

ISSN 0717-4152

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 19.2

Segundo semestre 2017



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 19.2

Segundo semestre 2017



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 19.2

Segundo semestre 2017

ÍNDICE

In Memoriam Édison Gabriel Brito Rebeco ARTURO BRAVO	163-163
Édison Gabriel Brito: una semblanza SOLEDAD ARAVENA.....	165-167
ARTÍCULOS	
La apostolicidad del ministerio eclesial según Edward Schillebeeckx, a partir de <i>Kerkelijk ambt y Pleidooi voor mensen in de kerk</i> : Reacciones The apostolicity of ecclesial ministry according to Edward Schillebeeckx, as stated in <i>Kerkelijk ambt and Pleidooi voor mensen in de kerk</i> : Reactions ÉDISON GABRIEL BRITO REBECO.....	169-202
Jesucristo, apóstol del Padre Jesus Christ, apostle of the Father JORGE YECID TRIANA RODRÍGUEZ	203-219
“Teología del pueblo”: ¿teología o ideología? “Theology of the people”: theology or ideology? CARLOS DANIEL LASA.....	221-249
Ella también es “hija de Abraham”. Una perspectiva liberadora del relato de Lc 13,10-17 She is also the “daughter of Abraham”. A liberating perspective of the story of Lk 13,10-17 ROSARIO MORE FLORES.....	251-281
La dimensión escatológica de la iglesia a la luz de la constitución <i>Lumen Gentium</i> The eschatological dimension of the church in the light of the constitution <i>Lumen Gentium</i> JOSÉ OYARZÚN TAPIA.....	283-304

Sin felicidad no hay evangelio. Significado teológico de un dato antropológico Whitout happiness there is no gospel. Theological significance of an anthropological fact RODRIGO POLANCO F.	305-331
--	---------

NOTAS

<i>Homilias 2006</i> , Mons. Antonio Moreno Casamitjana, Ediciones UCSC, Concepción 2017, 297 pp. MONS. TOMISLAV KOLJATIC	333-344
--	---------

RESEÑAS

P. HARRISON (ED.), <i>Cuestiones de ciencia y religión. Pasado y presente</i> , Sal Terrae – Universidad Pontificia Comillas 2017, 415 pp. ISBN Sal Terrae 978-84-293-2672-7. ISBN U.P. Comillas 978-84-8468-691-0. ARTURO BRAVO	345-347
---	---------

In Memoriam
Édison Gabriel Brito Rebeco

Queremos dedicar este número a la memoria de quien fuera nuestro colega el Prof. Mg. Édison Gabriel Brito Rebeco, quien justamente había escrito un artículo para este número de *Anales de Teología de la UCSC*, el que, lamentablemente, tenemos que publicar en forma póstuma debido a su inesperado deceso, producto de un cáncer que fue descubierto solo tres semanas antes.

Édison fue un profesor que se destacaba por su responsabilidad, acuciosidad para preparar sus clases y las tareas que se le encomendasen de acuerdo a sus funciones. Encargado de dar cursos teológicos a diferentes carreras de nuestra universidad católica, lo hacía en constante diálogo con la cultura. En mi calidad de Jefe del Departamento de Teología, recibí comentarios elogiosos sobre su labor docente de parte de algún Jefe de Carrera por el rasgo anteriormente mencionado. A su vez, y por esta misma razón, era muy estimado por sus alumnos.

Su trabajo teológico se estaba empezando a plasmar en varias columnas de corte pastoral y en artículos que había publicado en un par de revistas científicas. El artículo publicado en este número es muestra evidente de la rigurosidad de su trabajo académico.

También colaboró dando cursos en el programa de formación de aspirantes al diaconado y en el Diplomado en Estudios Teológicos, sede Concepción, Diplomado del cual también fue coordinador durante un tiempo. Édison fue ampliamente reconocido por sus alumnos como un profesor dedicado, bien preparado y cercano.

Si tuviera que destacar tres rasgos de su personalidad, mencionaría su humildad, afabilidad y disponibilidad. No era alguien que hiciera grandes aspavientos, normalmente con una sonrisa en su rostro y dispuesto a colaborar con alegría en lo que se le pidiera.

Fue un hombre sencillo, de una fe profunda. Fue un hombre bueno.

Prof. Dr. Arturo Bravo
Director *Anales de Teología UCSC*



PROF. MG. ÉDISON GABRIEL BRITO REBECO

Édison Gabriel Brito: una semblanza

Édison Gabriel Brito Rebeco fue el mayor de tres hermanos. Nació en Talca, Chile, el 16 de agosto del 1969, hijo de padre mecánico y su madre, una abnegada dueña de casa, a quienes cariñosamente solía describir como “mi gente sencilla de campo”.

Su vida transcurrió en un pueblo ubicado a 12 km de la ciudad de Talca, llamado San Rafael. A la edad de 6 años ingresó a la Escuela E-206 de San Rafael, donde realizó toda la enseñanza primaria. A los 13 años de edad postula para incorporarse a la familia de la congregación de Don Juan Bosco, ingresando a la edad de 14 años al Colegio Salesiano “El Salvador” de la ciudad de Talca.

Durante sus años como estudiante en esta congregación, se destacó por su calidad humana, su sencillez y su enorme responsabilidad hacia sus estudios, demostrando ser un buen hijo de la congregación salesiana a la que tanto quería. Egresó en el año 1987 a la edad de 18 años con un título de Tipógrafo, donde destacó como uno de los mejores alumnos de su generación.

Una vez egresado, realizó su práctica profesional en la imprenta del colegio Salesiano, desde ahí entrega un gran apoyo a la institución, comenzando a formar parte del proyecto educativo y de formación a los nuevos alumnos que se incorporaban para aprender la rama de tipografía.

Durante todo este periodo, tanto en su infancia como también en su etapa de adolescente, demostró una sencillez humana, acompañada de la humildad por aceptar todo lo que tenía y percibía a su alrededor, siendo una persona cálida, extrovertida, muy apegada a su familia, respetuoso de sus padres y un cariñoso y protector hermano. Dedicado a sus estudios, ordenado, metódico. Así lo recuerdan los que lo conocieron.

En el año 1989, con 20 años, ingresa al seminario de Don Juan Bosco, en la ciudad de Santiago. Un año después regresa a su querido pueblo, para discernir y madurar su vocación con pasos más seguros y firmes. Durante ese periodo, en los primeros meses de su regreso como seminarista mientras estaba en casa de sus padres y, sin que su familia supiera, iba todos los días muy temprano en la mañana a la parroquia de su pueblo simplemente para estar con Dios y encontrar una fe más madura y adulta: “*buscar su camino*”, como él recordaba.

Esto se tradujo en una vida entregada plenamente al Camino Neocatecumenal. Trabajó activamente en levantar su parroquia, principalmente enfocado en la formación de jóvenes que, al igual que él, no tenían grandes oportunidades para estudiar, porque en general eran jóvenes y adolescentes del campo, motivo por el cual Édison se tomaba con mucho compromiso esta tarea, porque abría mundos y nuevos sueños. Fue así como aquí se gestó la oportunidad para que niños y jóvenes como él tuvieran la opción de educarse en distintas áreas de la teología en los mejores centros educativos del mundo. Hoy muchos de esos jóvenes siguen desarrollándose en diversas lugares del mundo como sacerdotes y teólogos.

En 1999 viaja a Francia para comenzar sus estudios de Teología en la Faculté de Théologie Catholique, Université de Strasbourg, donde posteriormente obtiene el título de Master en Théologie et Sciences des Religions. Luego de 8 años de formación teológica regresa a Chile y es enviado a la ciudad de Concepción, donde realizó toda su vida académica en la Universidad Católica de la Santísima Concepción, transformándose en un laico comprometido completamente con el servicio académico y pastoral tanto de la Universidad como de la Arquidiócesis.

Es recordado por su colegas y amigos como un excelente profesor, correcto, trabajador y muy sencillo, que llegaba muy temprano y se iba muy tarde porque no le gustaba llevar trabajo para su casa. El hombre y amigo Édison Brito, siempre llano ayudar a quien lo necesitara más allá del horario de trabajo, fue también un excelente profesional, quien se había comprometido con gran entusiasmo a realizar sus estudios de doctorado en Teología en la Pontificia Universidad Católica de Chile, estudios que comenzaría en marzo del 2018.

Gabriel –que era su segundo nombre–, como le gustaba que lo llamaran, se fue repentinamente, sin aviso, producto de un desolador cáncer, que en 3 semanas no dio ninguna tregua, falleciendo a la edad de 48 años, el 2 de octubre de 2017.

Dedicamos este número a su persona, como homenaje a un gran amigo y teólogo que nos inspira con su fortaleza y humildad a continuar este trabajo al que él dedicó su vida entera, como servicio a la Iglesia de Cristo y a la gente sencilla, que siempre, y –tomando sus palabras– no se olvida que cada cosa es: “*Si Dios quiere*”.

Soledad Aravena

Docente Instituto de Teología

LA APOSTOLICIDAD DEL MINISTERIO ECLESIAL SEGÚN EDWARD SCHILLEBEECKX, A PARTIR DE *KERKELIJK AMBT Y PLEIDOOI VOOR MENSEN IN DE KERK*: REACCIONES

THE APOSTOLICITY OF ECCLESIAL MINISTRY ACCORDING TO
EDWARD SCHILLEBEECKX, AS STATED IN *KERKELIJK AMBT
AND PLEIDOOI VOOR MENSEN IN DE KERK*: REACTIONS

Édison Gabriel Brito Rebeco¹

Universidad Católica de la Santísima Concepción. Concepción, Chile

Resumen

La tesis del libro *Kerkelijk ambt* (1980) de Edward Schillebeeckx, sobre el ministerio en la Iglesia, supuso grandes desafíos a la doctrina tradicional de la Iglesia Católica con respecto a la apostolicidad de los ministerios. Este estudio se orienta hacia un análisis de la noción de apostolicidad formulada por Schillebeeckx, presentando las reacciones que su tesis generó tanto en la doctrina teológica de su tiempo, así como en el Magisterio y el posterior debate que tuvo lugar entre la Santa Sede y el profesor en la Universidad Católica de Nimega.

Palabras clave: Schillebeeckx, ministerios, apostolicidad, Iglesia, Santa Sede.

Abstract

The thesis of Edward Schillebeeckx's book *Kerkelijk ambt* (1980), concerning the ministry of the Church, supposed great challenges to the Church's traditional doctrine regarding the apostolicity of its ministries. This study is oriented towards an analysis of the notion of apostolicity as formulated by Schillebeeckx, introducing the reactions that his thesis generated in the catholic doctrine of his time, as well as in the Magis-

¹ Master en Théologie et sciences des religions. Faculté de Théologie Catholique de Strasbourg. Université Marc Bloch. Profesor del Instituto de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción. Correo electrónico: ebrito@ucsc.cl.

terium and the later debate that took place between the Holy See and the professor of the Catholic University of Nijmegen.

Keywords: Schillebeeckx, ministries, apostolicity, Church, Holy See.

