianisme et socialisme. Ecrits socialistes allemands (1919-1931)*, Cerf/Labor et Fides/ Presses de l’Université Laval, Paris/Genève/Québec 1992.

Artículo recibido el 25 de mayo 2018.

Artículo aceptado el 28 de junio 2018.

HACIA UNA NUEVA VALORACIÓN SECULAR DE LA RELIGIÓN. UNA PROPUESTA DESDE LA ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA DE CLIFFORD GEERTZ

TOWARDS A NEW SECULAR VALUATION OF RELIGION.
A PROPOSAL FROM THE SYMBOLIC ANTHROPOLOGY
OF CLIFFORD GEERTZ

Esteban Rodríguez Moya¹

Universidad Católica del Maule. Talca, Chile

Resumen

Dadas las características del mundo contemporáneo en sus vertientes moderna y posmoderna, resulta difícil encontrar análisis o juicios que expresen una mirada favorable en torno a la religión, sobre todo en sus formas más tradicionales. Los procesos de secularización modernos y la diversidad de creencias que conviven actualmente bajo la forma de un pluralismo cultural han llevado a que la religión se perciba como una realidad fuera de lugar dentro de los fenómenos socioculturales recientes. Frente a esta problemática, el análisis proveniente desde el mundo de la antropología simbólica se nos ofrece como una posibilidad de reivindicación de la religión, sobre todo si nos ceñimos a la contextualización que hace del fenómeno religioso algo propio de la cultura. Teniendo en cuenta esto, la investigación que se presenta pretende proponer cómo la antropología simbólica desarrollada por Clifford Geertz implica una reubicación de la religión en el mundo actual, pues al pensarla como sistema cultural, también considera el papel que cumple en los procesos culturales que caracterizan el mundo de hoy.

Palabras clave: Religión, mundo contemporáneo, antropología simbólica, Clifford Geertz, sistema cultural.

¹ Estudiante de Doctorado en Ciencias Humanas en la Universidad de Talca, Chile. Magister en Ciencias Religiosas y Filosóficas por la Universidad Católica del Maule, Chile. Docente de las cátedras de Introducción a la fe (noción fundamentales de Teología), Ética cristiana y Ética profesional en la misma universidad. Correo: erodriguez631@gmail.com

Abstract

Given the characteristics of the contemporary world in its modern and postmodern aspects, it is difficult to find analyzes or judgments which express a favorable view on religion, especially in its more traditional forms. Modern secularization processes and the diversity of beliefs that coexist today in the form of cultural pluralism have led to religion being perceived as a reality out of place within recent sociocultural phenomena. Faced with this problem, the analysis from the world of symbolic anthropology is offered as a possibility of claiming religion, especially if we stick to the contextualization that makes the religious phenomenon something specific proper to culture. Taking this into account, the research presented aims to propose how the symbolic anthropology developed by Clifford Geertz implies a relocation of religion in the actual world, because thinking of it as a cultural system, it also considers the role that it plays in the cultural processes that characterize the actual world.

Keywords: Religion, Contemporary world, Symbolic anthropology, Clifford Geertz, Cultural system.

1. Introducción: La religión y el mundo de hoy

Para nadie es un secreto el problemático estado actual de la religión en su forma tradicional, este se refleja en la serie de connotaciones negativas y rechazos que se le asocian². La evaluación desfavorable se debe principalmente a dos motivos: primero, el repliegue forzoso de la religión hacia la esfera de lo privado, algo muy propio del pensar moderno. Segundo, la caída de los fundamentos totalizantes que explicaban el mundo, característica esencial de lo que muchos llaman posmodernidad³. Así, pues, la privatización de la religión tiene en la modernidad su caldo de cultivo, pues

² Si queremos llevar esta afirmación al terreno de los datos, nos encontramos con que en el caso particular del cristianismo existe un número aproximado de cien millones de fieles que no se sienten identificados con alguna denominación religiosa específica, más bien desarrollan un tipo de culto que no pasa del ámbito individual (Cf. F. DIEZ DE VELASCO, *Breve historia de las religiones*, Alianza, Madrid 2006, 274).

³ Podríamos agregar un tercer motivo relevante, aunque solo ejerza su influencia sobre el mundo académico. Este corresponde a los trabajos que provienen de las corrientes modernas de pensamiento no creyente, tales como el evolucionismo, el marxismo y el psicoanálisis freudiano. Todas estas corrientes se caracterizan por ser vías de solución imanentistas respecto de la problemática del hombre y su sentido, es decir, apelan solo a la dimensión immanente sin referirse al plano trascendente o divino. Para un análisis un poco más detallado véase: A. BENTUÉ, *La opción creyente*, 8ª ed., Universidad Católica del Maule - San Pablo, Santiago 2014, 40-48.

esta última suprime una de sus funciones principales, a saber, suministrar tanto una identidad como una cosmovisión colectiva. En efecto, en el mundo moderno la entrega de la identidad descansa en el individuo, la nación y las instituciones mundiales, mientras que la cosmovisión reposa en las explicaciones científicas disponibles⁴, todo esto termina relegando a la religión dentro de un espacio personal o subjetivo. Por otra parte, nos encontramos con que el mundo actual en sus vertientes más posmodernas tiende a rechazar las posibilidades de identidad colectiva ofrecidas por la modernidad, las que se caracterizan, como gran parte de lo moderno, por ser fruto del propio hombre y su razón. Este rechazo se debe a las consecuencias desastrosas que aparecieron a partir de la implementación de sistemas sociopolíticos modernos con carácter totalitario. Así, todo intento de fundamento totalizante, incluyendo a la religión, se vuelve blanco de dudas, lo cual provoca que la idea del militante, quien siempre forma parte de una identidad colectiva, se torne más susceptible de desconfianzas que de admiración⁵. Resumiendo esto, nos encontramos con que la religión en su función generadora de identidad, sentido y cosmovisión es considerada como una realidad anacrónica, es decir, fuera de lugar e innecesaria en los tiempos que corren.

Visto lo anterior, cabe la posibilidad de la pregunta por una revaloración secular favorable de la religión, la cual le dé un lugar dentro de las características modernas y posmodernas que conforman el mundo actual. Bajo esta perspectiva, analizar la religión desde la dimensión simbólico-cultural resulta sugerente, pues esta última tiene un carácter omnimodo dentro de la realidad humana⁶. Siguiendo esta línea, podríamos averiguar cuál es el

⁴ Cf. F. DIEZ DE VELASCO, *Breve historia de las religiones...*, 199.

⁵ Cf. A. TOURAINE, *¿Podremos vivir juntos?*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 1997, 61.

⁶ Una muestra de que la dimensión simbólica posee un carácter total para el ser humano es su constitución como objeto de estudio de la Filosofía. Como es sabido, esta disciplina se dedica, en líneas generales, al estudio de los fundamentos que están a la base del acceso a lo real. Por este motivo, en la mayoría de los casos todo tipo de objeto de estudio filosófico ejerce una presencia total dentro de la dimensión humana. Así nos encontramos con estudios como los del filósofo Ernst Cassirer, quien afirma lo siguiente sobre el ser humano y su esfera simbólica: "Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentran en todas las especies animales, hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema «simbólico». Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana. Comparado con los demás

real alcance de la religión más allá de los argumentos que la definen como un mero metarrelato replegado a la esfera de lo subjetivo.

Considerando el tipo de investigación citada, el presente escrito pretende plantear cómo la comprensión de la religión bajo la forma de un *sistema cultural*, idea surgida específicamente desde la antropología simbólica de Clifford Geertz, implica una reivindicación secular de la misma, puesto que la analiza en tanto factor determinante de los procesos simbólico-culturales actuales y del pasado. A este respecto, y con el objeto de lograr una exposición clara, conviene señalar que el desarrollo del escrito se ocupará primero de las características generales de la antropología simbólica y su presencia en los trabajos de Clifford Geertz, para luego pasar a un análisis más detallado de la religión bajo este tipo de perspectiva.

2. Algunas características de la antropología simbólica

Aunque tradicionalmente se ha llamado antropología simbólica a la corriente investigativa que surge en la década de los 60 a partir de los trabajos de Turner y el mismo Geertz, resulta difícil cohesionar o definir cabalmente aquello que se denomina bajo este concepto, sobre todo si le damos un sentido más lato a aquello que entendemos justamente por “lo simbólico”⁷. Además, tampoco existe un punto de origen histórico claro para esta tradición, lo que sí se puede establecer con certeza, al decir de Wright y Cierani, son las fuentes o estudios previos que dan pie a su surgimiento. Entre estas encontramos la investigación sobre la producción simbólica onírica de Freud y la sociología del conocimiento de Durkheim⁸. La condición de

animales el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad. Existe una diferencia innegable entre las reacciones orgánicas y las respuestas humanas” (E. CASSIRER, *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México 1963, 47).

⁷ Frente a esto Wright y Cierani establecen que al ampliar el campo de lo simbólico se deberían incluir no solo las investigaciones estrictamente antropológicas, sino también aquellas dedicadas al estudio de los fenómenos religiosos, cosmológicos y mágicos. Estas van desde los trabajos realizados por Tylor, Wundt, Frazer y Durkheim hasta los desarrollados por los etnógrafos profesionales del siglo XX, entre los que destacan Boas, Radin, Malinowski y Evans-Pritchard. (Cf. P. WRIGHT - C. CIERANI, “Antropología Simbólica: pasado y presente”, *Relaciones* 32 (2007), 321.

⁸ Cf. P. WRIGHT - C. CIERANI, “Antropología Simbólica...”, 323.

antecedente de este último es más clara y evidente que la del primero, pues, desde una perspectiva macrosociológica⁹, Durkheim consideraba que los hombres solo pueden comunicarse por medio de símbolos cuyo contenido es externo a los individuos. De este modo, quizás lo único que nos queda es asumir que este tipo de investigación antropológica, si es que se le puede considerar de esta manera, se constituye como “una modalidad de indagación que, a contrapelo de lo habitual, se define por su objeto (el símbolo) más que por sus métodos o por sus teorías”¹⁰. A pesar de todas estas dificultades, se tratarán de clarificar algunas de las características asociadas a esta “tradicción antropológica”, con el objeto de contextualizar la reflexión llevada a cabo por Clifford Geertz en torno a la religión.

Como puerta de entrada, podemos estipular que los antropólogos enmarcados dentro de la “tradicción” simbólica asumen que el símbolo es una unidad primordial para entender la conducta del ser humano y, por lo tanto, a la investigación de esta unidad ya no le correspondería solo una especie de esfera o dimensión específica dentro de la cultura, sino más bien el estudio de los sistemas simbólicos en relación a la dinámica cultural general¹¹. Sin embargo, a partir de este punto ya no es posible unificar estrictamente a los simbolistas, pues si bien es cierto que entre ellos existe como denominador común la comprensión de la cultura como un sistema simbólico, también nos encontramos con una diversidad de enfoques metodológicos que en muchas ocasiones suelen ser muy distantes entre sí. Por otra parte, también estos enfoques metodológicos múltiples suelen convivir dentro del trabajo realizado por un mismo investigador, lo cual imposibilita una clasificación absoluta de las investigaciones simbolistas realizadas.

Tomando como objeto de estudio la multiplicidad de enfoques que caracteriza a la tradición antropológico-simbólica, y a pesar de las dificulta-

⁹ Conviene aclarar que la macrosociología “se refiere al conjunto de valores, características, dimensiones y variables que existen en una sociedad, independientemente de los individuos, los cuales se espera se comporten y piensen en formas particulares. Existe el convencimiento de que los individuos expuestos a la misma estructura social se comportarán de la misma manera, y que ciertas partes que componen la sociedad afectan al resto de las mismas” (G. GILBERT, *Introducción a la sociología*, Lom, Santiago 1997, 26).

¹⁰ C. REYNOSO, *Paradigmas y estrategias en antropología simbólica*, Búsqueda, Buenos Aires 1987, 9.

¹¹ Cf. P. WRIGHT - C. CIERANI, “Antropología Simbólica...”, 321.

des que esto supone, Carlos Reynoso en su libro *Paradigmas y estrategias en antropología simbólica* (1987) intenta hacer una taxonomía de los enfoques investigativos utilizados por los antropólogos calificados como simbolistas. Para esta labor toma como referencia las bases paradigmáticas que sustentan las investigaciones realizadas por antropólogos pertenecientes a los países considerados hegemónicos dentro de la disciplina. De este modo, llega a identificar siete modelos o enfoques de investigación utilizados, estos corresponden al *psicológico o cognitivo*, el *retórico o expresivo*, el *posicional o sintáctico*, el *semiótico o comunicacional*, el *criptológico o hermenéutico*, el *interaccional o sociológico* y, por último, el *holístico*. Otra alternativa de clasificación frente a esta multiplicidad de modelos de investigación es propuesta por Wright y Cierani, quienes toman una perspectiva más “genealógica” que paradigmática. En efecto, de acuerdo a los orígenes de las investigaciones podríamos clasificar a los antropólogos simbolistas en tres grupos: 1) los que se enmarcan en la tradición filosófico-hermenéutica incluyendo los aportes de Ricoeur, 2) los que pueden vincularse a la tradición cognitiva posterior a los trabajos que siguen a Boas y 3) los que realizan una síntesis entre el concepto de sociedad durkheimniano, la sociología de Weber y la carga simbólica que pueda tener el psicoanálisis¹².

Como puede observarse, resulta imposible unificar el conjunto de investigaciones que conforman la tradición investigativa denominada como antropología simbólica, así como también sus metodologías y paradigmas de referencia. Al establecer como sello distintivo únicamente el estudio de los símbolos, comprendiendo a su vez la cultura como un sistema en que estos poseen una significación compartida, se hace necesario explicar y establecer los límites de aquello que justamente se entiende por *símbolo* para asimilar de esta forma el real alcance de la disciplina que nos ocupa. Precisamente, para Jaume Vallverdú, autor de *Antropología simbólica. Teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual*, el símbolo¹³ en su raíz etimológica alude a cualquier imagen verbal o material que representa un concepto intelectual o moral determinado, esto provocaría, al decir del mismo autor, que los procesos de aprendizaje no sean más que praxis y

¹² P. WRIGHT - C. CIERANI, “Antropología Simbólica...”, 325-326.

¹³ J. VALLVERDÚ, *Antropología simbólica. Teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual*, UOC, Barcelona 2008, 36.

ejercitaciones simbólicas¹⁴. Así pues, si nos ceñimos a esta definición, la tarea de la antropología en su dimensión simbólica consistirá en describir y analizar la significación o representación (simbolización) que subyace a las conductas colectivas o socioculturales¹⁵. Todo esto, sin dejar de asumir que la representación dada en el símbolo posee un alto grado de ambigüedad proporcionado por la dependencia del contexto cultural en que se enmarca. Vallverdú nos señala lo siguiente respecto del análisis simbólico realizado por la antropología:

Debe servir para distinguir aquellas partes de la acción que son significativas de aquellas otras que son accidentales; remarcar los elementos rutinarios o estándar frente a los personales o idiosincrásicos; capturar las aclaraciones de los actores, participantes y no participantes de la acción, sobre los significados que atribuyen a sus actos, y, en suma, para poner todo esto en su contexto conceptual e institucional y en el marco más específico de las relaciones de grupo y estatus de la gente implicada¹⁶.

A esto debemos agregar la labor interpretativa en el trabajo del antropólogo simbolista, necesaria para la comprensión de los comportamientos significativos que se dan en una cultura específica o que se asocian a un fenómeno cultural determinado. Esto explicaría la relación que existe entre la antropología simbólica y disciplinas tales como la hermenéutica o la lingüística, dándole cierta apertura interdisciplinaria a las investigaciones realizadas.

¹⁴ Como es fácil de intuir, esta característica de los procesos de aprendizaje vincularía estrechamente la antropología simbólica con la antropología cognitiva o etnocencia. Esta última corresponde a todos aquellos estudios que asumen la cultura como una forma de conocimiento y se valen, para su comprensión, del análisis lingüístico. En este marco destacan investigadores tales como Metzger, Tyler y Berlin.

¹⁵ Esto deja entrever que la antropología se interesa por el estudio de las acciones con carga simbólica, más que por el símbolo en sí mismo. Lo anterior provocaría también, según Miguel Costilla, que el simbolismo se aleje de aquellas conductas cuyo valor es meramente instrumental, pues “toma como su punto de partida, como definición preliminar que permite reconocerlo en un trabajo de campo etnográfico, al conjunto de productos y comportamientos que se encuentran más allá de la racionalidad que Max Weber llamaba con arreglo a fines” (M. COSTILLA, “La antropología y el sentido”, *Tópicos del seminario*, 23 (2010) 292).

¹⁶ J. VALLVERDÚ, *Antropología simbólica...*, 10.

3. La antropología simbólica y Clifford Geertz

Apelando a la clasificación de Reynoso en cuanto a los enfoques metodológicos utilizados en la antropología simbólica, podemos ubicar a Clifford Geertz dentro de la vertiente *criptológica o hermenéutica*, pues su trabajo se caracteriza, en palabras del mismo Geertz, por ser una búsqueda de “la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie”¹⁷. Así, la antropología geertziana pasa a constituirse en una hermenéutica de la cultura y, al mismo tiempo, en uno de los puntos álgidos de la antropología simbólica. En este sentido, también Reynoso sostiene que el enfoque interpretativo es el clímax de toda investigación antropológica focalizada en el estudio de los símbolos¹⁸. En otras palabras, en este enfoque, y específicamente en los trabajos de Geertz, se busca explícitamente dar con el sentido, con ese “querer decir” de los aspectos simbólicos de cada cultura, entendiéndolo por símbolo básicamente un acto, objeto, hecho cualidad o relación que transporta una significación¹⁹. Es necesario aclarar que esta característica esencial a las investigaciones desarrolladas por nuestro antropólogo no impide que muchas veces su línea metodológica sea más bien matizada. En efecto, Geertz creía que el camino por antonomasia de su disciplina correspondía a la etnografía, no obstante, también nos encontramos con que esta labor interpretativa respecto de las significaciones culturales lo llevaba frecuentemente a buscar diversos “modos apropiados para seguir pistas, modos de inquirir, escrutar, verificar y aproximarse al mundo de la vida cultural de un pueblo”²⁰. Esto sirve como una muestra de esa disposición a asumir la polisemia, las resignificaciones y la ambigüedad de la esfera simbólica por parte de Geertz.

Como se ha señalado, Geertz presta especial atención a la etnografía como método. Esto provoca que en sus investigaciones la observación y la descripción de las costumbres insertas en una cultura se transformen en el primer paso a la hora de interpretar la significación de los símbolos. En su célebre colección de ensayos titulada *The interpretation of cultures*

¹⁷ C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona 2003, 20.

¹⁸ Cf. C. REYNOSO, *Paradigmas y estrategias...*, 80.

¹⁹ Cf. C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, 90.

²⁰ A. PAOLI, “Cultura y hermenéutica en Clifford Geertz”, *Anuario de Investigación* (2010) 610.

publicada en 1973, Geertz profundizará en lo que él denomina, siguiendo a Ryle, como una *descripción densa*, concepto que definiría la labor etnográfica geertziana. La *descripción densa* consiste, básicamente, en dar cuenta del entramado de estructuras significativas jerárquicamente estratificadas que están a la base de una conducta contextualizada en un marco sociocultural específico. Por esto, según Geertz, la tarea etnográfica va más allá de establecer relaciones, seleccionar a los informantes, transcribir textos, establecer genealogías, trazar mapas del área, llevar un diario, etc.²¹. La descripción densa tiene este carácter profundo y complejo, pues no es más que pensar el pensamiento, se constituye en una explicación (interpretación) de explicaciones (interpretaciones)²². De este modo, Geertz sintetizará de la siguiente manera la difícil labor etnográfica:

Lo que en realidad encara el etnógrafo²³ (salvo cuando está entregado a la más automática de las rutinas que es la recolección de datos) es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniar de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después²⁴.

Nuestro autor grafica la complejidad de la labor hermenéutica del etnógrafo a través del ejemplo de Ryle en torno a un gesto tan conocido como el “guiñar un ojo”. Efectivamente, si consideramos a tres jóvenes que realizan este gesto dentro de un grupo de jóvenes mayor, debemos considerar tam-

²¹ Cf. C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, 21.

²² Aunque es evidente la relevancia de la interpretación, para Geertz el antropólogo simbolista no debe confundir esta con la cultura misma que se está interpretando. Justamente, “si tomamos, por ejemplo, las interpretaciones de las culturas berebé y judía, estas deben realizarse bajo los valores que berebés y judíos asignan a las cosas, sin dejar de asumir que dichas interpretaciones no son ni berebés ni judías, sino antropológicas” (C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, 28).

²³ “What the ethnographer is in fact faced -with except when (as, of course, he must do) he is pursuing the more automatized routines of data collection- is a multiplicity of complex conceptual structures, many of them superimposed upon or knotted into one another, which are at once strange, irregular, and inexplicit, and which he must contrive somehow first to grasp and then to render” (C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973, 9).

²⁴ C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, 24.

bién que los que guiñan el ojo lo pueden hacer con diferentes intenciones o sentidos. Para comprender el real alcance y la real significación de esta conducta el antropólogo deberá llegar a la jerarquía estratificada que determina la producción e interpretación de este guiño, ya sea comprendido como una parodia, una burla o una invitación a la conspiración. En otras palabras, y como plantea Antonio Paoli en su artículo *Cultura y hermenéutica en Clifford Geertz*, “el etnógrafo habrá de revelar estructuras y correlacionarlas, especificar factores significativos”²⁵. De esta manera, tal como el hermeneuta interpreta el entramado de sentido que constituye un texto, el antropólogo debe interpretar el entramado de sentido que esconde un fenómeno cultural. En el caso del “guiñar el ojo”, la descripción densa deberá establecer relaciones entre las diversas interpretaciones posibles, tales como la invitación a la conspiración, la burla, la imitación, etc. Para así llegar a la estructura significativa que determinan estos valores simbólicos.

Siguiendo las ideas de Geertz, la cultura pasa a ser no solo un sistema simbólico cuyos significados se comparten, sino que además pasa a ser también un contexto necesario para que los actos y fenómenos particulares adquieran significado. Esto aleja a Geertz de posturas un tanto extremas, pues la cultura no es subjetiva ni objetiva, es, aunque suene obvio, compartida. Veamos lo que nuestro autor señala al respecto:

La cultura²⁶, ese documento activo, es pues pública, lo mismo que un guiño burlesco o una correría para apoderarse de ovejas. Aunque contiene ideas, la cultura no existe en la cabeza de alguien; aunque no es física, no es una entidad oculta. El interminable debate en el seno de la antropología sobre si la cultura es “subjetiva” u “objetiva” junto con el

²⁵ A. PAOLI, “Cultura y hermenéutica...”, 613.

²⁶ “Culture, this acted document, thus is public, like a burlesqued wink or a mock sheep raid. Though ideational, it does not exist in someone’s head; though unphysical, it is not an occult entity. The interminable, because unterminalable, debate within anthropology as to whether culture is “subjective” or “objective,” together with the mutual exchange of intellectual insults (“idealist!” - “materialist!”; “mentalist!” - “behaviorist!”; “impressionist!” - “positivist!”) which accompanies it, is wholly misconceived. Once human behavior is seen as (most of the time; there are true twitches) symbolic action -action which, like phonation in speech, pigment in painting, line in writing, or sonance in music, signifies- the question as to whether culture is patterned conduct or a frame of mind, or even the two somehow mixed together, loses sense” (C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures...*, 10).

intercambio recíproco de insultos intelectuales (“iIdealista!”, “iamenta- lista!”, “iconductista!”, “iimpresionista!”, “ipositivista!”) que lo acompaña, está por entero mal planteado. Una vez que la conducta humana es vista como acción simbólica —acción que, lo mismo que la fonación en el habla, el color en la pintura, las líneas en la escritura o el sonido en la música, significa algo— pierde sentido la cuestión de saber si la cultura es conducta estructurada, o una estructura de la mente, o hasta las dos cosas juntas mezcladas²⁷.

La cultura sería así, tal como dirá Geertz, “un conjunto de estructuras de significación socialmente establecidas”²⁸, bajo la cuales las acciones adquieren un valor simbólico. Dichas estructuras, al ser compartidas, no tendrían un carácter reificado ni un carácter mental, se ubicarían en un punto equidistante entre objetividad y subjetividad²⁹.

La tendencia hermenéutica de la antropología simbólica llevará a Geertz a extraer interesantes reflexiones (interpretaciones) a partir de los diversos fenómenos culturales existentes, llegando así a esclarecer la trama de significación que subyace a estos mismos. En el caso particular de la religión (eje temático de este estudio) veremos como Geertz, al comprenderla como un sistema cultural, da cuenta del entramado que subyace a su valor simbólico. Como cabe esperar, esta perspectiva antropológica va más allá de lo meramente metafísico, otorgándole a la religión un rol y valor preponderante a nivel sociocultural. Todo esto, sin arrastrar las connotaciones negativas que caracterizan a los análisis seculares realizados por Marx o Freud.

²⁷ C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, 24.

²⁸ C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, 26.

²⁹ Esta comprensión de la cultura aleja claramente a Geertz de la antropología estructural y en definitiva de todo estructuralismo. De hecho, en *Conocimiento local* es el mismo Geertz quien afirma que para comprender los significantes del arte es necesaria una contextualización social y no una descomposición en un sistema de normas cuyo carácter es abstracto y determinante (Cf. C. GEERTZ, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Paidós, Barcelona 1994, 22). Para una descripción más específica de la antropología estructural véase: LÉVI-STRAUSS, C., *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires 1968; LÉVI-STRAUSS, C., *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México 1964.

4. Geertz y la religión. Una revisión desde la antropología, una favorable valoración desde lo secular

4.1. La religión como sistema cultural

Geertz concibe la religión, al igual que el arte y las ideologías, como un *sistema cultural* o simbólico. Esto se refleja en la siguiente definición aparecida en la *Interpretación de las culturas*, específicamente en el ensayo titulado *La religión como sistema cultural*:

(La religión es)³⁰ Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único³¹.