Introducción

Los argumentos del libro *Kerkelijk ambt* (1980) de Edward Schillebeeckx, sobre el ministerio en la Iglesia, supusieron enormes desafíos para la doctrina tradicional de la Iglesia Católica sobre la apostolicidad de los ministerios. Un estudio de su tesis permitirá seguir el curso de un debate sobre la naturaleza de los ministerios que tendrá como consecuencia las distintas reacciones que el libro de Schillebeeckx suscitó.

Percibimos la complejidad de cualquier estudio que pretenda abarcar toda la problemática creada a partir de la publicación de este libro; por tal razón, hemos decidido delimitar el nuestro a la “concepción de la apostolicidad de los ministerios según Schillebeeckx”. Este tema nos parece ser uno de los aspectos fundamentales detrás de la agitación que supuso en los años 80 “l’affaire Schillebeeckx”.

Una primera parte de este estudio estará orientada a analizar la visión de la apostolicidad formulada por Schillebeeckx, la cual, por la extensión del artículo, no pretende ser exhaustiva. En segundo lugar, presentaremos las diferentes reacciones que las tesis del autor han generado tanto en la doctrina teológica de la época como en el Magisterio. Analizaremos la réplica de Schillebeeckx en *Pleidooi voor Mensen in de Kerk* y finalizaremos con una síntesis, más o menos cronológica, de los acontecimientos ocasionados en el debate entre la Santa Sede y Schillebeeckx.

Con ello concebimos extraer algunas conclusiones sobre un debate que ha nutrido y cuestionado los planteamientos de la eclesiología, la concepción de los sacramentos, y principalmente el Orden sacerdotal, enmarcada en una reflexión postconciliar.

Estos son los límites de este estudio: por un lado, lo cronológico, ya que incluso si las formulaciones expuestas por Schillebeeckx eran conocidas y cuestionadas antes de la publicación de su libro *Kerkelijk ambt*, es a partir de esta publicación en 1980, que se iniciará el debate; por otra parte, y en

lo relevante al carácter expositivo de este trabajo, presentaremos la forma como se desarrollaron alternativamente las diferentes argumentaciones.

No buscamos emitir un juicio sobre el pensamiento de Schillebeeckx, sino más bien estudiar el itinerario de los acontecimientos que sus formulaciones han supuesto para él y para la Iglesia. Desde estos objetivos, lo señalado debería ayudarnos para comprender los cuestionamientos planteados y formular conclusiones personales.

I. Un punto de partida: “El ministerio eclesial”

Como ha sido señalado, la obra de Schillebeeckx, “El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana”², constituye el punto de partida de la problemática que abordamos en este trabajo.

El libro comporta un conjunto de cuatro artículos publicados por Schillebeeckx entre 1972 y 1980 en una serie de diecinueve trabajos dedicados al sacramento del Orden y el ministerio. Estos artículos fueron reelaborados, desarrollados, matizados con algunos detalles y completados para su publicación en un corpus, a modo de que, en su conjunto, constituyan una unidad estructurada.

El libro se presenta como una exposición histórica sobre la que se inserta la reflexión del teólogo para llegar a conclusiones que puedan aclarar la praxis en nuestro tiempo. Nos encontramos con una escasez de sacerdotes, y toda comunidad cristiana tiene derecho a la vida eucarística; ¡a ella le corresponde entonces el procurárselos! Sin embargo, el derecho actual de la Iglesia no permite que una comunidad pueda procurarse su “presidente” ni, en la Iglesia latina, el ordenar a cualquier laico. Para Schillebeeckx, lo que está prohibido bajo el derecho actual no lo es a la luz del Nuevo Testamento, la práctica antecede al derecho, este último, terminará por sancionarla.

En líneas generales, el autor examina la historia de la Iglesia sin apartarse en detalles: él busca los constantes cambios que, propios de cada época, se han producido en la concepción y en la práctica de los ministerios en la Iglesia.

² E. SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial: Responsables en la comunidad cristiana*, Cristiandad, Madrid 1983.

El primer capítulo de su libro está consagrado a la historia de las primeras comunidades cristianas, y lleva por título, “Historia de las comunidades Neotestamentarias”, en el cual trata de reconstruir la historia de los ministerios, distinguiendo *dos épocas o fases diversas*; la primera generación cristiana de los Apóstoles y la etapa post-apostólica³.

Schillebeeckx desea mantenerse fiel la tradición sin reduccionismo sociológico ni teológico del ministerio. Recordando a santo Tomás, sostiene que la gracia es, sin duda, siempre superior a su forma de aparición histórica, pero ella no se debe buscar dentro de determinada forma histórica o social. Es en la variedad de las diferentes manifestaciones, las cuales algunos autores tienden a absolutizar entre una u otra, que hay que buscar la tierra evangélica o dogmática.

En este enfoque a lo largo del primer capítulo, el autor plantea las “bases” evangélicas de su construcción partiendo por minimizar la función de los apóstoles, insistiendo firmemente en la espontaneidad creadora de la comunidad cristiana en el origen de los ministerios:

Salvo la institución apostólica, o “apostolado”, las comunidades cristiana no recibieron ningún tipo de ordenamiento eclesial de manos de Jesús durante su peregrinar terreno. Por otra parte, los “Doce”, símbolo de la inminente comunidad escatológica de Dios, no fueron instituidos en un principio con vistas a una historia terrena demasiado larga⁴.

A partir de esto, no debe sorprender la calificación que Schillebeeckx hace de la apostolicidad como un “núcleo perfectamente definido y, al mismo tiempo, un concepto fluctuante”⁵. Él define la apostolicidad por la simple voluntad de la comunidad de hacer el seguimiento de Jesús, inscrito en el mensaje evangélico, a imagen de los apóstoles que nos han precedido, pero sin referencia a sus personas y sus misiones específicas: “La apostolicidad toca la característica esencial de la comunidad como secuela Iesu (seguimiento de Jesús), en la cual los apóstoles nos han precedido”⁶.

³ E. SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial...*, 18.

⁴ E. SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial...*, 17.

⁵ E. SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial...*, 18.

⁶ E. SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial...*, 29.

La norma interna de la apostolicidad no es la de la Iglesia; por el contrario, la fuente de la apostolicidad es la conciencia de la comunidad. Por lo tanto, basta con que la fe esté fundada en la herencia apostólica para que las comunidades y sus dirigentes posean la apostolicidad. Esta concepción depondría a cualquier grupo que desee establecerse a partir de una regla de vida según el Evangelio, instituyéndose a partir de estructuras para su elección, sin que la praxis comunitaria, atestiguada por el Nuevo Testamento, conserve un valor normativo permanente: “Desde una perspectiva neotestamentaria, la apostolicidad es ante todo una denominación que califica a la comunidad cristiana, cuyo fundamento es el ‘evangelio de Jesucristo’ anunciado por los Apóstoles”⁷. A pesar de este elemento fundamental, permanente y distintivo de ser comunidad apostólica, las formas que esta comunidad pueda adoptar y las diversas configuraciones del ministerio son legítimamente cambiables.

Desde la perspectiva de Schillebeeckx, en el Nuevo Testamento, toda la comunidad es templo del Espíritu si se mantiene fiel a su Señor, “lo que va espontáneamente hacia arriba desde el seno de la comunidad es considerado al mismo tiempo como don del Espíritu”⁸. Según tal concepción sociológica, “los Doce” son “una categoría”⁹, de modo que lo personal (la elección, la vocación y la misión) es evacuado. Sin embargo, los Doce juegan un papel diferente: ante la muerte de Jesús ellos eran “símbolo de la inminente comunidad escatológica de Dios, no fueron instituidos en un principio con vistas a una historia terrena demasiado larga”¹⁰; después de la muerte de Jesús,

los Doce y los otros apóstoles y profetas (cf. Hch 13, 1-3) tenían conciencia de haber sido enviados por el Señor, muerto y resucitado, para continuar la causa de Jesús, es decir, el anuncio del reino de Dios futuro (Hch 20, 25) en cuanto realidad ligada a la actividad y a la entera manifestación histórica y muerte de Jesús de Nazaret¹¹.

⁷ E. SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial...*, 21.

⁸ E. SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial...*, 18.

⁹ E. SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial...*, 18.

¹⁰ E. SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial...*, 17.

¹¹ E. SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial...*, 20.

De modo que junto a esta idea central de los “Doce”,

el concepto “apóstol” de la primitiva comunidad cristiana incluye también muchos cristianos de la primera época que trabajaron en la fundación de las primeras comunidades y en la organización de aquéllas fundadas anteriormente¹².

Una vez desaparecidos los apóstoles, las comunidades tenían que prolongar su ministerio, es en este punto en que la cuestión del ministerio surge como algo natural, y que necesita una reflexión teológica particular visto que “salvo la institución apostólica, o “apostolado”, las comunidades cristiana no recibieron ningún tipo de ordenamiento eclesial de manos de Jesús durante su peregrinar terreno”¹³. Para Schillebeeckx, este es el “dato neotestamentario fundamental”¹⁴ que debe, invitarnos “a la prudencia frente a la tentación de hablar sin más de disposiciones divinas e indicaciones particulares respecto a la comunidad y a la dirección de la misma o respecto al ministerio”¹⁵.

Los dirigentes pos-apostólicos deben mantener ese origen apostólico..., del que tendrán que vivir las comunidades en el futuro. Con otras palabras: deben conservar ese origen como garantía de la identidad cristiana. Su ministerio, que ahora es eclesial, es considerado además como un carisma ministerial peculiar al servicio de la comunidad¹⁶.

En su lectura de las Epístolas Pastorales, Schillebeeckx destacará que el núcleo central de éstas no es ni el principio del ministerio ni sus estructuras concretas; al contrario, es el principio de la *tradicón apostólica*:

Este se halla expresado incluso en el rito de la imposición de manos que estas cartas pretenden considerar como algo ya implantado. También en este caso el centro de atención no es la transmisión de poderes

¹² E. SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial...*, 18.

¹³ E. SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial...*, 17.

¹⁴ E. SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial...*, 17.

¹⁵ E. SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial...*, 17.

¹⁶ E. SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial...*, 29.

ministeriales, sino la transmisión del carisma del Espíritu Santo, que debe ayudar al ministro en la transmisión viva y en la conservación del depósito encomendado y que le hace idóneo, le capacita para predicar la tradición apostólica en su totalidad (1 Tim 4, 13s; 2 Tim 1, 6. 14). El ministerio, incluso el ministerio cualificado, es necesario (Tim 1, 5-9) para mantener a la comunidad en la línea de la apostolicidad: como ‘comunidad de Jesús’¹⁷.

Para el autor, está claro que las Epístolas Pastorales no nos proporcionan ninguna respuesta al rol del *episcopos*, por ejemplo, ni a alguna norma de estructuración o diferenciación de los ministerios como lo manifestarán posteriormente Ignacio de Antioquía o Clemente Romano:

Las Pastorales no indican de ningún modo cómo debe ser estructurado el ministerio en la práctica; sólo afirman que el ministerio es necesario para conservar viva la apostolicidad de la tradición de las comunidades. Teológicamente este último punto es el único que tiene relevancia. La forma concreta en que se estructura el ministerio pertenece al terreno pastoral y debe replantearse continuamente¹⁸.