Como puede constatar, esta definición establece una relación clara entre ethos y cosmovisión. Existiría una especie de simbiosis entre metafísica y conducta, la cual sería inherente a las formas religiosas. No obstante, Geertz nos advierte que esta idea no es original. De hecho, si en nuestro caso nos remitimos, por ejemplo, a Max Weber, encontramos claramente esta misma relación dentro del mundo protestante. Lo importante, al decir del antropólogo norteamericano, no es tanto “la idea³² de que la religión armoniza las acciones humanas con un orden cósmico y proyecta imágenes de orden cósmico al plano de la experiencia humana”³³, sino la explicación de la forma en que se da este proceso.

Decíamos que la tarea del antropólogo simbólico consiste en explicitar e interpretar las tramas de significación que subyacen a una conducta so-

³⁰ “A system of symbols which acts to establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic a system of symbols which acts to” (C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures...*, 91).

³¹ C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, 89.

³² “The notion that religion tunes human actions to an envisaged cosmic order and projects images of cosmic order onto the plane of human experience is hardly novel” (C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, 90).

³³ C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, 89.

ciocultural, pues bien, si consideramos la religión como sistema de símbolos o significaciones, nos encontramos con que esta determinará de forma inevitable un número de conductas específicas. En efecto, los esquemas o sistemas de significación que componen la cultura entregan marcos para los procesos sociales y psicológicos que encausan las conductas compartidas³⁴, lo cual sucede también con otros sistemas culturales, tales como las ideologías, el arte o el sentido común. Ahora bien, aparece la pregunta por el origen de la unión entre una concepción de orden general y ciertas formas conductuales específicas, o dicho de otro modo y en la forma de una interrogante: ¿Cómo se da el paso desde una cosmovisión a un ethos particular dentro de un sistema cultural? Para responder, primero debemos considerar que para Geertz los sistemas culturales no son más que una serie de símbolos interconectados que forman un modelo³⁵. La particularidad de este tipo de modelos consiste en que se erigen como esquemas *de* la realidad y *para* la realidad. Poseen una suerte de doble dimensión en oposición a las fuentes de información no simbólicas (que tienen carácter genético), las cuales solo serían modelos para la realidad, se “amoldarían” a la misma, pero no la explicarían. Así pues, un sistema cultural es un modelo de la realidad que justamente la explica (se transforma en cosmovisión), pero, a su vez, modifica la conducta con la cual afrontamos la realidad (se gesta un ethos específico). Orienta el comportamiento debido a que brinda una idea de orden general. Sobre este punto Clifford Geertz nos entrega el siguiente ejemplo:

El coraje³⁶, la resistencia, la independencia, la perseverancia y la apasionada tenacidad, implícitas en la visión que tiene el indio de las llanuras, son las mismas flamígeras virtudes con las que ese indio trata de vivir: al

³⁴ Cf. C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, 91.

³⁵ Cf. C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, 91.

³⁶ “The endurance, courage, independence, perseverance, and passionate willfulness in which the vision quest practices the Plains Indian are the same flamboyant virtues by which he attempts to live: while achieving a sense of revelation he stabilizes a sense of direction. The consciousness of defaulted obligation, secreted guilt, and, when a confession is obtained, public shame in which Manus’ seance rehearses him are the same sentiments that underlie the sort of duty ethic by which his property-conscious society is maintained: the gaining of an absolution involves the forging of a conscience” (C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures...*, 94-95).

alcanzar un sentido de revelación, el indio estabiliza un sentido de dirección. La conciencia de una obligación no cumplida, la secreta culpabilidad y, cuando se realiza una confesión, la vergüenza pública que experimenta el individuo manus en una sesión, son los mismos sentimientos que están en la base de esa especie de deber ético en virtud del cual se conserva una sociedad consciente de lo que es apropiado: alcanzar una absolucón involucra la forja de una conciencia³⁷.

La transposición (*intertransposability*) o traslado entre los modelos *para* y los modelos *de* es inherente a la dinámica de funcionamiento de la religión así como del resto de los sistemas culturales. Específicamente, Geertz señala que la idea de orden general, en tanto modelo *para*, provoca una serie de disposiciones y estados emocionales en el sujeto que terminan encaminando su conducta. Las disposiciones y emociones, claro está, no son acciones en sí mismas, sino más bien propensiones a actuar de una forma específica. Dichas propensiones, al referir a un orden cósmico, se transforman, en el caso de la religión, en un tipo de matriz que organiza la cultura. Su sistema de símbolos, compuesto por elementos que varían de cultura en cultura, tales como los mitos, los ritos, las creencias, la moral, etc. interiorizan la visión religiosa del mundo³⁸ ofreciendo un orden particular³⁹. La relevancia de los sistemas culturales pasa precisamente por este último punto, ya que el ser humano sin la dimensión simbólica queda arrojado a la pobreza de su instinto⁴⁰. A pesar de toda esta importancia, es claro

³⁷ C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, 92-93.

³⁸ Cf. M. MARZAL, *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*, Trotta, Madrid 2002, 26.

³⁹ Llegados a este punto, ya se pueden vislumbrar las diferencias entre Durkheim y Geertz en torno a la religión. Para el primero esta corresponde a un hecho meramente social, mientras que para el segundo corresponde a un sistema cultural. Es más bien un debate entre quien se enfoca en la realidad objetiva y social de la religión (Durkheim) y quien se enfoca en la incidencia que este fenómeno provoca al ser parte de la cultura del sujeto (Geertz) (Cf. M. MARZAL, *Tierra encantada...*, 27).

⁴⁰ Precisamente esto es lo que otorga un gran poder de persuasión a los sistemas culturales comprendidos como sistemas de símbolos. Su capacidad para ofrecer la imagen de un todo organizado soluciona el problema del temor al caos propio de todo ser humano. Así, "el hombre depende de símbolos y de sistemas de símbolos, y esa dependencia es tan grande que resulta decisiva para que el hombre sea una criatura viable, de manera que la más remota indicación de que no puede habérselas con uno u otro aspecto de la experiencia le causa la más viva ansiedad" (C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, 96).

que a nivel particular, es decir, de contenidos, cada sistema cultural no es de necesidad absoluta, cambian sus aspectos materiales (significaciones) pero no sus formales (formas de significación). Así las cosas, la condición de sistema cultural coloca a la religión al mismo nivel del arte, las ideologías o el sentido común⁴¹, pero, es necesario aclarar, la religión misma no es un símil del arte, la ideología o el sentido común. La diferencia radica en que su idea de orden general va más allá de las realidades que forman la esfera de lo inmanente, aunque siempre este orden se encuentre estrechamente ligado a lo cotidiano. En otras palabras, el conjunto ordenado que forma el sistema de símbolos religioso corrige y da sentido a los fenómenos que sobrepasan el sentido común y la ciencia, sin embargo, también ahonda en aquello que parece efectivo (cotidiano), creando así un ambiente de actualidad⁴² (precisamente el papel del rito es hacer vivida la religión), lo cual la separa de la atmosfera de ilusión creada por el arte⁴³.

Recapitulando, podemos afirmar siguiendo a Geertz, que al llevar a cabo una investigación hermenéutica de la religión como fenómeno inherente a la cultura, también hacemos una búsqueda de su sentido y la forma de los procesos de significación inherentes a sus elementos simbólicos. Así pues, este sentido precisamente radica en un “ofrecimiento de sentido”. Toma la forma de una orientación y dirección de la conducta que está estrechamente ligada a una cosmovisión, a una especie de metafísica psicológica que se traduce en la idea de un orden o “ser” general. Geertz lo plantea con las siguientes palabras:

Ya se la formule como mana⁴⁴, como Brahma o como la Santa Trinidad, aquello que se estima más que mundano se considera inevitablemente

⁴¹ En muchas ocasiones se les da a las obras realizadas bajo el sentido común una connotación religiosa, también a los férreos seguidores de una ideología se les da este tipo de connotación en un sentido diferente. Por último, en cuanto al vínculo entre religión y arte, no podemos olvidar el famoso argumento estético a favor de la existencia de Dios.

⁴² Justamente Geertz sostendrá que “lo que hace socialmente a la religión tan poderosa, por lo menos con frecuencia, es esta manera de colocar hechos próximos dentro de conceptos últimos” (C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, 114-115).

⁴³ Cf. C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, 107.

⁴⁴ “Whether it be formulated as mana, as Brahma, or as the Holy Trinity, that which is set apart as more than mundane is inevitably considered to have far-reaching

de vastas implicaciones para la dirección de la conducta humana...
 ...El poderosamente coercitivo «deber ser» se siente como surgido de un amplio y efectivo «ser» y, de esa manera, la religión funda sus más específicas exigencias en cuanto a la acción humana en los contextos más generales de la existencia humana⁴⁵.

Una vez comprendida la religión como fenómeno meramente cultural a través de la antropología geertziana, es pertinente preguntarse por la incidencia que este sistema de símbolos posee en el mundo actual. Siempre considerando el vínculo entre ethos y cosmovisión, es decir, en su labor de dar sentido a través de lo que hemos denominado como un todo ordenado.

4.2. *La religión vinculada a la experiencia, el significado, la identidad y el poder*

Resulta interesante para los efectos de este escrito considerar las ideas que Clifford Geertz plantea en un ensayo titulado *Una pizca de destino: la religión como experiencia, significado, identidad y poder*, aparecido en *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*⁴⁶. Tal como reza el título, dicho ensayo establece un puente entre religión, experiencia, significado y poder dentro de un contexto sociocultural contemporáneo o, si se quiere, posmoderno. Lo llamativo de esta propuesta radica en que se cuenta con el despliegue cultural de la religión como base o premisa, su alcance público en tanto que es un sistema cultural.

El Geertz de *Reflexiones* tiene una discusión explícita con el pragmatis-ta William James. Como buen representante de los análisis clásicos, este último le da una carga subjetiva a la religión. Geertz destaca que en *Las variedades de la experiencia religiosa*, escritas por James, se presenta a

implications for the direction of human conduct...The powerfully coercive 'ought' is felt to grow out of a comprehensive factual 'is', and in such a way religion grounds the most specific requirements of human action in the most general contexts of human existence" (C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, 126).

⁴⁵ C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, 118.

⁴⁶ C. GEERTZ, "Una pizca de destino: la religión como experiencia, significado, identidad y poder", en: *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Paidós, Barcelona 2002.

“la religión dentro del ámbito de lo personal e individual, destacando que su lugar, como hecho real, se ubica en las incógnitas del sentimiento o en los elementos más ocultos del carácter”⁴⁷. Este debate sirve al antropólogo norteamericano para reforzar una idea esencial respecto de la religión en el mundo contemporáneo, a saber; que este fenómeno en tanto *experiencia* es parte de la cultura, por lo tanto no es meramente subjetivo. En efecto, al ligarse a un sistema de símbolos compartidos esta experiencia se inmiscuye en otros ámbitos que no son meramente religiosos, además, este carácter público dentro de un mundo globalizado y culturalmente pluralista permite que se entremezclen elementos de religiones diversas. La apertura de la religión hacia ámbitos “no religiosos”, afirmación que ya se encuentra de manera incipiente en *La interpretación de las culturas* toda vez que se la define como sistema cultural, provoca que Geertz utilice conceptos de carácter transpersonal para comprender el fenómeno religioso. Justamente, estos conceptos abren el ámbito de la religión más allá de lo meramente personal y al mismo tiempo ayudan a detectar las diversas tonalidades de manifestación religiosa. Así pues, los conceptos que parecen más apropiados para este tipo de tarea según nuestro autor son los de significado, identidad y poder.

De acuerdo a Geertz, el *significado*, entendido en su máxima profundidad, es decir, como el significado de la existencia, fue “el gran tema de discusión académica a partir del siglo XVIII, llevándolo a planos más empíricos que apologeticos”⁴⁸. A pesar de esto, no fue hasta que apareció Max Weber y su *Ética protestante* que la religión y las actividades prácticas se vincularon en un proceso inseparable. Como es sabido, Weber establece una relación entre ethos y religión al darle un significado existencial a la actividad económica del mundo protestante. A partir de este punto, el *significado* se vinculó a las acciones, es decir, a lo que se experimenta de manera cercana. Esto⁴⁹ dio cuenta de que el contenido de la religión se propaga a diversos ámbitos cotidianos (económico, político, artístico, etc.), adqui-

⁴⁷ C. GEERTZ, *Reflexiones antropológicas...*, 146.

⁴⁸ C. GEERTZ, *Reflexiones antropológicas...*, 150.

⁴⁹ Un ejemplo de esto, según Geertz, son “los yugoslavos, semejantes en todo menos en sus recuerdos, echan mano de diferencias religiosas que carecían entonces de relevancia para justificar sus oscuros odios” (C. GEERTZ, *Reflexiones antropológicas...*, 151-152).

riendo ribetes de eje cultural⁵⁰. Por su parte, la *identidad* como concepto ha sido utilizado hasta la saciedad dentro de los círculos académicos actuales. Al día de hoy, el rechazo a cualquier fundamento absoluto, o pensamiento fuerte, como diría Vattimo, puede apreciarse más claramente desde el pluralismo cultural. Este tipo de pluralismo se ve acentuado, al decir de Geertz, por la fragmentación posterior a la guerra fría, el cual formaba un orden global mundial mucho más simple que el actual. Este hecho dificulta la constitución de identidades (el saber quién se es), tornando recurrentes los términos de “crisis de identidad”, “política de identidad” o “construcción de identidad” dentro de las ciencias sociales y las humanidades. El proceso de fragmentación, como es previsible, lleva consigo una búsqueda de reconstitución de identidad con alcances generales o públicos⁵¹, una nueva cohesión que reemplace a la anterior pero que a su vez asuma el pluralismo cultural resultante. De hecho, el mismo Geertz sostiene que tras una observación general, es fácil darse cuenta que “nos encontramos por doquier con organizados esfuerzos, firmes y asiduos, a veces mucho más que eso, por presentar los avatares mundanos de las variedades de la yoidad pública”⁵². Debido a lo anterior, la proyección de elementos propios de las agrupaciones religiosas sobre diversos aspectos de la vida social (colectiva) forma parte de una búsqueda de recuperación frente a un proceso más amplio⁵³, en el cual también se pueden incluir fuentes de identidad tales como las etnias o las supranacionalidades. Aclarado esto, nos encontramos con que la relevancia de la religión en el mundo contemporáneo pasa por su contenido lleno de *significado* e *identidad*, lo que la lleva al plano de lo colectivo agregándole cierta cuota de *poder* político. Esto acontece cada vez que se le experimenta como elemento cohesionador dentro de lo que Geertz llama *la dispersa y semiordenada estructura política contemporánea*.

⁵⁰ Cf. C. GEERTZ, *Reflexiones antropológicas...*, 151.

⁵¹ La relevancia que tiene la constitución de la identidad en el mundo contemporáneo es señalada también por el sociólogo francés Alain Touraine. Sin embargo, el alcance de la identidad en las ideas de este último es diferente a lo que nos plantea Geertz, pues para Touraine la búsqueda de la identidad, en un período donde la economía lo abarca todo (denominado por él como la baja modernidad), implica un repliegue hacia sí mismo, el cual conlleva la desconfianza hacia los grandes proyectos políticos, todo esto en el marco de un proceso de desmodernización. Para profundizar estas ideas véase: A. TOURAINE, *¿Podremos vivir juntos?...*

⁵² C. GEERTZ, *Reflexiones antropológicas...*, 155.

⁵³ Cf. C. GEERTZ, *Reflexiones antropológicas...*, 157.

Las *Reflexiones* representan una actualización o contextualización más específica de las ideas que Geertz sostiene en torno a la religión. La continuidad con la *Interpretación de las culturas* parece evidente si consideramos que para comprender cabalmente el alcance público de la religión a través de las nociones de experiencia, significado, identidad y poder, es necesario asumirla primero como un sistema cultural. Precisamente, y como afirmábamos anteriormente, estos conceptos tienen un alcance transpersonal, el cual logra su cenit solo al momento de reflejar la religión como una experiencia que une indisolublemente acción y significado. La religión no se desvincula de aquello que se hace, de aquello que se vive, justamente porque lo orienta a través un grupo de significaciones compartidas que forman un sistema. De este modo, también comienza a recuperarse como fuente de cohesión e identidad en un mundo fragmentado. Esto sucede independientemente del contenido religioso, es algo que atañe más bien a su forma de despliegue cultural, en tanto que es un sistema de significaciones que modela lo social.

Todo esto nos lleva a preguntarnos por el tipo de connotación implícita que el discurso geertziano puede conllevar respecto de la religión, sobre todo si consideramos su carácter eminentemente secular. Si llevamos las ideas de Geertz al mero plano de los roles que se ejercen dentro de la cultura, tenemos que poseen implícitamente un juicio benevolente sobre la religión. Como se ha podido ver, estas ideas destacan su protagonismo en los procesos socioculturales no solo actuales, sino también en aquellos procesos que forman parte de la cultura en sí misma. Por otra parte, al actualizar las aseveraciones de Geertz, la religión no sería en ningún caso un fenómeno anacrónico en un mundo simultáneamente moderno y posmoderno. Como hecho inherentemente cultural, al ubicarse en un punto medio entre lo subjetivo y lo objetivo, supera esa condena de privatización hecha por la modernidad, y al ser fuente de significación e identidad, adquiere valor y poder frente a los procesos de crisis propios del mundo que algunos han catalogado como posmoderno.

5. A modo de síntesis y conclusiones

Resulta evidente que un análisis de la religión desde la perspectiva geertziana conlleva una reubicación de la misma en el mundo actual, regresán-

dola a la esfera pública en su rol de modelo organizador de la cultura. Al ser investigaciones de orden secular, resulta cuando menos novedoso que los trabajos de Geertz tomen este rumbo. Frente a esto, es necesario despojarse de los prejuicios que puedan circundar a los análisis de este tipo, los que muchas veces se ven alimentados por la confusión que en ocasiones se produce entre el pensamiento seglar y el rechazo a cualquier fenómeno de orden religioso. En nuestro caso, es justamente la impronta laica el factor que provoca la pertinencia de las reflexiones del antropólogo norteamericano a la hora de evaluar efectivamente el rol cultural de la religión. En otras palabras, la reflexión de Geertz, al dejar en un segundo plano los contenidos particulares de cada religión, concluye en un análisis puramente “formal” con carácter simbólico y cultural, superando una estimación de la religión como metarrelato. Recordemos a este respecto, que Geertz focaliza específicamente sus esfuerzos en la comprensión de las formas de los procesos de significación que se dan en los diversos fenómenos culturales. Ciertamente, esta interpretación o hermenéutica de la cultura posee ciertos contenidos que aparecen a la hora de apostar por una interpretación en lugar de otras posibles, pero la interpretación escogida siempre se realizará en función de las significaciones que otorgan los mismos involucrados en el fenómeno cultural estudiado. Esto aleja a Geertz de estructuralismos como los de Lévi-Strauss, haciéndolo, al mismo tiempo, más certero o apropiado para analizar fenómenos culturales dentro de una realidad pluralista que se resiste a ser encasillada en estructuras o modelos preestablecidos. Dicho esto, sólo queda abierta la pregunta por la existencia de otros análisis seculares de la religión similares a los de Geertz, que pertenezcan a diferentes campos del conocimiento, tales como la sociología, la psicología, la estética, etc. Precisamente, esto implicaría nuevas contribuciones a la hora de reivindicar la religión, quizás no en sus formas tradicionales, pero sí en las formas en que tiene para desenvolverse en la actualidad.

Bibliografía

- BENTUÉ, A., *La opción creyente*, 8ª ed., Universidad Católica del Maule - San Pablo, Santiago 2014.
- CASSIRER, E., *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México 1963.

- COSTILLA, M., "La antropología y el sentido", *Tópicos del seminario* 23 (2010) 291-329.
- DIEZ DE VELASCO, F. *Breve historia de las religiones*, Alianza, Madrid 2006.
- GEERTZ, C., *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Paidós, Barcelona 1994.
- _____, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona 2003.
- _____, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973.
- _____, "Una pizca de destino: la religión como experiencia, significado, identidad y poder", en: GEERTZ, C., *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Paidós, Barcelona 2002, 145-170.
- GILBERT, G., *Introducción a la sociología*, Lom, Santiago 1997.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires 1968.
- _____, *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México 1964.
- MARZAL, M., *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*, Trotta, Madrid 2002.
- PAOLI, A., "Cultura y hermenéutica en Clifford Geertz", *Anuario de Investigación* (2010) 607-621.
- REYNOSO, C., *Paradigmas y estrategias en antropología simbólica*, Búsqueda, Buenos Aires 1987.
- TOURAINÉ, A., *¿Podremos vivir juntos?*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 1997.
- VALLVERDÚ, J., *Antropología simbólica. Teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual*, UOC, Barcelona, 2008.
- WRIGHT, P.- CIERANI, C., "Antropología Simbólica: pasado y presente", *Relaciones* 32 (2007) 319-348.

Artículo recibido el 9 de marzo 2018.

Artículo aprobado el 8 de junio 2018.

**EXÉGESIS Y HERMENÉUTICA DEL MENSAJE DE JESÚS.
CUMPLIMIENTO, TENSIÓN Y RUPTURA CON LA
TRADICIÓN JUDÍA A PARTIR DE UNA LECTURA
SOCIOPOLÍTICA Y RELIGIOSA DE MT 9,18-26**

EXEGESIS AND HERMENEUTICS OF THE MESSAGE OF JESUS.
COMPLIANCE, TENSION AND BREAK WITH THE JEWISH
TRADITION FROM A SOCIOPOLITIC AND RELIGIOUS
READING OF MT 9:18-26

Abner Cheuquel Gajardo¹

Universidad Católica del Maule. Talca, Chile

Resumen

El presente trabajo pone de relieve algunos elementos críticos del mensaje de Jesús. En el marco general del evangelio de Mateo, se realiza un estudio de Mt 9,18-26, bajo los instrumentos de la historia, acercamiento sociocultural junto al contexto religioso, para establecer algunos elementos centrales del mensaje cristiano primitivo respecto del cumplimiento (construcción), tensión (exégesis-hermenéutica) y ruptura (deconstrucción, novedad) con la tradición judía recibida. Mostramos cómo en este pequeño relato Jesús cuestiona con su palabra y acción la interpretación de la Torá que hacían escribas y fariseos.

Palabras clave: Jesús, judaísmo, evangelio, tradiciones, marginalidad.

Abstract

This work highlights some critical elements of Jesus' message. Against the general background of Matthew's Gospel, a study is made of Mt 9:18-26, under the instruments of history, sociocultural approach together with the religious context, to estab-

¹ Licenciado en Educación, Universidad La República. Licenciado en Teología, Seminario Teológico Bautista. Magister (c) en Ciencias Religiosas y Filosóficas, mención Teología Fundamental, Universidad Católica del Maule. Correo: abnercheuquel@gmail.com

lish some central elements of the early Christian message regarding compliance (construction), tension (exegesis-hermeneutics) and rupture (deconstruction, novelty) with the received Jewish tradition. We show how in this brief story Jesus, through his word and actions, challenges the Torah's interpretation made by scribes and pharisees.

Keywords: Jesus, Judaism, gospel, traditions, marginality.

Introducción

Los seguidores del Maestro de Galilea deseamos comprender² su mensaje. Para una correcta exégesis y posterior hermenéutica del mensaje del Maestro, debemos comenzar por re-conocer que Jesús nació, vivió y murió como judío³. Punto central es su mensaje de liberación, del reinado⁴ de Dios⁵, el cual se dirigió principalmente a las clases bajas y en opresión⁶. Su preocupación⁷ fueron las personas, en especial los que estaban en situación

² “El acercamiento a los textos bíblicos a partir de las ciencias sociales está introduciendo aire fresco en un mundo exegético muy fragmentado en disciplinas distintas, frecuentemente enzarzado en discusiones académicas endogámicas y tan preocupado por los análisis de detalles que se relega y hasta se olvida de la comprensión del conjunto”. Cf. R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Navarra 2009, 23.

³ a) Jesús fue concebido de María, prometida a José, por la intervención del Espíritu santo (Mt 1,18.20.25) b) Su nombre “Jesús” fue revelado por un ángel (Mt 1,21) c) Nació de María, casada con José, que es de la estirpe de David (Mt 1,16.18.20) d) Jesús nació en Belén de Judea (Mt 2,1) e) Nació en tiempos del rey Herodes (Mt 2,1.7.16.19) cf. R. FABRIS, *Jesús de Nazaret. Historia e Interpretación*, Sígueme, Salamanca 1998, 79.

⁴ “El Reino de Dios implica en el movimiento de Jesús una alternativa cultural e ideológica, que cuestiona radicalmente los valores centrales de aquella sociedad (...) Dios, el honor, la familia, el poder y la riqueza”. R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús...*, 70-81.

⁵ Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, Verbo Divino, Navarra 2009, 449-459. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios, Estudio Bíblico-Teológico*, Ediciones FAX, Madrid 1967.

⁶ Cf. Mt 11, 4-6; Lc 6,20.

⁷ Mt 9,35-36. “cansados”, “desorientados” y “como ovejas sin pastor” reflejan el desgaste de la comunidad, por cuanto los ‘grupos’ que conforman la comunidad han estado más interesados en áridas disputas sobre cuestiones legales y las tradiciones del judaísmo que ser “la sal de la tierra” (5,13) y “la luz del mundo” (5,14). Cf. S. YOUNG YUN, “Entonces, estaré en medio de ustedes”, *Conflicto-consenso en comunidad: análisis narrativo y socio-retórico contextual del evangelio de Mateo (1-18)*, Intersección ediciones, Santiago 2016.

de menoscabo (economía, religión, educación), sin honor (con vergüenza), restadas (en los márgenes del imperio romano y clase sacerdotal) y rechazadas⁸ por la sociedad de su tiempo.

Debemos ser conscientes de que una exégesis digna de confianza no se puede fijar solo en un método. Seguimos la metáfora de *la casa y las ventanas* de Weren:

Es como si estuviéramos de pie delante de una casa con las ventanas cerradas. El mismo hecho de que la casa tenga un número determinado de ventanas puede indicarnos muchas cosas acerca de su interior. Pero si después miramos a través de una ventana podremos descubrir parte de la distribución de la casa y de aquello que está sucediendo en su interior. La escena que se abre ante nosotros recibe igualmente unos colores o matices (...) Una segunda ventana nos permite cosas que no habíamos percibido (...) O quizá seguimos viendo las mismas cosas, pero lo hacemos desde otra perspectiva⁹.