Al reflexionar sobre la imposición de manos, el autor acentúa la importancia de esta disposición eclesial, la que más tarde mutará en una obligación canónica, objetando que desde la perspectiva del Nuevo Testamento y del dogma, puede con dificultad ser considerada como una *conditio sine qua non* del funcionamiento del ministerio eclesial.

Finalmente, al estudiar el ministerio y la edificación de la comunidad, Schillebeeckx señalará que es muy importante el hecho de que no se encuentra en el Nuevo Testamento un vínculo explícito entre el ministerio eclesial y la presidencia de la Eucaristía. Para él no hay base bíblica de una concepción *místico-sagrada* del ministerio eclesiástico y la presidencia litúrgica, expresando que la concepción general es que “aquel que dirige la comunidad, sea cual sea la forma concreta que asuma esta dirección,

¹⁷ E. SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial...*, 35.

¹⁸ E. SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial...*, 36.

es también, por el mismo hecho, el que preside la celebración eucarística (para lo cual no es necesario poseer una facultad especial)¹⁹.

Desde la perspectiva neotestamentaria, el ministerio es pues un servicio necesario para la comunidad apostólica y para el seguimiento del evangelio recibido, prescindiendo que si éste es un carisma, está institucionalizado o la forma en que se diferencia o estructura. Su apostolicidad deriva de lo siguiente:

el ministerio es una realidad apostólica, no tanto en el sentido de que exista una cadena ininterrumpida en la sucesión ministerial (esta dimensión se convirtió de hecho en su ordenamiento eclesiástico en atención a la *ordinatio* posapostólica), sino, sobre todo y primariamente, en el sentido de la apostolicidad del evangelio de la comunidad, que tiene el derecho a tener ministros que la mantengan en la línea de ese origen apostólico²⁰.

En este sentido, para Schillebeeckx la apostolicidad de las comunidades fundadas por los *apóstoles y profetas* constituye el fundamento y la fuente de la apostolicidad del ministerio eclesial en sí. Esto que es específico del ministerio se encuentra en el marco de muchos otros servicios no ministeriales en la Iglesia. Por tal razón, “el ministerio no es un estado, sino una función que la misma comunidad, asamblea de Dios, considera justamente como ‘un don del Espíritu’”²¹.

En definitiva, la Iglesia será *apostólica* sin ser jerárquica en el sentido preciso que enseñan las categorías posteriores de la tradición²². Las comunidades tendrán ministros, pero estos no pueden ser llamados sucesores de los apóstoles. Es la comunidad la que, por su condición apostólica, califica el ministerio como un servicio apostólico a una “*comunidad de Dios*” en una auténtica *sequela Iesu*.

¹⁹ E. SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial...*, 66.

²⁰ E. SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial...*, 67.

²¹ E. SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial...*, 67.

²² “La estructura esencialmente apostólica de la comunidad y, en consecuencia, de su ministerio de dirección, no tiene nada que ver con lo que (sobre la base de los ulteriores modelos usuales en el Imperio romano y, más tarde aún, en la sociedad feudal) se denomina impropriamente ‘jerarquía’ eclesiástica”. E. SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial...*, 67.

Sin menoscabo de la espontaneidad de la comunidad y de la gracia divina presente en ella como un “*don del Espíritu Santo*”; y teniendo en cuenta el derecho apostólico que tienen las comunidades cristianas, que nace de una disposición neotestamentaria de poseer ministros para celebrar la Eucaristía o la Cena, podemos entender mejor la conclusión a la que llega Schillebeeckx:

Esta comunidad tiene derecho (incluso desde el punto de vista sociológico) a poseer sus dirigentes. Y, puesto que es una comunidad de Dios, ese derecho es un derecho apostólico. Además por ser comunidad de Cristo, y en virtud del mandato de Jesús “*Haced esto en memoria mía*”, tiene también un derecho eclesiológico (que es un don) a celebrar la eucaristía. Con esta orientación apostólica vivieron las comunidades de la época neotestamentaria y sus inmediatas sucesoras²³.

Este derecho apostólico está por encima de los criterios que la Iglesia puede y debe establecer para admitir a sus ministros (cf., 1 Tim 3, 1-13). (...) Pero la Iglesia oficial no puede derogar el derecho apostólico de las comunidades cristianas; ella misma está ligada a ese derecho apostólico. Por ello, si en unas circunstancias históricas concretas existe el peligro de que una comunidad se quede sin ministros (sin sacerdotes), cosa que está ocurriendo actualmente de forma progresiva, aquellas exigencias de admisión al ministerio que no nazcan de su propia esencia y que sean en realidad una de las causas de esa escasez de sacerdotes deben ceder frente al derecho de las comunidades a tener dirigentes, un derecho que es primario y se funda en el Nuevo testamento. Este derecho apostólico tiene la preferencia frente a un ordenamiento eclesial fáctico que pudo haber sido necesario y saludable en otras circunstancias²⁴.

II. El debate surgido a partir de esta publicación

Inmediatamente a la aparición pública del libro, las reacciones no se hicieron esperar. Schillebeeckx ha logrado suscitar, mejor aún, provocar (en el

²³ E. SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial...*, 71.

²⁴ E. SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial...*, 75.

sentido literal de la palabra) el debate con los teólogos católicos en torno a la naturaleza misma de los ministerios en la Iglesia Católica, sirviéndose del problema más acuciante: la falta de sacerdotes para presidir la Eucaristía en las comunidades cristianas.

El debate tomará gran amplitud exigiendo a la Santa Sede su intervención. Presentaremos brevemente los acontecimientos fundamentales que han guiado este debate y que propiciará una réplica amplificada en una segunda obra de Schillebeeckx, la que tomará en cuenta las diversas críticas que *“El ministerio eclesial”* había suscitado.

A) Las primeras reacciones

Seguido a la publicación de *“El ministerio eclesial”*, varios autores se levantaron para realizar una crítica exegética de la posición de Schillebeeckx. Entre ellos podemos confrontar lo señalado por Bertrand Van Bilsen²⁵, Jan Ambaum²⁶, Paul De Clerck²⁷ y Henri Crouzel, quienes remarcarán las debilidades en el argumento histórico Schillebeeckx:

El padre Schillebeeckx tiene todo el derecho de comportarse, no en un historiador de la teología, sino que en un teólogo que estudia la historia en vista de sus aplicaciones actuales. Más aún, necesitará que sus conclusiones surjan de la historia en lugar de precederla, es decir, que esta historia sea auténtica, respetando las tensiones de la antítesis sin absolutizar un aspecto, minimizar o suprimir otras²⁸.

También se manifestará un notable consensus en reconocer que la posición Schillebeeckx no se mantiene ante una crítica bien construida, así como para deplorar la debilidad de la argumentación, incluso contra las inconsistencias y contradicciones. En este plano podemos comprender la crítica de Albert Vanhoye cuando señala:

²⁵ J. C. VAN BILSEN, *Kerkelijk ambt. Kritische Kanttekeningen bij Prof. E. Schillebeeckx*, Gooi en Sticht, Hilversum 1981, 79.

²⁶ J. AMBAUM, “Recension de ‘Les ministères dans l’Eglise’”, *Theologische Revue*, 78 (1982) 223-226.

²⁷ P. DE CLERCK, “Restaurer ou innover? A propos du livre d’E. Schillebeeckx sur le ministère”, *La foi et le temps* 4 (1982) 349-372.

²⁸ H. CROUZEL, “Le ministère dans l’Eglise. Témoignages de l’Eglise Ancienne”, *Nouvelle Revue Théologique* 114 (1982) 748.

Las posiciones que el padre Schillebeeckx toma sobre el ministerio en la Iglesia no pueden sugerirse del Nuevo Testamento. Su demostración se ve distorsionada por deficiencias metodológicas, una frecuente ausencia de rigor científico, de afirmaciones unilaterales²⁹... “Pero lo que él llama ‘el dato neo-testamentario de la precedencia de la comunidad sobre el ministerio’ es una concepción completamente equivocada. Hay que decir, sin duda, que el ministerio está ordenado al bien de la Iglesia y no al revés. Pero deducir que el llamado ‘derecho apostólico’ de una comunidad particular debe prevalecer sobre la verdadera autoridad apostólica que pertenece al ministerio de la Iglesia, es alterar el orden de relaciones³⁰.”

Yves Congar compartirá también este punto de vista, manifestándose crítico al señalar que Schillebeeckx deja a veces “la impresión de unilateralismo en favor de la dimensión comunitaria”, en detrimento de “la ordenación sacramental³¹”. Otros autores como Robrecht Michiels³² le reprocharán la reducción del sacerdocio (en diversos grados) a una función (*Amt*), en un servicio desligado de una misión confiada personalmente por Cristo, convirtiendo en impensable toda identificación sacramental del sacerdote a Cristo. Otra crítica vendrá de la mano del cardenal Walter Kasper³³ quien, tras señalar los aspectos positivos del libro (su moderación, su “aproximación” teológica, no puramente sociológica o pragmática, matizada, académica, reflejando un amplio consenso de la investigación) critica los puntos más importantes que, en su opinión, se basan en la tensión entre cristología y pneumatología que se desprende de la obra. Entre ellas, y siguiendo el análisis de Chantraine, podemos subrayar:

²⁹ A. VANHOYE, “Le ministère dans l’Eglise. Réflexions à propos d’un ouvrage récent. Les données du Nouveau Testament”, *Nouvelle Revue Théologique* 114 (1982) 737.

³⁰ A. VANHOYE, “Le ministère dans l’Eglise...”, 738.

³¹ Citado en G. CHANTRAINE, “L’apostolicité selon E. Schillebeeckx: Sa notion et sa portée”, *Nouvelle Revue Théologique* 106/5 (1984) 703. Cf. Y. CONGAR, “Les ministères dans l’Eglise”, *La vie spirituelle* 136 (1982) 452.

³² R. MICHIELS, “Die Auffassung vom kirchlichen Amt bei Schillebeeckx”, *Theologie der Gegenwart* 25 (1982) 278-283.

³³ W. KASPER, “Ministry in the Church: Taking issue with Edward Schillebeeckx”, *Communio Intern. Cath. Rev.* 10 (1983) 185-195. El artículo refleja las ideas expresadas por el autor en anteriores publicaciones.

1. El ministerio recibe una base pneumatológica y eclesial careciendo de un fundamento cristológico;
2. La comprensión funcional del ministerio es artificialmente opuesta a su comprensión ontológica, esencialmente por la ausencia del fundamento cristológico;
3. La ordenación por la comunidad es sustituida por la ordenación para la comunidad.
4. La celebración eucarística, por personas no ordenadas, que no está atestiguada históricamente, no corresponde en nada a la eclesiología del primer milenio.