1. La memoria de Jesús en los evangelios

Jesús de Nazaret es un personaje como pocos en toda la historia de la humanidad. Siempre que volvemos la mirada a él nos sorprenden sus gestos, palabras, acciones incluso sus silencios. Al mismo tiempo nos encontramos con dificultades¹⁰ para acceder¹¹ a él y su mensaje¹². En el NT los

⁸ “El reino de Dios no es solamente la manifestación de la gracia bienhechora de Dios, sino también el triunfo de la misericordia salvadora. Efectivamente, de la categoría de los ‘pobres’ forman también parte los ‘pecadores’. En este ámbito quedan encerrados todos aquellos que por cualquier irregularidad ético-religiosa están privados de los derechos y de los privilegios garantizados los miembros de una sociedad teocrática como es la israelita”. Cf. R. FABRIS, *Jesús de Nazaret...*, 111-114.

⁹ W. WEREN, *Métodos de exégesis de los evangelios*, Verbo Divino, Navarra 2003, 13-14.

¹⁰ “Al personaje histórico hay que entenderlo siempre en su contexto histórico. La investigación de Jesús ha procedido a menudo contra este principio de la ciencia histórica.” G. THEISSEN, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1999, 135.

¹¹ Ya se han estudiado una serie de “imágenes deformadas” de Jesús. Cf. B. SESBOÛÉ, *Imágenes deformadas de Jesús*, Mensajero, Bilbao 1999.

¹² “¿Es legítima cualquier interpretación de Jesús? ¿Se puede decir cualquier cosa sobre Jesús? ¿Qué criterio nos puede orientar para discernir qué se puede decir acerca de Jesús y qué no? El criterio que permite discernir qué se puede afirmar legítima-

evangelios¹³ representan un caso muy particular, son verdaderas *Ventanas*¹⁴. Los otros escritos se centran principalmente en el acontecimiento de la cruz y la resurrección¹⁵. Apenas mencionan el resto de la actividad de Jesús. Sólo los evangelios se interesan visiblemente por su actividad terrena. Los evangelios constituyen la proclamación de la buena nueva (εὐαγγέλιον) única y original, ya que tienen por objeto el acontecimiento central de la historia humana, a saber, la intervención decisiva de Dios en Jesucristo. Por consiguiente, el evangelio no puede ni quiere ser una proclamación “neutra”. Se presenta como una llamada a la decisión última. El que quiera leer correctamente los evangelios tiene que dejar que resuene en su ánimo esta llamada¹⁶ que, en Jesús, anuncia la salvación.

Los evangelios se vinculan a una tradición ya formada que fue a su vez una re-lectura, en el Espíritu, del acontecimiento Jesús a la luz de la pas-cua, del AT y de la experiencia naciente¹⁷. Es así que los evangelistas re-escriben, cada uno dentro de una perspectiva (sinópticos), lo que han recibido de las tradiciones y teologías anteriores, ya que todos tienen la pre-

mente acerca de Jesús es, naturalmente, la continuidad con la realidad histórica de Jesús de Nazaret. Es decir, una interpretación que verdaderamente hunda sus raíces en la persona misma del Maestro de Galilea, es legítima”. S. FERNÁNDEZ, *Jesús. Los orígenes históricos del cristianismo: desde el año 28 al 48 d.C.*, PUC, Santiago 49-50.

¹³ Sobre la fiabilidad histórica de los evangelios canónicos. R. FABRIS, *Jesús de Nazaret...*, 51ss.

¹⁴ W. WEREN, *Métodos de exégesis...*, 13.

¹⁵ Un texto paradigmático y enigmático el del apóstol Pablo en 2Co 5,16. “Esta confesión de Pablo concuerda con lo que leemos en sus cartas, donde el Jesús glorioso ocupa un lugar mucho más importante que el Jesús terreno”. S. GULJARRO, *Los evangelios, memoria, biografía, escritura*, Sígueme, Salamanca 2012, 22.

¹⁶ “El seguimiento al que llama Jesús es costoso, porque le hace a uno preguntarse: ¿Cuáles son los verdaderos valores de la persona?, ¿cuál es la verdadera felicidad?, y no deja que nadie se escabulla respondiendo o comprometiéndose a medias. Se trata verdaderamente de una cuestión de vida o muerte”. J. D. G. DUNN, *La llamada de Jesús al seguimiento*. Sal Terrae, Santander 2001, 47. Cf. D. BONHOEFFER, *El precio de la gracia, el seguimiento*, Sígueme, Salamanca 2004.

¹⁷ “¿Cómo llegó el nuevo lenguaje religioso a emanciparse de su religión madre? (...) es poco razonable históricamente atribuir esa emancipación a influencias no judías, como si ciertas creencias paganas infiltradas secretamente hubieran apartado a los primeros cristianos de su religión judía. Al contrario, en esa emancipación se advierte una herencia genuinamente judía: la tendencia a liberar la religión hacia un mundo autónomo de signos y un espacio de comunicación independiente”. G. THEISEN, *La religión de los primeros cristianos, Una teoría del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 2002, 197.

tensión de anunciar la buena nueva de salvación a los hombres y mujeres de un determinado ambiente y de responder a sus problemas. El anuncio de la salvación (Reinado de Dios) toma forma de una narración histórica¹⁸. Puesto que se trata, ante todo, de una proclamación (kerigma) no se pueden pensar los evangelios como una vida de Jesús.

Nos preguntamos: ¿Por qué todavía, cuando las religiones e instituciones (¿ideologías?) experimentan una crisis profunda, su persona y su mensaje siguen alimentando la fe de tantos millones de hombres y mujeres hoy? Pensamos que Jesús –con su mensaje, acción, gestos, praxis– cambió la vida de las personas que estaban bajo dominación política y social-religiosa de ese tiempo y lugar. Los pobres, enfermos, pecadores, desamparados y miserables (incluidos ricos) encontraron esperanza, perdón, liberación, bienestar, gozo en medio del dolor y la marginalidad.

2. Jesús y los grupos religiosos

Pagola advierte que no es nada fácil re-construir la relación que pudo tener Jesús con los sectores fariseos, con los que eran los *expertos* en la ley y los profetas. Los evangelios lo presentan siempre en conflicto con ellos (y al revés). Son sus adversarios por excelencia: los que se enfrentan a él, le hacen preguntas capciosas y tratan de desacreditarlo ante el pueblo, cuestionando su autoridad. Jesús, por su parte, lanza sobre ellos toda clase de amenazas y condenas: “no entran al reino de Dios ni dejan entrar a los que quieren hacerlo”; están “llenos de hipocresía y de maldad”; son “guías ciegos” que se preocupan de minucias y “descuidan la justicia, la misericordia y la fe”; se parecen a “sepulcros blanqueados”, “hermosos por fuera”, pero por dentro, “llenos de huesos de muerto y de podredumbre”¹⁹. Sin embargo, este enfrentamiento tan hostil necesita ser revisado y corregido²⁰.

¹⁸ “La tarea del historiador es explicar no sólo lo que ha sucedido, sino también por qué sucedió y por qué sucedió del modo en que lo hizo”. Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado...*, 136.

¹⁹ Cf. Mt 23.

²⁰ J. A. PAGOLA, *Jesús. Aproximación histórica*, PPC, Madrid 2007, 330ss.

3. Contexto sociopolítico y religioso

La formación social y cultural se mantiene viva gracias a la práctica religiosa que impregna toda la vida familiar y la de cada uno de los judíos observantes. La sinagoga es sobre todo en las pequeñas aldeas el centro de la vida social y religiosa de la comunidad judía.

Para el contexto sociopolítico y religioso de la perícopa a estudiar²¹, nos ayudaremos del especialista Warren Carter²². Sobre el evangelio de Mt, precisa que:

Los especialistas han hecho notar a menudo que el evangelio mateano es muy “judío”. Para probarlo han señalado, por ejemplo, las frecuentes citas de la Biblia hebrea; las interpretaciones de las tradiciones por Jesús; las prácticas judías recomendadas, como dar limosna, orar y ayunar (cf. 6,1-18); la genealogía inicial, que supone un conocimiento detallado de las tradiciones bíblicas; menciones de personajes judíos clave como Salomón (6,29; 12,42), Jonás (12,39-41) y David (12,23; 22,42-46)²³.

En el prólogo de su obra entrega su punto de vista acerca del evangelio de Mateo:

El evangelio de Mateo es una narración a la contra; una obra de resistencia escrita por y para una comunidad de discípulos creyentes en Jesús, agente de la presencia salvífica y del imperio de Dios. El evangelio configura la identidad y estilo de vida del grupo como una comunidad alternativa. Fortalece esa comunidad para que resista a la Roma imperial dominante y al control sinagoga. Anticipa el regreso de Jesús, cuando

²¹ “Los estudios bíblicos son sumamente interdisciplinarios, porque tienen que recurrir a saberes muy diversos: ante todo a los relacionados con el lenguaje (filología, semántica, retórica, narratividad, etc.), a la historia, a la arqueología, a la teología, a diversas ciencias sociales (antropología cultural, sociología, psicología social)”. R. AGUIRRE, *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes*, Verbo Divino, Navarra 2015, 23.

²² Además del autor español ya citado, J. A. Pagola y otros investigadores-exegetas estudiosos del texto bíblico.

²³ Cf. W. CARTER, *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*, Verbo Divino, Navarra 2007, 69.

él llevará a término el plan salvífico divino estableciendo el reinado o imperio de Dios, sobre todo, incluida Roma²⁴.

Este es uno de los argumentos que hemos encontrado para decidimos por el evangelio redactado hacia la comunidad mateana y no otro, para comprender mejor el mensaje de Jesús y la tensión con la tradición judía recibida. Siguiendo al especialista-exégeta de Mt, recogemos que:

El evangelio no pone de relieve la autoridad e importancia de tal material: da por supuesto que sus lectores/oyentes *valoran esas tradiciones*. Lo más probable es que *el público fuera judío, al menos en su mayor parte*. El evangelio deja percibir cierta apertura a los gentiles (2,1-12; 8,5-13; 15,21-28; 29,19-20), por lo cual es también probable alguna presencia gentil²⁵.

En lo referente a lo social, las condiciones de vida de la gran mayoría eran de injusticia. El teólogo argentino Rubén Dri nos aclara el problema de gran parte de la sociedad judía en tiempos de Jesús en el siguiente pasaje:

El máximo opresor del pueblo hebreo y obstáculo fundamental para la efectiva instauración del Reino de Dios era el Imperio romano. Pero la dominación imperial se encontraba mediatizada por determinados *estamentos e instituciones del mismo pueblo*. Los *sacerdotes* habían establecido las normas y leyes fundamentales de la sociedad cuando se encontraban en el exilio babilónico, en el s. VI. En consecuencia, *la dominación sacerdotal es la que aparece en el primer plano*²⁶.

Entonces, ¿por qué produjo un rechazo explícito el mensaje de Jesús en los religiosos de su época? Pagola reflexiona sobre la dimensión conflictiva y peligrosa del Maestro de Galilea y nos entrega varias preguntas más:

²⁴ W. CARTER, *Mateo y los márgenes...*, 21.

²⁵ W. CARTER, *Mateo y los márgenes...*, 69-70. *Cursivas mías*.

²⁶ Aquí observamos el grupo de tensión y de rechazo al mensaje liberador de Jesús. R. DRI, *El movimiento antiimperial de Jesús. Jesús en los conflictos de su tiempo*, Biblos, Buenos Aires 2004, 81. *Cursivas mías*.

¿Qué delito ha cometido el curador de enfermos para ser torturado en una cruz? ¿Quién se siente amenazado por su actuación y su mensaje? ¿Por qué se le mata? (...) Probablemente, la actuación de Jesús desconcertaba a casi todos, provocando reacciones diversas, pero el rechazo se iba gestando no en el pueblo, sino entre aquellos que veían en peligro su poder religioso, político o económico. ¿Por qué se convirtió en pocos meses en un profeta tan peligroso?²⁷

Una vía de trabajo que ayuda a entender estas tensiones es reconocer que la sociedad de la época de Jesús era una sociedad sacerdotal, jerarquizada, organizada alrededor del valor “pureza”²⁸. Los sacerdotes habían establecido tal entretejido de normas, reglas y leyes que indicaban cuándo se contraía impureza y, en consecuencia, se debía someter a ritos de purificación que ellos controlaban. La práctica y el proyecto de Jesús liberan a los hombres y mujeres que gimen bajo ese sistema²⁹. La tensión se dará con el grupo sacerdotal, los fariseos, saduceos, escribas, doctos de la ley. La sinagoga y el Templo será el símbolo de encuentro, tensión y ruptura de Jesús con la tradición judía³⁰.

²⁷ J. A. PAGOLA, *Jesús...*, 328.

²⁸ Cf. E. STEGEMANN - W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas*, Verbo Divino, Navarra 2008, 142-177.

²⁹ “En este continente cristiano, en nombre de Dios las minorías privilegiadas suelen luchar con todos los medios del poder y de la técnica para defender sus propiedades y su civilización; y en nombre de Dios las mayorías resisten humanamente en condiciones inhumanas y luchan por sobrevivir apenas a la diaria erosión de la pobreza. En estas mismas mayorías empobrecidas, en nombre de Dios los más aceptan resignados su condición de miseria y sometimiento; y en nombre de Dios muchos van despertando y organizándose para una lucha de liberación colectiva”. J. COSTADOAT, *Trazos de Cristo en América Latina. Ensayos teológicos*, Centro Teológico Manuel Larraín, Santiago 2010, 20-21.