Si no me equivoco, concluye Kasper, el nuevo modelo de Iglesia y comunidad que propone Schillebeeckx no es equivalente a la del primer milenio, sino la de las iglesias libres, y es precisamente una tal Iglesia que la antigua Iglesia declaró fuera de la ley con la decisión de ser la “Gran Iglesia”³⁴.

B) Pierre Grelot: “Iglesia y Ministerios: para un diálogo crítico con Edward Schillebeeckx”

Tras el hecho de que en El ministerio eclesial, Schillebeeckx había dicho que “a los argumentos históricos (...) sólo argumentos de la misma naturaleza pueden encontrar oposición”, el sacerdote de la diócesis de Orleans, teólogo y exégeta, Pierre Grelot tratará de hacer frente al desafío dando respuestas a través de una obra que supone un profundo estudio crítico: *Eglise et ministères. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx*³⁵; ya que para Grelot un breve artículo “no sería suficiente para poder desentrañar en unas pocas líneas una trama donde (él) cree discernir una mezcla de verdades y equívocos, de razonamientos justos y sofismas inconscientes”³⁶.

En este estudio crítico, Grelot especifica como

aun cuando si hay muchos puntos de detalles, a veces significativos, sobre los cuales yo puedo dar mi consentimiento (sin embargo) las tesis

³⁴ G. CHANTRAINE, “L’apostolicité selon E. Schillebeeckx...”, 707.

³⁵ P. GRELOT, *Eglise et ministères. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx*, Editions du Cerf, Paris 1983.

³⁶ P. GRELOT, *Eglise et ministères...*, 13.

fundamentales me parecen declinar por una ‘comprensión previa’ del problema del cual no reconozco la exactitud³⁷.

Para Grelot, el tratamiento de los textos operado por Schillebeeckx desfigura la investigación histórica y le hacen perder todo crédito, “su pre-comprensión se ha transformado en pre-juicio, que distorsiona el análisis”³⁸.

Su crítica se intensificará:

Los textos estudiados no corrigen la comprensión con la que ellos fueron abordados: esta se proyecta sobre ellos para que su contenido lo apoye. (...) En este libro, es prudente comprobar siempre las referencias dadas al apoyo de los textos (...) el escrute de los textos, sobre la aparente base de una concordancia, definitivamente ha sido muy mal hecho³⁹.

Básicamente, lo que Grelot quiere destacar, es que no es necesario que las preguntas planteadas, por la situación actual de la Iglesia, se conviertan en principios de interpretación a la que los textos, bíblicos o eclesíásticos, debieran someterse “nos guste o no”⁴⁰.

Grelot también toma nota de la “defectuosa” del vocabulario utilizado cuando se hace referencia a la Iglesia oficial, mientras observa una constante actitud de benevolencia que Schillebeeckx reserva a las prácticas “alternativas”⁴¹ las cuales constituyen para éste último “una posibilidad de vida legítimamente cristiana, eclesial y apostólica, suscitada por la urgencia de los tiempos”⁴²; afirmación que, desde la perspectiva de Grelot, constituye una llamada a la desobediencia en una materia que no releva solamente del derecho positivo de la Iglesia, sino su dogmática.

Según Grelot, Schillebeeckx ha reducido la noción de apostolicidad de las Iglesias a la simple voluntad de operar la sequela Iesu inscrita en el mensaje evangélico⁴³, es decir, una praxis cristiana que sobre la base de

³⁷ P. GRELOT, *Eglise et ministères...*, 13.

³⁸ P. GRELOT, *Eglise et ministères...*, 108.

³⁹ P. GRELOT, *Eglise et ministères...*, 107.

⁴⁰ P. GRELOT, *Eglise et ministères...*, 196.

⁴¹ P. GRELOT, *Eglise et ministères...*, 201.

⁴² E. SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial*, 129.

⁴³ P. GRELOT, *Eglise et ministères...*, 21.

una referencia continua a Jesús, confiesa a éste como Cristo, Hijo predilecto de Dios y Señor nuestro. Esta asamblea de Dios, es una fraternidad en las que han desaparecido las estructuras dominantes de poder del mundo, todos son iguales, todos tienen derecho a tomar parte en la gestión de la comunidad y, dentro de ésta los servicios específicamente ministeriales. Es desde esta perspectiva, que incluye el anuncio apostólico del mensaje propio de Jesús, las Iglesias cristianas son apostólicas. Simultáneamente, una estructura institucional entrará gradualmente en estas Iglesias desde el siglo II hasta el decreto imperial de Constantino, que hará paulatinamente del cristianismo la religión oficial del Imperio. Este hito, marcará un punto de inflexión en la evolución de estas estructuras sobre la base de los posteriores modelos usuales en el Imperio Romano, denominadas impropia-mente “jerarquía” eclesiástica. La concentración de poder del obispo, como responsable principal rodeado de “presbíteros”, fue una necesidad práctica que se impondrá a todas las comunidades.

Grelot señalará que no se puede apoyar lo anterior ni sugerir el retornar eventualmente a esta alternativa, la del ἐπίσκοπος colectiva, solución a la que llegaron las comunidades calvinistas en el siglo XVI. Al posicionarse frente al texto de Schillebeeckx: “Aquel a quien la Iglesia reconoce como presidente de la comunidad es asimismo el que dirige la celebración eucarística... El pueblo celebra; la función del sacerdote es simplemente la de presidir la celebración al servicio de todos”, Grelot le interpela: ¿En función a quién y en servicio de quién? ¿Servicio de la comunidad o servicio de Cristo para la comunidad? Según se ponga el acento, o de Cristo o la comunidad, la función del ministerio cambia de sentido. Si optamos por la comunidad, ella podría celebrar la eucaristía siempre que se encontrara reunida, siendo todo el pueblo fiel presente, el sujeto activo de la misma.

En la Didaché son sobre todo los profetas y maestros quienes presiden la Eucaristía, luego los obispos y los diáconos en razón del ministerio recibido por aquellos que ya están insertados en la tradición apostólica⁴⁴. Es -para- una comunidad y no -por- ella que se deviene ministro de Cristo en su Iglesia, replicará Grelot. Las palabras de Jesús: “Haced esto en memoria mía” se dirigen sólo a los apóstoles. Jesús ha llamado a sus apóstoles, quienes a su vez han llamado a sus sucesores. No es “el llamado de la comu-

⁴⁴ Didaché, XV.

nidad”, sino la vocación –venida de Cristo– la cual determina esta responsabilidad de trabajar en la edificación de la Iglesia y por lo tanto de presidir la Eucaristía, centro de la vida de la Iglesia.

C) El ministerio en la Iglesia, respuesta del cardenal Willebrands

Entre las autoridades eclesíásticas que siguieron su caso encontramos al arzobispo de Utrecht, cardenal Johannes Willebrands, presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, y a Monseñor Johannès Bluysen, obispo de Bois-le-duc, quienes se entrevistaron con Schillebeeckx en 1982 con el fin comprender más de cerca las tesis propuestas en *El ministerio eclesial*. Como resultado de estas conversaciones el cardenal Willebrands publicará un documento titulado *Serviteurs dans la communauté de Dieu*, que resume la posición oficial de la Iglesia Católica holandesa, “en ocasión de ciertas publicaciones, y pienso sobre todo, en los recientes trabajos del profesor E. Schillebeeckx o.p.”⁴⁵.

Ante todo, el cardenal hace hincapié en que “es necesario hacer una diferencia esencial entre lo que escribe el profesor Schillebeeckx y el uso, o mal uso, que a veces él hace”. Mientras indica que “el hecho de referirse a la visión conciliar del ministerio sacerdotal no significa absolutamente que no hay necesidad en la Iglesia de continuar la investigación teológica”, concluirá finalmente que

lo que el Concilio (...) ha dicho sobre ello equivale a una declaración de principios en la fe. Querría recordarles que esta declaración, que se presenta como una guía segura, a veces e incluso como una norma obligatoria, define vuestra actitud con respecto a ciertas ideas, expectativas o propuestas que están hoy en el aire, aquí y allá⁴⁶.

Al entrar en materia, Willebrands expondrá como

el comienzo de la Iglesia, en tanto una fraternidad cristiana, no reviste tanto el carácter de una fundación –en el sentido donde, en los hombres,

⁴⁵ La traducción ha sido realizada del texto en francés: J. WILLEBRANDS, “Serviteur dans la communauté de Dieu. Réflexions du cardinal Willebrands sur le ministère du prêtre”, *La Documentation Catholique* 79/1838 (1982) 923-927.

⁴⁶ J. WILLEBRANDS, “Serviteur dans la communauté de Dieu...”, 924.

las fundaciones son creadas por un acto notarial—, sino más bien de un nacimiento. Por medio de una fundación, los hombres pueden organizar mejor sus vidas, pero por medio de un nacimiento, la vida les ha sido dada... para ser los servidores de Cristo, dispensadores de los misterios de Dios, los servidores del Espíritu y de la justicia, y para dar testimonio del Evangelio, los apóstoles ‘fueron enriquecidos por Cristo con una efusión especial del Espíritu Santo, que descendió sobre ellos (cf. Hch 1, 8; 2, 4; Jn 20, 22-23), y ellos a su vez, por la imposición de las manos, transmitieron a sus colaboradores este don espiritual (cf. 1 Tm 4,14; 2 Tm 1, 6-7), que ha llegado hasta nosotros a través de la consagración episcopal’ (Lumen Gentium, 21). Por esta consagración son conferidas al obispo (y respectivamente al sacerdote), no sólo la tarea de ejercer determinadas funciones, sino también la gracia permanente y el poder de conducir al pueblo de Dios y de santificar en nombre de Cristo. (...) En el ministerio de los sacramentos, particularmente en la celebración de la Eucaristía, el sacerdote no es sólo el representante del pueblo de Dios: también actúa en el nombre, en la persona del Señor. El ministerio del sacerdote exige una consagración y una misión de parte de Dios⁴⁷.

Por tanto, el arzobispo de Utrecht se pronunciará claramente contra este tipo de reduccionismo que sitúa al ministerio sacerdotal en la Iglesia como una simple función al interior de la comunidad y, que niega un papel determinante de este en el momento de la ordenación de nuevos ministros:

El sacerdocio no puede ser visto pura y simplemente como una función. Del mismo modo que el cristiano en el bautismo no recibe solamente una función, sino que es llamado a una vida nueva (...) Por el sacramento de la imposición de manos, el sacerdote es santificado, es decir, apartado por el Señor al servicio de la comunidad (...) Porque el sacerdote participa en el único sacerdocio de Jesucristo, él actúa realmente en el nombre o en la persona de Jesucristo. Hay una diferencia entre la propuesta de un candidato para el ministerio eclesial, y su nominación y su ordenación. En la propuesta, la comunidad de fe de la cual él provie-

⁴⁷ J. WILLEBRANDS, “Serviteur dans la communauté de Dieu...”, 925.

ne, o en medio de la cual él ha trabajado, juega un papel. Pero con ello, es necesario hacer la distinción de la nominación y de la ordenación⁴⁸.

Finalmente, las conclusiones a las que llega Willebrands se alinean al lado de las declaraciones conciliares, principalmente la *Lumen Gentium*:

Sin la consagración sacramental por el obispo, no hay ministerio sacerdotal. Por la imposición de manos y la oración del obispo, el ordenando recibe el don del Espíritu, que es propio del cargo, y que le da el poder para ejercer las funciones determinadas en la Iglesia, con todo el presbiterio, bajo la dirección del obispo (LG 21-22). Esto es lo que hemos recibido del Señor a través de los apóstoles. Nosotros no tenemos aquí “alternativa”. La Iglesia no será “reformada” en ese sentido. Tampoco es cuestión aquí de una situación ilegítima, que podría ser legitimada por la Iglesia. No es cuestión de derecho eclesiástico. Una evolución de este tipo no deriva de su doctrina, de su tradición, pero se opone al contrario a una y a la otra. Es sólo manteniéndonos en esta tradición que nosotros estamos en comunión con los apóstoles, y esta comunión es una con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Es en esto por lo que también estamos en comunión los unos con los otros (cf. 1 Jn 1. 3 a 7)⁴⁹.

D) Notificación desde la Santa Sede

El 13 de junio de 1984, ante los antecedentes que hemos mencionado, la respuesta de la Santa Sede no se hizo esperar, quien a través de la Congregación para la Doctrina de la Fe, dirigió una carta al Profesor Schillebeeckx en la que le hacía saber que las posturas sobre el ministerio en la Iglesia por él expuestas en *Basis en Ambt* (1979) y después en *Kerkelijk Ambt* (1980), no eran conciliables con la doctrina de la Iglesia⁵⁰. La Congregación, trata de equilibrar dos cartas *respuesta* enviadas previamente por Schillebeeckx, manifestando la posición de la Iglesia y reiterando las reservas que con anterioridad ella le había expresado.

⁴⁸ J. WILLEBRANDS, “Serviteur dans la communauté de Dieu...”, 927.

⁴⁹ J. WILLEBRANDS, “Serviteur dans la communauté de Dieu...”, 927.

⁵⁰ Para el análisis en detalle de la carta remitimos a: J. SANCHO, “El reciente magisterio sobre el ministro del Sacrificio Eucarístico”, *IUS Canonicum* 28/56 (1988) 511-517.

Los párrafos 1 y 2 de esta carta presentan en enunciado las tesis de Schillebeeckx, donde quedan resumidos la intención y el contenido de su pensamiento en esta materia. Los siguientes párrafos no hacen más que explicitar, casi académicamente, y sustentados en documentos del Magisterio, algunos puntos esenciales de la enseñanza fundamental que la Iglesia profesa como verdad de fe acerca del ministro de la Eucaristía

Entre las conclusiones a las cuales la Congregación llega, constata que para Schillebeeckx “el acceso al ministerio y la habilitación para presidir la Eucaristía se llevan a cabo mediante la ordenación con la imposición de manos en el marco de la sucesión apostólica, al menos en circunstancias normales”⁵¹.

La firme defensa de Schillebeeckx de la tesis expresada en *El ministerio eclesial* y que es “totalmente nueva respecto a la enseñanza de la Iglesia en materia de ministerio, comprendida en ella la celebración de la Eucaristía”⁵², a saber:

que no sería dogmáticamente imposible, en determinadas circunstancias, acceder al ministerio y recibir la habilitación para consagrar la Eucaristía de forma distinta a la ordenación con imposición de manos en el marco de la sucesión apostólica... que la comunidad local particular tiene en sí misma los recursos necesarios para remediar la falta de ministros ordinarios, y que puede «hacer uso (para ello) de los servicios de aquellos de sus miembros que son las personas más indicadas para esta diaconía»⁵³.

que esto no constituiría más que una “una acentuación y especificación” del bautismo; que esos “ministros extraordinarios” reciben así un verdadero “poder sacramental” que les es transmitido entonces “de una manera extraordinaria”, sin inserción en la sucesión apostólica.

En consecuencia, la declaración formal de la Congregación notificaba a Schillebeeckx que su postura sobre el ‘ministro extraordinario’ de la Eucaristía no podía ser considerada en esta materia como ‘cuestión libre’ y que ella había sido recordada de forma autorizada por la Carta *Sacerdotium*

⁵¹ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Carta enviada al R. P. E. Schillebeeckx, (13.06.1984)”, en: AAS 77 (1985), Editrice Vaticana, Vaticano 1985.

⁵² CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Carta enviada al R. P. E. Schillebeeckx...”.

⁵³ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Carta enviada al R. P. E. Schillebeeckx...”.

Ministeriale del 6 de agosto de 1983, en concreto, la “última palabra” ya ha sido pronunciada:

la apostolicidad de la Iglesia no se realiza solamente en «la concordia de su Magisterio con la enseñanza de los Apóstoles», sino por «la continuación del oficio de los Apóstoles mediante la estructura de la sucesión, por cuyo medio la misión apostólica deberá durar hasta el fin de los siglos... en la comunidad cristiana, que su divino Fundador quiso jerárquicamente estructurada, existen desde sus orígenes poderes apostólicos específicos (peculiaría apostólica munera), basados en el sacramento del orden... el solo hecho de concebir excepciones a estas doctrinas «menoscaba (pues) la entera estructura apostólica de la Iglesia y deforma la misma economía sacramental de la salvación»⁵⁴.

Ante la intransigencia de Schillebeeckx, y no habiendo dado pruebas suficientes para rectificar su posición, la Congregación le pedía aceptar públicamente la doctrina de la Iglesia “y la necesidad de recurrir a otras vías distintas de las que usted propone para resolver los problemas que le habían orientado en esta dirección”⁵⁵; por tal motivo, se entrega un plazo prudente a Schillebeeckx para manifestar en este punto su adhesión personal al contenido de la Carta *Sacerdotium Ministeriale*: “reconociendo así que la responsabilidad última en materia de fe y de práctica sacramental es propia del Magisterio”⁵⁶. Es lo que la Iglesia ha recibido como transmisión de la Tradición viva y que ella siempre ha enseñado de manera autorizada en virtud de su misión, recordando la Revelación y la interpretación que de ella ha pronunciado permanentemente.

III. Respuesta de E. Schillebeeckx: “*Plaidoyer pour le peuple de Dieu, Histoire et théologie des ministères dans l’Eglise*»

En el libro *Kerkelijk ambt* de 1980, Schillebeeckx había emprendido la tarea de desvelar desde otra perspectiva la historia del sacerdocio ministerial.

⁵⁴ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Carta enviada al R. P. E. Schillebeeckx...”.

⁵⁵ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Carta enviada al R. P. E. Schillebeeckx...”.

⁵⁶ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Carta enviada al R. P. E. Schillebeeckx...”.

Teniendo en cuenta las críticas hechas a este libro tanto por historiadores, teólogos, y sobre todo la Congregación para la Doctrina de la Fe, el autor volverá sobre el tema de la sucesión apostólica *con la esperanza de evitar en adelante todo malentendido* a través de otra publicación en 1985. La traducción francesa que utilizaremos como fuente de estudio, lleva el título “*Plaidoyer pour le peuple de Dieu: Histoire et théologie des ministères dans l’Eglise*”⁵⁷. El propósito de Schillebeeckx consiste en estudiar la “Identidad cristiana de los ministerios en la Iglesia” procediendo a una relectura y reinterpretación de su trabajo anterior; pero aquí su pensamiento se presenta más unificado y en algunos aspectos más profundo, específicamente su reflexión sobre la evolución histórica del ministerio⁵⁸.

Desde el cuestionamiento de la práctica actual, el autor plantea al pasado una cuestión teológica urgente, el futuro de las formas tradicionales del ejercicio del ministerio en el catolicismo. La intención de Schillebeeckx es estudiar el ministerio en la Iglesia sujeto a una profunda crisis, la cual supone un freno para el impulso evangelizador de las comunidades creyentes, contribuyendo al mismo tiempo a una especie de banalización de la celebración eucarística dominical (por un lado, laicos presiden una “*pretendida*” eucaristía, y por otro, se utilizan en ellas hostias consagradas). Frente a esta problemática, el autor esbozará respuestas desde su posición de teólogo más que de historiador. Para él no existe ninguna formulación absoluta, sino al contrario, existen factores socio-históricos cambiantes, puesto que “la Iglesia siempre ha vivido en interacción (...) con los nuevos desarrollos socio-históricos del medio ambiente”⁵⁹, y que han conducido progresivamente las prácticas teológicas ministeriales que hoy presentan dificultad. Nos confrontamos por tanto, con una concepción de Iglesia establecida y que necesita de una regulación, en la cual las diferentes formas se osifican de acuerdo con las leyes sociológicas comunes hasta el punto de

⁵⁷ El título original de la obra es *Pleidooi voor Mensen in de Kerk. Christelijke identiteit en Ambten in de Kerk*, editado en Baarn en 1985; Traducido en francés como: *Plaidoyer pour le peuple de Dieu. Histoire et théologie des ministères dans l’Eglise*, Editions du Cerf, Paris 1987.

⁵⁸ Desde el prólogo, el autor afirma tener en consideración ciertas críticas “*la verdad estará mejor servida, y eso es lo que importa*”. E. SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu...*, 7.

⁵⁹ E. SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu...*, 9.

no ser capaces de adaptarse a las situaciones transformadas. Esta constatación conducirá al autor a hacer un recorrido por los veinte siglos de historia del concepto de “ministerio” con el fin de demostrar con éxito la pluralidad de los diferentes modos que en él se detectan. Una atención particular acuerda a dos extremos de esta historia, a saber los orígenes del cristianismo y la situación actual, de manera que desde una perspectiva teológica o pastoral puedan ser inteligibles estos cambios en las prácticas ministeriales que incluso llegan hasta nuestros días, sin que ello implique “*petición por la ilegalidad*”, sino más bien un auxilio “para abrir la vía a nuevas posibilidades aprobadas por la Iglesia”⁶⁰. Schillebeeckx insiste en «percibir que en otros tiempos los acentos estaban situados de otra forma, esto puede ser un descubrimiento liberador»⁶¹.

El autor centrará el núcleo de la cuestión en torno a la “sacralización ontológica del ministerio” que parte de la convicción de que Jesucristo es sacerdote, no en razón de su naturaleza humana, sino divina. Pero si el sacerdocio de Jesús se funda, no en su divinidad sino en su humanidad (como había sugerido el cardenal Henry Newman en el siglo XIX), entonces el ministerio eclesial, concebido como una participación al sacerdocio de Cristo, recibe una nueva dimensión “no menos cristiana, no menos sacramental”⁶². En definitiva, esta vendría a ser la tesis principal de su primer libro sobre el ministerio⁶³ y que en esta nueva publicación retomará ahondando en el “proyecto teológico” a partir de datos históricos y de convergencias de índice que Schillebeeckx llamará su método de “esquematación global del pasado”, con el cual intenta mostrar que en la historia del ministerio en la Iglesia no han existido rupturas definitivas ni radicales, lo que excluiría también la negación de la existencia de cambios significativos en el ministerio eclesial a lo largo de los siglos.