³⁰ “El templo y las sinagogas son las formas materiales de la religión judía. El judaísmo de la época de Jesús fue una religión del templo, con dos peculiaridades: Dios se hacía adorar en un solo lugar, Jerusalén, y en un templo sin imágenes de dioses. La gran estima del templo iba asociada internamente al monoteísmo: cuanto más trascendente, invisible e irrepresentable era el Dios único, más se orientaba la religiosidad a aquel único lugar donde Dios hacía habitar “su nombre” (cf. Dt 12, 5 y passim)”. G. THEISSEN, *El Jesús histórico...*, 153.

4. El evangelio según Mt

Jesús fue recordado por quienes le conocieron más de cerca como una “buena noticia”. ¿Por qué? ¿Qué es lo que percibieron de “nuevo” y de “bueno” en su actuación y mensaje? Los documentos más antiguos que se conservan del Evangelio de Mateo son principalmente papiros (a partir del año 200 aproximadamente) y citas de padres de la Iglesia (desde mediados del siglo II). La integridad del texto redactado en griego no se cuestiona, a pesar de la opinión defendida desde Papías e Ireneo (en Eusebio, *HistEccl* 3, 39, 16; 5, 8, 2) de que Mt fue escrito originariamente en arameo (o hebreo). Mt presupone Mc, la fuente de los *logia* y material heterogéneo cuyo valor hay que examinar en cada texto. Es así como en Mt encontramos una amalgama de tradiciones judeocristianas y paganocristianas. Por otra parte, presenta una fuerte polémica del Jesús mateano contra las autoridades judías (fariseos, saduceos, escribas). Con todo, Mt presenta la vida de Jesús como plenitud de la ley y los profetas (Mt 5, 17-19). Jesús observa la *Torah* en su conducta; sobre todo, la doctrina de Jesús es cumplimiento de la *torá*, es decir, su interpretación auténtica: “Id, pues, y aprended lo que significa: misericordia quiero, y no sacrificio. Porque no he venido a llamar a justos, sino a pecadores.” (Mt 9, 13)

Jesús responde a sus críticos con imágenes comunes de ese tiempo. Su crítica aguda y hábil es para aquellos grupos al interior del judaísmo (sectas) que se veían a sí mismos como justos y acusaban a los demás de pecadores. Criticaban y estaban constantemente al acecho del Maestro. Se preguntaban “¿Cómo era posible que el Mesías se juntara con gente pecadora?”³¹ En cuanto profeta y maestro, Jesús debería haber encarecido un alto nivel de observancia de la ley, la *Torah*; en vez de ello, se había identificado con los pecadores³² y encontramos esta tensión y ruptura en toda la

³¹ Jesús se inserta con su praxis en la línea profética de Oseas, Isaías, Miqueas, en el anuncio, pero también en la denuncia de tener una correcta relación con Dios y el trato correcto con los oprimidos y los marginados. Cf. 1S 15, 22; Sal 40, 6; 50, 7-15; 51, 16; Pr 21, 3.

³² Cf. J. DUNN, *La llamada...*, 115. Ver las *Seis Desavenencias en Mateo*. También se puede consultar en J. GNILKA, *Jesús de Nazaret, Mensaje e historia*, Herder, Barcelona 1993, 260-275.

narración de Mt, que lo presenta como el único que trae la interpretación genuina de la voluntad de Dios³³.

5. Seis desavenencias en Mt

Como se observó arriba, para adentrarnos en el mensaje de Jesús, en este *cumplimiento, tensión y ruptura con la tradición judía*, hemos escogido el evangelio de Mateo para nuestra investigación. Nuestro material de análisis y evaluación es la perícopa Mt 9, 18-26: “*Sanación de dos mujeres*”. Con este material y metodología interdisciplinar –histórico-sociológica, narrativa³⁴ y religiosa– hacemos una síntesis acumulativa y examen de la construcción-deconstrucción del mensaje de Jesús para los oyentes del siglo I.

Carter menciona seis tipos de cambios que parecen responder a desavenencias entre el grupo de Mateo (la comunidad que rescata el mensaje de Jesús) y la sinagoga:

1. Algunos cambios aumentan las referencias hostiles a la sinagoga. En contraste con un solo uso en Mc de la expresión «su sinagoga», en Mt la encontramos utilizada cinco veces (4,23; 9,35; 10,17; 12,9; 13,54), y «vuestras sinagogas» una vez, para subrayar la distancia entre Jesús y la comunidad sinagoga. Varios de esos pasajes ponen de relieve la hostilidad entre la sinagoga y los discípulos de Jesús. En 10,17 avisa Jesús a sus discípulos que serán azotados en sus sinagogas. En 13,54-58 su sinagoga rechaza a Jesús, y en 6,2.5 y 23,6 la conducta de «los hipócritas de las [no «vuestras»] sinagogas» es condenada y comparada con el comportamiento de quienes integran los grupos cristianos.

2. Otros cambios omiten referencias favorables a la sinagoga que se encontraban en las fuentes. Mientras que Jairo es un «jefe de la sinagoga» en Mc 5,22.35.36.38, en Mt la sinagoga desaparece y él es simplemente un

³³ “Si la destrucción de Jerusalén fue el castigo divino por el pecado, ¿cómo conocer la voluntad de Dios con certeza para evitar un futuro desastre? La respuesta del evangelio apunta a Jesús”. Cf. W. CARTER, *Mateo y los márgenes...*, 77.

³⁴ “(...) el estudio histórico de Jesús es una necesidad cultural en nuestra sociedad secular y también un elemento a tener muy en cuenta para elaborar una cristología narrativa”. R. AGUIRRE, *La memoria de Jesús...*, 9.

«jefe» (Mt 9,18.23). La versión lucana de la tradición Q sobre la curación del sirviente del centurión presenta a este oficial como amante del pueblo judío y constructor de una sinagoga (Lc 7,5). Mateo omite estos datos y conserva el elogio por la fe del hombre (Mt 8,5-13).

3. Hay cambios que toman como blanco especialmente a los dirigentes religiosos y ofrecen de ellos una imagen negativa. Mt emplea trazos gruesos utilizando las referencias marcanas al papel de los dirigentes religiosos en la oposición a Jesús y en su muerte³⁵. A la única presentación en Mc de los fariseos como hipócritas, Mt añade «escribas» para incluir más de esos dirigentes en su condena (Mc 7,6; Mt 15,1.7). Introduce siete referencias a fariseos «hipócritas»³⁶. Cuatro veces sustituye menciones marcanas de escribas por referencias a fariseos, lo cual sugiere que ha tomado a éstos especialmente como blanco³⁷. Exclusiva de Mt es la descripción de los escribas y fariseos como «guías ciegos» y «necios y ciegos» (23,16.17.19.24.26; cf. 15,14). Puesto que «ver» es asociado con discípulos que entienden (13,10-17) y la sabiduría con Jesús (11,25-30), esos epítetos los condenan por no aliarse con Jesús.

4. «Rabí» deviene un término negativo al ser puesto sólo en boca de falsos discípulos y dirigentes religiosos. Mt elimina los dos usos de él por Pedro en Mc, convirtiendo uno en «Señor» (Mc 11,21 y Mt 21,20) y omitiendo el otro (Mc 9,5 y Mt 17,4); en cambio, conserva su uso por Judas el traidor (Mc 14,45; Mt 26,49). Dos referencias añadidas refuerzan sus asociaciones negativas. En 26,21-25, Judas llama «Rabí» a Jesús, mientras que el resto de los discípulos lo llama «Señor» (compárese con la escena equivalente de Marcos [14,19], donde no se designa a Jesús con título alguno). Y en 23,2-7, «Rabí» es el título que prefieren para sí escribas y fariseos egoístas e hipócritas. Por otro lado, Jesús prohíbe en Mateo su uso en la comunidad cristiana.

5. Algo similar sucede en el retrato acentuadamente negativo que ofrece Mt de los escribas. Mientras que Mc contrasta la autoridad de Jesús para

³⁵ Compárese Mt 12,14 con Mc 3,6. La omisión por Mateo de los «herodianos» de Marcos resalta el papel de los fariseos como conspiradores. Compárese también Mt 16,21 con Mc 8,31; Mt 20,18-19 con Mc 10,33-34; Mt 26,2-4 con Mc 14,1. Cf. W. CARTER, *Mateo y los márgenes...*, 72ss.

³⁶ Mt 23,13.15.23.25.27.29; compárese Mt 22,18 con Mc 12,15.

³⁷ Compárese Mt 9,11 con Mc 2,16; Mt 9,34.12,24 con Mc 3,22; Mt 22,41 con Mc 12,35.

enseñar con la de «los escribas» (Mc 1,22), Mt intensifica la distancia entre Jesús y ellos cambiando «los escribas» por «sus escribas» (7,29). A la *persona* que en la tradición Q se ofrece a seguir a Jesús (Lc 9,57) la convierte Mateo en un *escriba* que es rechazado (Mt 8,19). Ese escriba trata a Jesús de «Maestro», mientras que el discípulo se dirige a él llamándolo «Señor» (8,21). En el cap. 2 (material exclusivo de Mateo), los escribas no vinculan las Escrituras con Jesús, ni el conocimiento que tienen de ellas (2,4-6) los lleva a rendirle homenaje (cf. 22,29; 7,24-27; 12,46-50). Significativamente, Mt reelabora un episodio de Mc favorable a un escriba, al que dice Jesús: «No estás lejos del reinado de Dios» (Mc 12,28-34). Mateo, en el pasaje equivalente (22,34-40), convierte al escriba en fariseo (22,34) y suprime la doble referencia a la buena acogida por el escriba de las respuestas de Jesús (Mc 12,28.32). En total, Mt añade once referencias a «escribas», diez de las cuales son negativas. El cap. 23 es muy duro en esa condena³⁸.

6. Algunos cambios intensifican la polémica contra los dirigentes religiosos. Mt compara el superior estilo de vida de sus lectores con la justicia de los «escribas y fariseos» (5,20). En dos contextos (21,43; 22,7), Mt añade versículos a parábolas procedentes de Mc (12,1-12, esp. v. 11) y de Q (Lc 14,15-24, esp. v. 21), para acentuar la condena a esos dirigentes. El «ay» final, dirigido contra los escribas y fariseos hipócritas en el cap. 23 (23,29-36), los identifica más explícitamente que Q como asesinos de seguidores de Jesús (compárese 23,34 con Lc 11,49).

6. La hija de Jairo y la mujer que tocó el manto de Jesús. Mt 9, 18- 26³⁹ (NBJ)

¹⁸ Así les estaba hablando, cuando se acercó un magistrado y se postraba ante él diciendo: «Mi hija acaba de morir, pero ven, impón tu mano sobre ella y vivirá.» ¹⁹ Jesús se levantó y le siguió junto con sus discípulos.

²⁰ En esto, una mujer que padecía flujo de sangre desde hacía doce años se acercó por detrás y tocó la orla de su manto. ²¹ pues se decía para sí: «Con sólo tocar su manto, me salvaré».

³⁸ Ver Mc 12,38-40; Lc 11,37-54; 20,45-47.

³⁹ Cf. Mc 5, 21-43; Lc 8, 40-56.

²² Jesús se volvió, y al verla le dijo: «¡Ánimo!, hija, tu fe te ha salvado.» Y se salvó la mujer desde aquel momento. ²³ Al llegar Jesús a casa del magistrado y ver a los flautistas y la gente alborotando, ²⁴ decía: «¡Retiraos! La muchacha no ha muerto; está dormida.» Y se burlaban de él. ²⁵ Mas, echada fuera la gente, entró él, la tomó de la mano, y la muchacha se levantó. ²⁶ Y esta noticia se divulgó por toda aquella comarca.

En Mt 9, 18- 26 (cf. Mc 5, 21-43; Lc 8, 40-56) se observa como Jesús sana a dos mujeres. La pureza de las personas era un valor religioso y sociocultural fundamental. El Maestro les devuelve su honor, su pureza, su nombre, su lugar y dignidad en la sociedad. La acción de Jesús manifiesta la luz del salvífico reinado de Dios (1,21-23) en la región de muerte y tinieblas (4,15-16)⁴⁰. Cabe subrayar que el texto presupone que seguían a Jesús muchas mujeres⁴¹.

Observamos en el pasaje Mt 9, 18- 26 la continuidad, tensión y ruptura de Jesús con la tradición recibida. Algunas notas:

- Tensión*. Hombre principal (RV 60) o magistrado (NBJ) eran los funcionarios principales de la sinagoga. Que un hombre importante se humillara así delante de Jesús supone una tensión para un lector judío. Además, sabía que su único socorro proviene de Yahvé ((*Señor*, NVI). cf. Sal 88,4-6.9-18; Isa 26,19. ¿Cómo es que un principal de la sinagoga acude a Jesús en ayuda?
- Controversia*. La actividad de Jesús fue una curiosa mezcla de predicción gozosa y de enormes expectativas, pero también de creciente oposición. ¿Qué hace Jesús frente a personas “impuras”? ¿Jesús, amigo de pecadores? Según el Levítico, ser una persona impura significaba estar fuera (margen) del culto a Yahvé.

⁴⁰ Cf. W. CARTER, *Mateo y los márgenes...*, 342-345.

⁴¹ Cf. Afirmaciones indirectas sobre las mujeres en el movimiento de Jesús a) Abandono de la familia; b) Noticias prosopográficas; c) El testimonio sobre la resurrección. Cf. E. W. STEGEMANN - W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo...*, 519-521.

–*Drama*. La tragedia de dos mujeres⁴², separadas por edad, pero unidas por el rechazo y sufrimiento. Contexto socio-religioso.

Vv. 23, 24 Menciona flautistas. Aún en los funerales de personas más pobres (empobrecidas) eran necesarias estos servicios de profesionales, incluyendo lloronas.

La clase de impureza ritual más contaminante que se podía contraer bajo la ley judía era la que resultaba de tocar un cadáver (Núm 19, 11-22).

–*Continuación y solución*. Jesús responde a la doble necesidad. Seguir la Torah y además liberar a las personas de su condición desfavorable frente a la misma ley judía. Nos encontramos con una respuesta creativa. Acción y reacción frente a las necesidades de los más desposeídos y desplazados. Este ejemplo dramático, “La hija de Jairo, y la mujer que tocó el manto de Jesús”, se sitúa en un contexto donde los *fariseos* (Mt 9,11) integrantes de la alianza de dirigentes religiosos opuestos a Jesús, así como miembros de la clase gobernante empeñados en mantener el *statu quo* jerárquico e injusto, critican el modo de actuar de Jesús y el orden social inclusivo que él implanta⁴³.

Todo lo anterior no pretende ser exhaustivo, sino más bien dar pistas y un acercamiento a elementos centrales del mensaje de Jesús. Es por esto que el examen atento de la perícopa, neurálgica para la evaluación del Cristo, observancia judía que hacen remontar a la *autoridad tradicional de la ley*, nos ilumina, con las metodologías y autores señalados, los criterios de la valoración y de las opciones prácticas del mismo Jesús. Para así comprender su mensaje de ayer (s. I, exégesis) y para los seguidores (discipulado-pastoral) del Maestro de maestros hoy en América Latina (contextos,

⁴² “La teología y la exégesis feminista tienen el mérito de haber convertido en objeto de investigación científica la reconstrucción de la historia de las mujeres en el cristianismo primitivo. A tal fin el análisis de textos se ha visto acompañado también desde el principio por un interés socio-histórico”. E. W. STEGEMANN - W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo...*, 515.

⁴³ “Jesús sufre al ver la enorme distancia que hay entre el sufrimiento de los hombres, mujeres, niños, hundidos en la enfermedad, y la vida que Dios quiere para sus hijos e hijas”. J. A. PAGOLA, *Jesús...*, 160.

lectura creyente, opción por los pobres) y todo (s. XXI, hermenéuticas) el mundo (socio-político, signo de los tiempos, escatología)⁴⁴.

7. A manera de conclusión

“Si la destrucción de Jerusalén fue el castigo divino por el pecado, ¿cómo conocer la voluntad de Dios con certeza para evitar un futuro desastre? La respuesta del evangelio de Mt apunta directo a Jesús”⁴⁵. Mt presenta a Jesús como el único que trae la interpretación de la voluntad de Dios. La praxis de Jesús fue desconcertante, escandalosa, sobre todo a la gente más religiosa de su tiempo. También desconcertó a la gente del pueblo y a su propia familia (cf. Mc 6, 1-6) que pensaban que estaba incluso “*fuera de sí*” (cf. Mc 3, 21).

El Señor Jesús cumplió la ley, sus promesas, las profecías del AT. Observamos en Mt casos donde tensiona y tiene como respuesta de sus adversarios duras críticas, todo esto no le importó, no miró por su prestigio u honra, que era fundamental en lo socio-religioso. El Maestro hace lecturas-respuestas creativas frente a la tradición judía recibida. Todo lo que hizo, enseñó, calló o le motivó lo hizo por amor al ser humano y nunca quiso poner cargas, sino por el contrario, traer libertad, gozo, esperanza, en especial a los marginados *del cielo y la tierra* (cf. Lc 4, 18-19).

Los autores-editores de los evangelios seleccionaron y presentaron historias de y acerca de Jesús que siguieron con la elevación que este hizo de las mujeres hasta situarlas en un lugar de igualdad con los hombres⁴⁶, dentro de la comunidad que él creó.

La perícopa de Mt 9, 18-26 pone en el centro dos mujeres, y estas en la condición de extrema impureza, lo más bajo que se podía llegar según la ley mosaica (sangre y muerte). La primera mujer: adulta, doce años de rechazo, dolor, fue y tocó el manto, no importándole tradiciones humanas o

⁴⁴ “Por tanto, id, y haced discípulos a todas las naciones...” cf. Mt 28,19.

⁴⁵ W. CARTER, *Mateo y los márgenes...*, 77.

⁴⁶ Punto crítico y de controversia en el mensaje de Jesús. Además de sumarle que fueran impuras, como hemos señalado, según la Torah.

aprendizajes incompletos; superó a la muchedumbre y las tradiciones de su tiempo. La segunda mujer-niña: con solo doce años de edad (cf. Lc 8, 42). Parecía para su padre y familia todo perdido. En los dos casos Jesús llega a esas realidades y las transforma.

Finalmente, interpretando el pasaje para nosotros hoy, esperemos activamente y confiadamente en el Señor de la vida, quién no nos olvida, dejémonos tocar por el Maestro de Galilea que llega en el tiempo oportuno (*kairós*). Pongamos la mirada fija y mantengamos la esperanza solo en Cristo Jesús. Que se logre oír, como antaño, de nosotros, los seguidores del Galileo, “no están muertos... solo dormidos”, y esta noticia se divulgue por muchos lados, incluso por los lugares más marginales de nuestro país y del mundo: “... después de aquellos días: Pondré mis leyes en su corazón, y las escribiré en su mente” (He 10, 16).

Bibliografía

- AGUIRRE, R., *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Navarra 2009.
- _____, *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes*, Verbo Divino, Navarra 2015.
- BONHOEFFER, D., *El precio de la gracia, el seguimiento*, Sígueme, Salamanca 2004.
- CARTER, W., *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*, Verbo Divino, Navarra 2007.
- CASTILLO, J. M.- ESTRADA, J. A., *El proyecto de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1987.
- COSTADOAT, J., *Trazos de Cristo en América Latina. Ensayos teológicos*, Centro Teológico Manuel Larraín, Santiago 2010.
- DRI, R., *El movimiento antiimperial de Jesús. Jesús en los conflictos de su tiempo*, Biblos, Bs. As. 2004.
- DUNN, J. D. G., *Jesús recordado*, Verbo Divino, Navarra 2009.
- _____, *La llamada de Jesús al seguimiento*, Sal Terrae, Santander 2001.
- FABRIS, R., *Jesús de Nazaret. Historia e Interpretación*. Salamanca: Sígueme, Salamanca 1998.
- FERNÁNDEZ, S., *Jesús. Los orígenes históricos del cristianismo: desde el año 28 al 48 d.C.*, PUC, Santiago 2007.
- GNILKA, J., *Jesús de Nazaret, Mensaje e historia*, Herder, Barcelona 1993.

- GULJARRO, S., *Los evangelios, memoria, biografía, escritura*, Sígueme, Salamanca 2012.
- PAGOLA, J. A., *Jesús Aproximación histórica*, PPC, Madrid 2007.
- SCHNACKENBURG, R., *Reino y reinado de Dios, Estudio Bíblico-Teológico*, Ediciones FAX, Madrid 1967.
- SESBOÜÉ, B., *Imágenes deformadas de Jesús*, Mensajero, Bilbao 1999.
- STEGEMANN, E. W. - STEGEMANN, W., *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas*, Verbo Divino, Navarra 2008.
- THEISSEN, G., *El Jesús Histórico*, Sígueme, Salamanca 1999.
- _____, *La religión de los primeros cristianos Una teoría del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 2002.
- WEREN, W., *Métodos de exégesis de los Evangelios*, Verbo Divino, Navarra 2003.
- YOUNG YUN, S., *“Entonces, estaré en medio de ustedes”, Conflicto-consenso en comunidad: análisis narrativo y socio-retórico contextual del evangelio de Mateo (1-18)*, Intersección ediciones, Santiago 2016.

Nota recibida el 14 de abril 2018.

Nota aceptada el 23 de junio 2018.

M. LUTERO, *Lettere a Katharina von Bora* (a cura di Reinhard Dithmar), Claudiana, Torino 2017, 71 pp., ISBN 978-88-6898-119-8.

Con ocasión de los quinientos años del inicio de lo que se ha llamado la Reforma protestante, este breve y, sin embargo, significativo libro es la traducción en italiano de la edición original publicada en Alemania (*Luthers Briefe an Katharina*, Ludwigsfelder Verlagshaus, 2016).

El intercambio epistolar entre Lutero y Katharina von Bora, su esposa, se ha conservado sólo en parte. En efecto, faltan las cartas que ella escribió a Lutero y, de las cartas de este a su esposa se han conservado sólo veintiuna, que son las que se publican en este libro que contiene, además, nueve ilustraciones a colores relacionadas con cuadros y estatuas de Lutero y Katharina, y de las mansiones donde ellos vivieron. Además de una introducción que ilustra la figura de Katharina von Bora, el libro consta también de una cronología y de una sección que muestra las denominaciones con que Lutero se dirige a Katharina. Todo esto está a cargo del editor alemán Reinhard Dithmar.

Katharina, nacida en 1499, entra al monasterio el año 1508, huye de este en 1523 y, si bien Lutero descarta al inicio la idea de casarse, “para hacer un despecho al diablo” (p. 6), la toma como esposa en 1525.

Varios son los aspectos interesantes contenidos en estas cartas que son escritas durante los viajes que Lutero hacía a petición de los distintos príncipes alemanes para resolver problemas eclesiásticos y político-jurídicos.

Ante todo, muestran la consideración de Lutero hacia Katharina en materia teológica ya que la llama “doctísima Señora” (p. 58), “Señora Doctora” (pp. 22; 37; 48; 56). En efecto, Katharina había recibido en el monasterio una instrucción teológica de buen nivel, además de aprender a leer y a escribir en latín. Conocía las problemáticas que Lutero enfrentaba en el campo teológico y en la política eclesiástica y seglar. En este sentido, Katharina era la única mujer que tomaba parte en los discursos de sobremesa (*Tischreden*) que se desarrollaban en latín y en alemán. En una carta

de 1529, Lutero le presenta los problemas teológicos sobre la eucaristía de los coloquios de Marburgo (p. 22). En otra, Lutero le pide ocuparse de la publicación de sus escritos, ya que quiere que sea conocido su pensamiento y que “no sirve estar sin hacer nada favoreciendo de este modo al diablo” (p. 32). Le relata además todo lo que ha hecho para recuperar con éxito a Melanchthon de “la depresión y de la desesperación” que este sufría (pp. 42-43).

Acerca de las consecuencias políticas que la Reforma suscitaba en Alemania, Lutero escribe a Katharina en referencia a las revueltas de los campesinos contra los príncipes, “en estas tierras del diablo”, campesinos que para él son justamente “capturados y ajusticiados” como “castigo de Dios a causa de la ingratitud y el desprecio hacia Su Palabra” (p. 44). A este propósito, se queja con ella que los príncipes lo han obligado a volverse un “jurista” lo que no es de ventaja para ellos, pues “sería mejor que me dejaran hacer sólo de teólogo” (p. 59). En este sentido, Lutero muestra que su pensamiento teológico acarrea consecuencias políticas que para él son beneficiosas. Al mismo tiempo, sin embargo, se preocupa de ser pagado (“prebendado”, como dirá con desprecio Kierkegaard) por los príncipes para los cuales trabaja para resolver las distintas controversias desencadenadas por la Reforma y que él reconoce no ser del todo positivas. De hecho, en una carta de 1545, preocupado por los desenfrenos de todo tipo que suceden en Wittenberg donde ellos vivían, pide a Katharina abandonar esta ciudad, pues teme que después de su muerte los rebeldes se ensañen en contra de ella (pp. 52-53). Varias son las cartas de contenido político-eclesiástico. Escribe a Katharina acerca de las tentativas del Papa de aliarse con los turcos (en 1541 había una avanzada de los turcos que amenazaba a Alemania), pide que “Cristo golpee duramente al turco, al Papa y al diablo demostrando así ser el único Señor” (p. 45). También los hebreos son blanco de los ataques de Lutero. En una carta a Katharina de 1546, muestra, de “forma grotesca” (así escribe el editor de estas cartas, Dithmar: p. 56), su desprecio hacia ellos a los que acusa, junto con “su Dios” (p. 57), de haber causado su pésimo estado de salud por habérselos encontrado en el camino durante uno de sus viajes. A este propósito se queja en la misma carta que ningún príncipe hace nada contra ellos y se propone, con la ayuda del conde de Albrecht, “sacrificarlos” (p. 57).