Desde su perspectiva, existen dos coordenadas que se cruzan conllevando dos concepciones distintas del sacerdocio: una teológica, descendente e inmutable; la otra histórica, sociológica y existencial. Estas dos perspecti-

⁶⁰ E. SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu...*, 10.

⁶¹ E. SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu...*, 11.

⁶² E. SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu...*, 11.

⁶³ Se trata de su obra *El ministerio eclesial: Responsables en la comunidad cristiana*, Cristiandad, Madrid 1983.

vas no deben oponerse ya que, al hacerlo, siempre se caerá en el reduccionismo:

Es ahí donde está el error. En efecto, se trata de una sola y misma realidad: éstas son precisamente las formas del ministerio, tal como la historia las ha modelado, y tal como la historia y la sociología las explican, que el creyente siente y exprime en el lenguaje de la fe como una manifestación concreta de la gracia, como una respuesta feliz, o menos feliz, de la comunidad de creyentes en la gracia de Dios. No hay “excedentes en la revelación” detrás y al lado de las formas sociológicas del ministerio⁶⁴.

La gracia se detectaría por tanto en estas formas, incluso si ella trasciende las formas donde se manifiesta. Por lo que es necesario revalorizar las “verdades olvidadas” a fin de luchar contra el empobrecimiento del ministerio eclesial.

Schillebeeckx aprovechará la ocasión para responder las críticas formuladas por Pierre Grelot a la hermenéutica desarrollada en su primer libro, disintiendo de la comprensión que éste último realiza del Nuevo Testamento. Para Schillebeeckx, las Iglesias cristianas estarían aún “en búsqueda” de la estructura adecuada, reprochando en Grelot una lectura del Nuevo Testamento a la luz de estructuras terminadas y que surgieron tardíamente. El criterio de legalidad de las prácticas residen, tanto en Schillebeeckx como en Grelot, en el Nuevo Testamento, entendidas como “*norma normans*”, de manera que la legalidad del derecho vigente no es suficiente, es necesario también que esas prácticas puedan sostenerse desde la óptica del Nuevo Testamento. El recorrido histórico que Schillebeeckx realiza busca descubrir cuáles cambios son “cristianamente” posibles, es decir, que no afecten la integridad sacramental de los ministerios (“*salva eorum substantia*” de Trento). Para ello, debe considerarse la praxis de los cristianos como “*de lo que se trata*” y que necesita ser iluminada según la Escritura y desde la perspectiva de la gran tradición cristiana⁶⁵. El teólogo, desde este punto de vista, no es más que un “*recién llegado*” en relación a la praxis cristiana de

⁶⁴ E. SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu...*, 13.

⁶⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu...*, 18.

la cual él determina su autenticidad a la luz de la inspiración y la orientación de la gran tradición cristiana (*orthopraxis*).

Buscar en el pasado la esencia del ministerio como realidad de fe, y por lo tanto como parte integral de la realidad eclesial, de ninguna forma se busca circunscribir una esencia abstracta diferente o incluso capaz de ser distinguida de sus formas histórico-culturales. Tampoco se trata de una reconstrucción histórica “neutra”. En el Nuevo Testamento existe una interacción entre la edificación de la comunidad de creyentes y su contexto sociocultural. No hay excedentes en la revelación en un lado, encima o detrás de esas formas históricas concretas⁶⁶.

Nuevamente nos encontramos ante esta máxima en Schillebeeckx: no hay excedentes en la revelación en un lado, encima o detrás de esas formas históricas concretas, es la interacción entre la perspectiva socio-histórica y teológica la que ocasionará las diversas evoluciones de las formas ministeriales sin necesidad de ningún agregado a la Revelación: el sentido teológico contemplado por los creyentes debe encontrarse precisamente en y a través de las vicisitudes de las formas históricas concretas del ministerio⁶⁷.

Confrontados a la tradición, los cristianos han considerado una realidad que cambia en tanto creyentes; por esta razón, la identidad cristiana se manifiesta en una consideración diacrónica de las diversas interpretaciones que ellos han realizado de la realidad y su praxis. Jesús, tal como es presentado en el Nuevo Testamento, no ha entregado a sus discípulos ninguna normativa sobre la estructura del ministerio. El análisis de la organización socio-histórica de las comunidades primitivas, de los diversos significados de la palabra *ekklesía* y de las estructuras de autoridad ejercidas en esas comunidades, revela que estas últimas se formaron a la luz de una cristología pneumática, para ser sustituidas a lo largo de los primeros siglos por la “jerarquía de los *oikos* greco-romanos”⁶⁸, los carismas gradualmente se concentraron en la persona de algunos. Desde esta perspectiva, Schillebeeckx describirá el desarrollo de la imagen del sacerdote que ha llegado hasta

⁶⁶ E. SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu...*, 19.

⁶⁷ E. SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu...*, 20.

⁶⁸ E. SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu...*, 79.

nuestros días y el paso por el cual “una perspectiva pneumato-cristológica sobre el ministerio, deviene una teología del ministerio directamente injertada en la sola cristología”⁶⁹. El autor señala que al igual que las primeras cristologías, las primeras prácticas y teologías ministeriales reflejan la experiencia de las primeras comunidades cristianas, llegando a la conclusión de que “el desarrollo del ministerio en las iglesias-paleocristianas no era tan así como a veces se ha afirmado, un deslizamiento histórico del carisma hacia la institución, sino más bien un deslizamiento del carisma de todos hacia un carisma especializado de algunos”⁷⁰. Esta inevitable evolución, desde un punto de vista sociológico, fue acompañada por una devaluación de la vocación bautismal. En su lectura del período patrístico, muestra el proceso de concentración del carisma profético en el colegio presbiteral, y posteriormente en el episcopado monárquico. A continuación señalará que las funciones de culto serán cada vez más importantes en favor de un cristianismo de Estado. Con la Edad Media, y perdiendo de vista la dimensión eclesial de la eucaristía, el sacerdote se convertiría en un servidor del rito. Posteriormente se propondrá al sacerdocio el ideal monástico: “Es en esta época que se afirma de una manera más aguda que el ideal del sacerdocio está en contradicción interna con la vida conyugal”⁷¹. Sin pretender ser exhaustivo en todo el desarrollo de esta evolución histórica del ministerio desde la perspectiva de Schillebeeckx, que conlleva el privilegio de la evangelización y la predicación como competencia del sacerdote, la definición cultural y divinización unilateral del mismo in persona Cristi, etc..., la eclesiología de “pueblo de Dios” del Concilio Vaticano II también habría fracasado al confundir “el nivel ontológico del bautismo del Espíritu y el nivel eclesiástico-funcional del ministerio”⁷². Schillebeeckx sólo quiere que tomemos consciencia de las influencias que condujeron a la “divinización” del sacerdocio y del vínculo de éste al sexo masculino y al celibato obligatorio.

Desde su perspectiva, esta intención tiene sentido ya que está convencido de la imposibilidad “de formular la norma cristiana en términos puros y absolutos, ya que ella no puede ser descubierta más que en el sentido de las

⁶⁹ E. SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu...*, 231.

⁷⁰ E. SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu...*, 113.

⁷¹ E. SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu...*, 186.

⁷² E. SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu...*, 130.

configuraciones cambiantes de la historia”⁷³. Según el autor, “el ministerio no ha evolucionado a partir y alrededor de la Eucaristía o de la liturgia, sino más bien de la edificación apostólica de la comunidad, por la predicación, la exhortación y la dirección”⁷⁴.

Pero Schillebeeckx no se detiene aquí, ya que la carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre el ministerio y la Eucaristía (*Sacerdotium ministeriale*) sería también culpable de una noción particularmente reprensible de la sucesión apostólica que se centra casi exclusivamente, no sobre una visión “horizontal” de la apostolicidad, es decir, “de las mismas comunidades eclesiales (...), sino más bien en lo que se ha llamado la apostolicidad horizontal de la sucesión ministerial (es decir, todo el colegio de los obispos)”⁷⁵.

Plaidoyer pour le peuple de Dieu concluye señalando que el ejercicio contemporáneo del ministerio en la Iglesia Católica de Occidente no representa más que una de sus posibilidades: el ministerio pudo haberse desarrollado históricamente de otra manera. Ignorar todo lo que esta evolución ha tomado prestado de las estructuras sociales ambientes, es degenerar en ideología del ministerio eclesial, que impide cualquier solución teológica a los problemas de hoy en día; estos no podrían ser resueltos sino mediante el ejercicio de una libertad que el mismo pasado nos ha dado ejemplo.

IV. Respuesta del Magisterio: continuidad de los acontecimientos

Como ya lo había expresado en la carta enviada al Padre Schillebeeckx, el 13 de junio de 1984, la Congregación para la Doctrina de la Fe manifestará nuevamente en 1986 su juicio sobre la obra anunciada por Schillebeeckx “*Plaidoyer pour le peuple de Dieu*”. En una notificación sobre este libro, publicada el 15 de septiembre de 1986⁷⁶, la Congregación hizo las siguientes observaciones en lo relacionado con la cuestión del ministerio:

⁷³ E. SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu...*, 10.

⁷⁴ E. SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu...*, 131.

⁷⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu...*, 292.

⁷⁶ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Notificación sobre el libro Pleidooi Voor Mensen in de kerk (Nelissen, Baarn, 1985) del Prof. Edward Schillebeeckx, (15.09.1986)”, en: AAS 79 (1987), Editrice Vaticana, Vaticano 1987.

- a) Efectivamente, la cuestión del “ministro extraordinario” de la Eucaristía no se ha tratado ya.
- b) Con todo, aunque la carta *Sacerdotium ministeriale* no ha sido objeto de un rechazo formal, sin embargo no es objeto de una declaración de adhesión, sino más bien de un análisis crítico.
- c) La Congregación lamenta que Schillebeeckx continúe concibiendo y presentando la apostolicidad de la Iglesia de una manera tal, que la sucesión apostólica por la ordenación sacramental representa un elemento no esencial para el ejercicio del ministerio y, por consiguiente, para la concesión del poder consagrar la Eucaristía – esto en oposición a la doctrina de la Iglesia.
- d) Que “todo lo dicho sobre la interpretación de la Escritura queda sometido al juicio definitivo de la Iglesia, que recibió de Dios el encargo y el oficio de conservar e interpretar la Palabra de Dios”⁷⁷.

Finalmente la Congregación concluye que “la concepción del ministerio, tal como está expuesta en el Profesor Schillebeeckx, permanece en desacuerdo con la enseñanza de la Iglesia en puntos importantes”⁷⁸.

La última palabra no vendrá de la Santa Sede; en la edición francesa de *Plaidoyer pour le peuple de Dieu*, Schillebeeckx aprovechará el epílogo para responder a esta notificación. En primer lugar ratificará el propósito inicial de *El ministerio eclesial*:

Mi posición en el primer libro es la siguiente: la característica pneumática, profética y apostólica la comunidad de fe cristiana en su conjunto (fundada por el bautismo en el Espíritu) es la primera base, ontológica, que porta el ministerio y que en consecuencia, en circunstancias de excepción, lleva también, junto al ministerio ordinario, un ministerio de excepción ejercido en circunstancias excepcionales (...)

La ausencia de ministros cualificados reenvía a la comunidad eclesial apostólica en sí misma en materia de vida sacramental. Esta profun-

⁷⁷ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Notificación sobre el libro *Pleidooi...*”.

⁷⁸ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Notificación sobre el libro *Pleidooi...*”.

da realidad no es suficientemente traducida por el adagio de derecho ‘supplet Ecclesiae’⁷⁹.

A continuación, ratificará los puntos de vista formulados en *Plaidoyer pour le peuple de Dieu* tratando de responder a cada uno de los puntos planteados en la Notificación de la Congregación del 15 de septiembre de 1986.

En relación a la amonestación recibida de no haber rechazado explícitamente la idea de un ministro de excepción para la Eucaristía, señaló: “Guardo silencio al respecto. Lo que le deja (refiriéndose al cardenal Ratzinger) en la duda acerca de mi sumisión a su declaración *Sacerdotium ministeriale*”⁸⁰.

Sobre la apostolicidad afirmará: “Es injustificable reducir la apostolicidad a la sola sucesión apostólica. Esa fue mi posición, y la mantengo siempre”⁸¹.

Sobre el tema de la obediencia debida al Magisterio por todos los creyentes, Schillebeeckx muestra su osadía cuando señala:

Esta ‘Notificatio’ plantea finalmente la cuestión del lugar y el valor teológico de un documento que, bien que ‘official’ no emana sin embargo del mismo Papa en su calidad de Papa (independientemente de la cuestión de la falibilidad o infalibilidad de sus enunciados), sino que de un prefecto de una de las numerosas congregaciones romanas, en su calidad de prefecto. Un acto realizado en esta calidad requiere del asentimiento del Papa, el cual también se ha dado. Esto no es suficiente para hacer de un documento de este tipo un acto del Sumo Pontífice. Y eso plantea una cuestión de orden teológico: ¿en qué medida un dignatario de la corte pontifical es capaz, incluso con la aprobación del Papa, de interpretar auténticamente los concilios de una manera que obliga a todos los cristianos católicos? (...) Por mi parte, me he contentado, en mi último libro, hacer caso omiso a la interpretación del cardenal Ratzinger⁸².

⁷⁹ E. SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu...*, 301.

⁸⁰ E. SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu...*, 303.

⁸¹ E. SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu...*, 303.

⁸² E. SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu...*, 303-304.

V. Perspectivas finales

Nuestra intención ha sido destacar un debate que también llega hasta nuestros días ahondando en los fundamentos del ministerio eclesial a fin de lograr un mayor acercamiento a la misión que todo cristiano está llamado.

A simple vista, el deseo de Schillebeeckx puede parecer atendible, arrasando tras de sí las quejas de numerosos obispos, las protestas de actualidad de grupos feministas en la Iglesia, el escándalo de sacerdotes casados excluidos de responsabilidades pastorales, el malestar que se expresa en las prácticas alternativas del ministerio y el reconocimiento como ministerio válido de las otras Iglesias. Pero al analizar su posición empiezan a surgir serios problemas, siendo el más importante el que comprende el ministerio como una encomienda de la comunidad en el que se identifica en la base eclesial al presbítero y al laico, los cuales no se distinguen sustancialmente, aunque sí funcionalmente. Desde la perspectiva de quien apoya el ministerio sobre una base sociológica y que ha de ser conferido a quienes sean efectivos animadores aceptados por la comunidad, las afirmaciones planteadas por Schillebeeckx resultan lógicas. El ministerio ya no sería un don directo de Dios, sino la concesión de este para aquellos que han sido sociológicamente aceptados por la comunidad, lo hace brotar del pueblo, al que servirá mientras lo acepte⁸³.

Siguiendo a Pierre Grelot, podemos constatar que en Schillebeeckx, con su preocupación desmitificadora, se encuentra una “dilución” de la noción católica de apostolicidad, reducida por él a una comunidad de fe, gracias al seguimiento de Jesús y al anuncio del evangelio del Reino de Dios, perdiendo su valor y dimensión institucional, siendo ésta una estructura fundamental en la Iglesia.

El enfoque de Schillebeeckx continúa en justificar lo que él llama “prácticas alternativas”: es decir, la aparición espontánea de los ministerios en las comunidades donde el estatus eclesial está apenas definido. En palabras de Grelot:

todo pasa como si la organización eclesial efectiva fuera actualmente el remanente de una historia muerta, mientras que algunas ‘prácticas al-

⁸³ R. ARNAU, *Orden y ministerios*, BAC, Madrid 1995, 247.

ternativas' –es decir, fuera del marco o 'ilegales'– eran una 'vivencia ministerial' dónde se reconocería el dinamismo de una 'comunidad viva'⁸⁴.

No podemos olvidar que la sucesión apostólica en el ministerio está al servicio de la apostolicidad de la doctrina y de la identidad de la Iglesia a lo largo de la historia. Tal como ya había declarado San Ireneo⁸⁵, la tradición es el contenido de la sucesión y la sucesión es la forma de la tradición del Evangelio; la transmisión sin alteración de la tradición está garantizada por la sucesión y el ministerio. La Comisión Teológica Internacional había explicitado también en 1970 la estrecha conexión entre el Sacramento del Orden y el principio de la tradición, el cual es la expresión sacramental de la misma: “En la Iglesia, todo ministerio jerárquico está vinculado a la institución de los Apóstoles. Tal ministerio, querido por Cristo, es esencial para la Iglesia”⁸⁶. En mi opinión, la apostolicidad de la Iglesia no debe por tanto ser reducida a la apostolicidad del Evangelio y de la comunidad, olvidando la autoridad de la sucesión en el ministerio recibido en la ordenación episcopal⁸⁷.

Juan Pablo II, en su Exhortación apostólica post-sinodal *Pastores dabo vobis*, del 25 de marzo de 1992, fue muy consciente de las cuestiones puestas en relieve en el debate que nos ha ocupado, siendo éstas cuidadosamente estudiadas en el Sínodo de los Obispos de 1990. En relación a ello señala el Papa:

El presbítero encuentra la plena verdad de su identidad en ser una derivación, una participación específica y una continuación del mismo Cristo, (...) La referencia a Cristo es, pues, la clave absolutamente necesaria para la comprensión de las realidades sacerdotales⁸⁸.

⁸⁴ P. GRELOT, *Eglise et ministères...*, 12.

⁸⁵ *Adversus haereses III*, 3, 1 ss.

⁸⁶ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El sacerdocio católico*, Primera tesis, en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1970_sacerdozio-cattolico_sp.html, citado 17 mayo 2017.

⁸⁷ Cf. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros*, n. 18-22, en:

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccclergy/documents/rc_con_ccclergy_doc_31011994_directory_sp.html, citado 17 mayo 2017.

⁸⁸ JUAN PABLO II, “Exhortación Apostólica Pastores Dabo Vobis”, en: AAS 84 (1992), Editrice Vaticana, Vaticano 1992, n. 12.

Jesús establece así un estrecho paralelismo entre el ministerio confiado a los apóstoles y su propia misión: «quien a vosotros recibe, a mí me recibe, y quien me recibe a mí, recibe a Aquel que me ha enviado» (Mt 10,40) (...) Igual que Jesús tiene una misión que recibe directamente de Dios y que concretiza la autoridad misma de Dios (...), así los apóstoles tienen una misión que reciben de Jesús. (...) de suerte que su doctrina no es suya, sino de aquel que lo ha enviado (...) su misión no es propia, sino que es la misma misión de Jesús. Y esto es posible no por las fuerzas humanas, sino sólo con el «don» de Cristo y de su Espíritu, con el «sacramento» (...) Y así los apóstoles, no por algún mérito particular, sino por la participación gratuita en la gracia de Cristo, prolongan en la historia, hasta el final de los tiempos, la misma misión de salvación de Jesús en favor de los hombres⁸⁹.

Por tanto, el ministerio ordenado surge con la Iglesia y tiene en los Obispos, y en relación y comunión con ellos también en los presbíteros, una referencia particular al ministerio originario de los apóstoles, al cual sucede realmente, aunque el mismo tenga unas modalidades diversas. De ahí que no se deba pensar en el sacerdocio ordenado como si fuese anterior a la Iglesia, porque está totalmente al servicio de la misma; pero tampoco como si fuera posterior a la comunidad eclesial, como si ésta pudiera concebirse como constituida ya sin este sacerdocio⁹⁰.

Otra de las críticas hechas a las tesis de Schillebeeckx es el problema de método teológico, que salta a la vista en las concepciones eclesiológicas reseñadas, sobre todo en su interpretación mutilada del Nuevo Testamento, del cual hace una reinterpretación al silencio de los textos mediante la inferencia de hipótesis que favorecen una posición preconcebida. Como ejemplo de ello, José A. Domínguez citará el comentario de Schillebeeckx a 1 Tes 5, 12, quien señala que la ausencia de información explícita del modo como los que “gobiernan en el Señor” han accedido a esos ministerios, es la demostración histórica de que esas funciones fueron asumidas naturalmente por quienes espontáneamente surgían del seno de la comunidad. Siendo, según Domínguez, esta interpretación ilegítima ya que toca con

⁸⁹ JUAN PABLO II, “Exhortación Apostólica Pastores Dabo Vobis”, n. 14.

⁹⁰ JUAN PABLO II, “Exhortación Apostólica Pastores Dabo Vobis”, n. 16.

ello el grave problema del mal uso de los métodos histórico-críticos que pretende establecer la existencia en el Nuevo testamento de modelos eclesiales distintos para justificar ideológicamente *prácticas* eclesiales “críticas” o “alternativas”⁹¹.

En 2005, el Sínodo de los obispos sobre la Eucaristía, trató nuevamente los cuestionamientos suscitados por la aplicación práctica de las tesis antes formuladas frente a la escasez de sacerdotes, sobre todo en la Iglesia en Holanda⁹², sacando proposiciones radicalmente diversas⁹³, sellando la íntima relación que se percibe entre el Orden sagrado y la Eucaristía presidida por el obispo o por el sacerdote en la persona de Cristo cabeza:

La doctrina de la Iglesia hace del Orden la condición imprescindible para la celebración válida de la Eucaristía... Por este motivo ha sido vivamente recomendado que se ponga en evidencia «la función del sacerdocio ministerial en la celebración eucarística, el cual difiere en la esencia y no sólo en el grado del sacerdocio común de los fieles»⁹⁴.

En la exhortación apostólica post sinodal “*Sacramentum caritatis*” del 22 de febrero de 2007, Benedicto XVI reproduce fielmente las proposiciones del Sínodo de obispos, excepcionalmente publicados en el trabajo colegial de los padres sinodales alrededor de un año y medio antes. El Papa,

⁹¹ Ver, J. A. DOMÍNGUEZ, “Las interpretaciones Posconciliares”, en: P. RODRÍGUEZ, *Eclesiología: 30 años después de Lumen Gentium*, Rialp, Madrid 1994, 79-80.