Otro aspecto interesante es lo que muestra Lutero como esposo y padre. En ocho años Katharina dio a luz seis hijos. Ella se ocupa de la administración de la casa dada la absoluta incapacidad de Lutero en asuntos económicos y, por eso, Lutero la llama “mi amada señora de la casa” (pp. 44; 52; 56), es más, la llama *Herr Kathe* (“Señor Katharina”: pp. 30; 37), reconociendo de modo jovial el carácter autoritario de ella que se comportaba como un hombre. Además, la llama “cervecera” (p. 54), pues en una parte de la casa ella preparaba la cerveza necesaria para el uso familiar y para los 10 a 20 estudiantes que residían con ellos y le pide que le mande la buena cerveza que tiene en el sótano. Ella es también la “jardinera” (p. 52) por su trabajo en el jardín de fruta. En relación a la educación de los hijos, ella es “la esposa santa y preocupada” que tiene que estar siempre atenta “para hacer rezar a los niños” (p. 47). Habiendo vivido ambos en el convento, Lutero pide consejos a otros sobre cómo destetar a la primera hija y los comunica a Katharina: “Si quiere destetarla, creo que se debe hacerlo gradualmente: al inicio saltarás una alimentación al día, enseguida dos, hasta que se haya acostumbrado. Me lo ha aconsejado la señora Argula” (p. 26).

En otras cartas, Lutero se muestra como padre preocupado de la educación de sus hijos, de sus estudios. En sus numerosos viajes, Lutero lleva regalos a sus hijos y pide a Katharina comprar algún obsequio para ellos cuando no consigue encontrar nada (p. 36). Varias cartas hacen referencia a las dolencias físicas que aquejan a Lutero (“Las lágrimas de tantas personas han obtenido que esta noche Dios me abriera la vejiga y en dos horas he orinado un litro: me parece haber renacido”: p. 40) y a los consejos de Katharina (“Tu remedio hecho con el estiércol de caballo y ajo no me ayuda”: p. 40), al placer de Lutero en comer y beber (“Como igual a un bohemio y bebo como un alemán. Y por eso damos gracias a Dios”: p. 42). En otra carta de 1546, de modo duro, se queja de las exageradas preocupaciones de Katharina por la salud enfermiza que él sufre: “Déjame en paz con tus ansias, tengo alguien que toma cuidado de mi mejor que tú y que todos los ángeles”, Cristo que “está sentado a la derecha de Dios” (p. 61). Además, Katharina no debe olvidar que “Dios es todopoderoso y que puede crear diez nuevos doctores Martín Lutero si yo, que soy viejo y único, tuviera que morir” (p. 59). En la última carta de 1546 que Katharina recibirá sólo después de la muerte de Lutero, este le escribe que le envía truchas, que

tiene abundante comida y bebida y que “espera lo que Dios querrá hacer” con él y con la situación político-eclesiástica que se ha desencadenado con la Reforma (p. 63).

Una breve observación final. Estas cartas son interesantes no sólo porque ayudan a entender en vivo a Lutero en su cotidianeidad de padre y esposo, sino porque, sobre todo, muestran las problemáticas político-eclesiásticas que Lutero ha debido enfrentar a causa de la Reforma que él había desencadenado. Problemáticas que muestran los aspectos dudosos, ambiguos y cuestionables de lo que él había querido iniciar.

Agostino Molteni

Instituto de Teología

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción-Chile

Correo electrónico: amolteni@ucsc.cl

INSTRUCCIONES A LOS AUTORES

1. Alcance y política editorial

An. Teol. publica “artículos” resultantes de investigaciones científicas, artículos de revisión, esto es, que den cuenta del *status quaestionis* de una determinada temática, y contribuciones originales significativas en las áreas de Teología, Sagrada Escritura, Derecho Canónico, Ecumenismo, Ciencias de la Religión, Bioética, Doctrina Social de la Iglesia e Historia de la Iglesia.

An. Teol. publica bajo la sección “notas”, artículos cortos, ensayos, como también, textos y/o documentos que den cuenta del quehacer propio del Instituto de Teología de la UCSC.

An. Teol. publica también “reseñas” bibliográficas.

An. Teol. acepta contribuciones originales en español, portugués, inglés, italiano y alemán. Se aceptarán sólo artículos inéditos, es decir, que no hayan sido publicados ni estén en proceso de publicación en otro medio, en el mismo o en otro idioma.

2. Derechos de autor y retribución

Una vez que el artículo ha sido aceptado para su publicación se entiende que el autor cede sus derechos a la revista y no puede ser reproducido en otro medio sin que se cite la fuente. En retribución cada autor recibirá dos ejemplares impresos de la revista, un archivo en formato pdf de su artículo y diez separatas impresas del mismo.

3. Presentación de los manuscritos y forma de citar

3.1. Para la sección de artículos y la sección notas

Los textos deben ser acompañados de un resumen en español e inglés, con una extensión de 10 a 15 líneas, en el que aparezca la tesis central y los argumentos principales que la sustentan. Además, deben indicarse de tres a cinco palabras clave en español e inglés, que den cuenta de su contenido.

Al final del texto el autor debe indicar la bibliografía completa utilizada. Se debe indicar: Nombre del autor, comenzando por el apellido, luego la inicial del nombre. A continuación el título completo del libro, seguido de la editorial, ciu-

dad y año. En caso de ser una revista, debe presentarse el nombre del autor, primero el apellido, luego la inicial del nombre, seguido del título del artículo, nombre de la revista, número, año, páginas en las que se encuentra el artículo.

Los autores deben indicar su(s) grado(s) y/o título(s) académico(s), actual lugar de trabajo, labor específica que desempeña y correo electrónico.

Las colaboraciones deben ser enviadas escritas con letra tipo Arial 12. El título en Arial 14. Las notas a pie de página deben ser correlativas con letra tipo Arial 10. Márgenes superior, inferior, izquierdo y derecho de 2,5 cm. En tamaño de hoja carta a espacio simple con una extensión promedio de 20 páginas para los artículos y de 10 páginas para la sección notas.

La revista **An. Teol.** tiene una forma de citar las notas a pie de página que se especifican a continuación:

Las notas bibliográficas deben tener las siguientes características: Inicial del nombre del autor y apellido en VERSALITAS, título del libro en *cursiva*, editorial, ciudad y año, número de páginas en letra normal. El título de los artículos de revista debe ir “entre comillas” en letra normal, el nombre de la revista en cursiva, seguido del número del volumen y/o el número de la revista y el año entre paréntesis, luego las páginas correspondientes. Las obras en colaboración, así como las voces de diccionarios deben seguir el criterio anterior. Véase los siguientes ejemplos:

Libro:

H. PINO, *Introducción a la Biblia hebrea*, Sígueme, Salamanca 2005, 89-91.

Artículo:

G. HENTSCHEL - C. NIESSEN, “Der Bruderkrieg zwischen Israel un Benjamin (Ri 20)”, *Biblica* 89/1 (2008) 1-16.

Obra en colaboración:

G. PINO, “Una aproximación al concepto de ‘naturaleza’ en Santo Tomás de Aquino”, en: V. TORRES (ed.), *La filosofía tomista. Enfoques actuales*, San Pablo, Santiago 2005, 350-372.

Voz de diccionario:

H. PINO, “Crítica textual”, en: H. PINO – F. HUERTA (dirs.), *Diccionario bíblico manual*, BAC, Madrid 1999, 505-510.

Para citar a partir de la segunda vez hay que hacerlo de manera abreviada colocando la inicial del autor, el apellido, dos o tres palabras del título más puntos suspensivos y la página citada:

H. PINO, *Introducción a la Biblia...*, 90.

Las citas textuales con una extensión de hasta tres líneas van entre comillas en el mismo párrafo. Si son de más de tres líneas van sin comillas, en párrafo aparte y con una sangría en el lado izquierdo de 4 cm.

En el caso de utilizar material de Internet se deben seguir los criterios anteriores agregando la dirección electrónica y la fecha en que la página fue consultada. Ejemplo:

G. Hentschel - C. Niessen, "Der Bruderkrieg zwischen Israel un Benjamin (Ri 20)", *Biblica* 89/1 (2008) 1-16, www.bsw.org/?l=7189, citado 26 junio 2008.

Las citas de los libros bíblicos seguirán el modelo de abreviaturas de la *Biblia de Jerusalén* (Bilbao 1998). Para el uso de fuentes bíblicas, utilícese preferentemente "bwhbb" para el texto hebreo y "bwgrkl" para el texto griego. Si se usa otra, debe adjuntarse la fuente utilizada.

3.2. Las reseñas

También pueden presentarse para ser publicadas en **An. Teol.** reseñas de libros. Las reseñas deben presentar de forma resumida los principales contenidos de la obra y luego hacer algunas observaciones críticas. La presentación de las reseñas debe tener una extensión promedio de 2 páginas tamaño carta, con letra tipo Arial 12. Márgenes superior, inferior, izquierdo y derecho de 2,5 cm.

El autor firmará con su nombre y apellido más la institución a la cual pertenece. La cabecera de la reseña debe tener los siguientes aspectos formales:

Inicial del nombre del autor y apellido en VERSALITAS, título del libro en *cur-siva*, colección a la cual pertenece la obra entre paréntesis indicando el número; editorial, ciudad y año, cantidad de páginas, número de ISBN. Así por ejemplo:

F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia* (Introducción al Estudio de la Biblia 3a), Verbo Divino, Estella 2003, 383 pp. ISBN 84-8169-960-2.

4. Envío de textos

Los artículos, notas y reseñas deben ser enviados vía correo electrónico a analesteologia@ucsc.cl como documento adjunto, en procesador de texto Microsoft Word, cualquier versión.

5. Evaluación de los artículos y procedimiento en caso de conflicto de intereses

Los artículos serán sometidos a evaluación por dos especialistas externos con el sistema de doble ciego, siguiendo una pauta de arbitraje que ha sido establecida por el consejo editorial. Si hubiere discrepancia en el veredicto, se consultará a un tercer especialista. Cada autor que envíe artículos será informado en detalle

de los resultados de la evaluación en un tiempo no superior a dos meses. El comité editorial decidirá de acuerdo al contenido en que sección serán publicados los artículos evaluados positivamente.

6. Conflicto de intereses

An. Teol. no publicará artículos en los que se detecte un conflicto de interés, ya sea de carácter económico, institucional, personal u otro.

7. Suscripción y canje

Toda la correspondencia y solicitud de la revista, suscripción y canje, dirigirse a:

Revista Anales de Teología

Instituto de Teología UCSC

Calle Alonso de Ribera 2850

Concepción-Chile

Teléfono: 56-412345661

Correo electrónico: analesteologia@ucsc.cl

Sitio web:

<http://teologia.ucsc.cl/investigacion/publicaciones/revista-anales-de-teologia/>

Los precios de suscripción son:

Nacional: anual \$15.000

Extranjero: anual USD \$45

Número suelto: nacional \$8.000. Extranjero: USD \$25

Esta
publicación,
editada por el
Instituto de Teología de la
Universidad Católica de la Santísima Concepción,
se terminó de imprimir
en el mes de junio de 2018,
en los talleres de
Trama Impresores, S.A.,
Hualpén,
Chile
(la que actúa sólo
como impresora).

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 20.1

Primer semestre 2018

ÍNDICE

ARTÍCULOS

- La misión liberadora de la Iglesia, eje central del Documento de Medellín
The liberating mission of the Church, central axis of the Medellín Document
JORGE ANDRÉS TABARES..... 7-27
- La línea popular de la Patria Grande y la unidad de la Iglesia: Rafael Tello en la preparación y recepción del Documento de Medellín
The popular line of the Large Homeland and the unit of the Church: Rafael Tello in the preparation and reception of the Medellín Document
FABRICIO FORCAT..... 29-43
- „Ankommen Ohne Ende“. Dogmatisch-theologische Überlegungen zu Tod und Auferstehung
„Endless Welcome“. Dogmatic-theological reflections on death and resurrection
„Acogida Sin Fin“. Consideraciones dogmático-teológicas sobre la muerte y la resurrección
MARGIT ECKHOLT 45-75
- La arquitectura religiosa actual en diálogo con la cultura contemporánea
Today's religious architecture in dialogue with contemporary culture
RAFAEL ÁNGEL GARCÍA-LOZANO..... 77-93
- La negatividad constitutiva de la experiencia cristiana para un cristianismo de la des-coincidencia
The constitutive negativity of the Christian experience for a christianism of the dis-coincidence
BENOIT MATHOT..... 95-116
- Hacia una nueva valoración secular de la religión. Una propuesta desde la antropología simbólica de Clifford Geertz
Towards a new secular valuation of religion. A proposal from the symbolic anthropology of Clifford Geertz
ESTEBAN RODRÍGUEZ MOYA..... 117-137
- NOTAS
- Exégesis y hermenéutica del mensaje de Jesús. Cumplimiento, tensión y ruptura con la tradición judía a partir de una lectura sociopolítica y religiosa de Mt 9,18-26
Exegesis and hermeneutics of the message of Jesus. Compliance, tension and break with the Jewish tradition from a sociopolitical and religious reading of Mt 9:18-26
ABNER CHEUQUEL GAJARDO..... 139-155
- RESEÑAS
- M. LUTERO, *Lettere a Katharina von Bora* (a cura di Reinhard Dithmar), Claudiana, Torino 2017, 71 pp., ISBN 978-88-6898-119-8
AGOSTINO MOLteni 157-160