⁹² Dos semanas antes de que entrara en vigor el Motu Proprio “*Summorum Pontificum*” de Benedicto XVI sobre la liturgia romana (2007), los Dominicos, con el consenso de los Provinciales de la Orden, distribuyeron en todas las parroquias católicas holandesas, un boletín de 38 páginas titulado “*Kerk en Ambt*”, Iglesia y ministerio, en el cual proponen transformar en regla general lo que en varios lugares ya se practica espontáneamente a falta de sacerdote, permitiendo que una persona escogida por la comunidad pueda presidir la celebración de la misa: “No importa que sea mujer o varón, homo o heterosexual, casado o no”. La persona escogida previamente y la comunidad son exhortados a pronunciar juntos las palabras de la institución de la eucaristía. Cf., E. ALONSO DE VELASCO, “La crisis de la Iglesia Católica en los Países Bajos en la segunda mitad del siglo XX”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 20 (2011) 263-291.

⁹³ XI ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Lista final de las propuestas* (22.10.2005), en: http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_21_xi-ordinaria-2005/01_italiano/b31_01.html, citado 17 mayo 2017, n. 10.

⁹⁴ XI ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Instrumentum laboris* (7.07.2005), en: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20050707_instlabor-xi-assembly_sp.html, citado 17 mayo 2017, n. 18.

al abordar la problemática de las “asambleas dominicales en ausencia de sacerdote”, exhortará a las comunidades cristianas presentes en aquellas regiones, donde el escaso número de sacerdotes imposibilita la celebración de la misa dominical, a reunirse igualmente a leer las Escrituras, a alabar al Señor y hacer memoria del día dedicado a Él. Sin embargo, esto debe realizarse en el contexto de una adecuada instrucción acerca de la diferencia entre la santa Misa y las asambleas dominicales en ausencia de sacerdote. “Así pues, se ha de vigilar atentamente para que las asambleas en ausencia de sacerdote no den lugar a puntos de vista eclesiológicos en contraste con la verdad del Evangelio y la tradición de la Iglesia”⁹⁵.

¿Ha sido ya definido el debate? Posiblemente, y en última instancia, se ha entregado a través de las Exhortaciones post-apostólicas *Pastores dabó vobis* y *Sacramentum caritatis*, este “acto del Romano Pontífice” que Schillebeeckx reclamaba al cardenal Ratzinger. La reflexión teológica no se detiene, ni aún las propuestas de aplicación de las tesis de Schillebeeckx no dejan de entrar en conflicto con la doctrina de la Iglesia Católica. La cuestión continúa como resultado del caso Schillebeeckx, pero, tal como lo había señalado el cardenal Willebrands en *Serviteur dans la communauté de Dieu*, ella debe necesariamente tener en cuenta una real confianza en la visión y óptica Conciliar, de lo contrario se corre el riesgo de olvidar que “nuestra solidaridad eclesial es al mismo tiempo institucional y trascendente. Nuestra vida de fe afecta a ambos aspectos”⁹⁶.

Bibliografía

ALONSO DE VELASCO, E., “La crisis de la Iglesia Católica en los Países Bajos en la segunda mitad del siglo XX”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 20 (2011) 263-291.

⁹⁵ BENEDICTO XVI, “Exhortación apostólica *Sacramentum caritatis*”, en: *AAS* 99 (2007), Editrice Vaticana, Vaticano 2007, n 75. Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso del papa Benedicto XVI al primer grupo de Obispos de Canadá en visita “ad limina”* (11.05.2006), en: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060511_ad-limina-quebec.html, citado 17 mayo 2017.

⁹⁶ J. WILLEBRANDS, “*Serviteur dans la communauté de Dieu...*”, 927.

- AMBAUM, J., "Recension de 'Les ministères dans l'Eglise'", *Theologische Revue* 78 (1982) 223-226.
- ARNAU, R., *Orden y ministerios*, BAC, Madrid 1995.
- BENEDICTO XVI, *Discurso del papa Benedicto XVI al primer grupo de Obispos de Canadá en visita "ad limina" (11.05.2006)*, en: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060511_ad-limina-quebec.html.
- BENEDICTO XVI, "Exhortación apostólica Sacramentum caritatis", en: AAS 99 (2007), Editrice Vaticana, Vaticano 2007.
- CHANTRAINE, G., "L'apostolicité selon E. Schillebeeckx. Sa notion et sa portée", *Nouvelle Revue Théologique* 106/5 (1984) 702-730.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El sacerdocio católico*, en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1970_sacerdozio-cattolico_sp.html.
- CONGAR, Y., "Les ministère dans l'Eglise", *La vie spirituelle* 136 (1982) 451-453.
- CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros*, en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccclergy/documents/rc_con_cclergy_doc_31011994_directory_sp.html.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, "Carta enviada al R. P. E. Schillebeeckx, (13.06.1984)", en: AAS 77 (1985), Editrice Vaticana, Vaticano 1985.
- _____, "Notificación sobre el libro Pleidooi Voor Mensen in de kerk (Nelissen, Baarn, 1985) del Prof. Edward Schillebeeckx, (15.09.1986)", en: AAS 79 (1987), Editrice Vaticana, Vaticano 1987.
- _____, "Sacerdotium Ministeriale. Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunas cuestiones concernientes al ministro de la eucaristía, (06.10.1983)", en: AAS 75 (1983), Editrice Vaticana, Vaticano 1983.
- CROUZEL, H., "Le ministère dans l'Eglise. Témoignages de l'Eglise Ancienne", *Nouvelle Revue Théologique* 114 (1982) 738-748.
- DE CLERCK, P., "Restaurer ou innover? A propos du livre d'E. Schillebeeckx sur le ministère", *La foi et le temps* 4 (1982) 349-372.
- DOMÍNGUEZ, J. A., "Las interpretaciones Posconciliares", en: RODRÍGUEZ, P. *Eclesiología: 30 años después de Lumen Gentium*, Rialp, Madrid 1994.
- GRELOT, P., *Eglise et ministères. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx*, Editions du Cerf, Paris 1983.
- JUAN PABLO II, "Exhortación Apostólica Pastores Dabo Vobis", en: AAS 84 (1992), Editrice Vaticana, Vaticano 1992.

- KASPER, W., "Ministry in the Church: Taking issue with Edward Schillebeeckx", *Communio Intern. Cath. Rev.* 10 (1983) 185-195.
- MICHIELS, R., "Die Auffassung vom kirchlichen Amt bei Schillebeeckx", *Theologie der Gegenwart* 25 (1982) 278-283.
- SANCHO, J., "El reciente magisterio sobre el ministro del Sacrificio Eucarístico", *IUS Canonicum* 28/ 56 (1988) 491-521.
- SCHILLEBEECKX, E., *El ministerio eclesial: Responsables en la comunidad cristiana*, Cristiandad, Madrid 1983.
- _____, *Le Ministère dans l'Eglise Service de présidence de la communauté de Jésus-Christ*, Editions du Cerf, Paris 1981.
- _____, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu: Histoire et théologie des ministères dans l'Eglise*, Editions du Cerf, Paris 1987.
- VAN BILSEN, J. C., *Kerkelijk ambt. Kritische Kanttekeningen bij prof. E. Schillebeeckx*, Gooi en Sticht, Hilversum 1981.
- VANHOYE, A., "Le ministère dans l'Eglise. Réflexions à propos d'un ouvrage récent. Les données du Nouveau Testament", *Nouvelle Revue Théologique* 114 (1982) 722-738.
- WILLEBRANDS, J., "Serviteur dans la communauté de Dieu. Réflexions du cardinal Willebrands sur le ministère du prêtre", *La Documentation Catholique* 79/1838 (1982) 923-927
- XI ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Instrumentum laboris (7.07.2005)*, en: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20050707_instrlabor-xi-assembly_sp.html.
- XI ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Lista final de las propuestas (22.10.2005)*, en: http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_21_xi-ordinaria-2005/01_italiano/b31_01.html.

Artículo recibido el 20 de mayo de 2017.

Artículo aprobado el 12 de junio de 2017.

JESUCRISTO, APÓSTOL DEL PADRE

JESUS CHRIST, APOSTLE OF THE FATHER

Jorge Yecid Triana Rodríguez¹

Corporación Universitaria Minuto de Dios. Bogotá, Colombia

Resumen

El aspecto bíblico y pastoral del envío y el apostolado ha sido asignado de manera preferente a los ministerios ordenados y los de la vida religiosa. En el presente estudio se busca fundamentar la identidad del bautizado, laico, ordenado o religioso, a partir del sentido bíblico de la categoría 'apóstol' y su derivado 'apostolado', sus raíces lexicales en el Antiguo y en el Nuevo Testamento e implicaciones, algunos textos significativos del envío y las implicaciones para la praxis bautismal.

El procedimiento metodológico se apoya en el estudio literario contextual, desde el significado lexical y sus contextos literarios, de ahí las implicaciones bíblico-teológicas y las apropiaciones para la praxis bautismal.

Palabras clave: Identidad cristiana, enviado, apóstol, praxis bautismal.

Abstract

The biblical and pastoral aspect of sending and apostolate has been assigned preferentially to the ordained ministries and those of the religious orders. The present study seeks to establish the identity of the baptized, laic, ordained or religious, from the biblical sense of the category 'apostle' and its derivative 'apostolate', its lexical roots in the Old and New Testaments, some significant texts of sending and the implications for the baptismal praxis.

The methodological procedure is based on the contextual literary study, from the

¹ Licenciado en Sociales, Licenciado en Ciencias Bíblicas y Arqueología (convalidado como Magister en Teología). Doctor en Teología. Profesor de Sagrada Escritura del Instituto Bíblico Pastoral Latinoamericano, de la Corporación Universitaria Minuto de Dios – UNIMINUTO. Correo: ytriana@uniminuto.edu

lexical meaning and its literary contexts, hence the biblical-theological implications and the appropriations for the baptismal praxis.

Keywords: Christian identity, sent out, apostle, baptismal praxis.

1. Contexto bíblico del concepto ‘Apóstol’

Uno de los conceptos fundamentales y constitutivos de la vida cristiana es el del sustantivo propio *Apóstol* y su derivado *Apostolado*. Desde la tradición de los padres de la Iglesia se consideró este título una característica propia de los ministros ordenados, siguiendo el modelo bíblico de los doce, número simbólico y representativo de la identidad del pueblo de Israel, quienes eran designados según el rito de ordenación como sucesores de los apóstoles a los obispos y como sus colaboradores a los presbíteros y diáconos. Pero el término *apostolado* se acuñó como una nota distintiva propia de la Iglesia. Sería el Concilio Vaticano II el que definiría de manera precisa el *apostolado* de los seculares en el decreto *Apostolicam Actuositatem*. Luego, san Juan Pablo II, en diciembre de 1998, promulgaría la exhortación apostólica *Christifideles Laici*, donde perfilaba la vocación y la misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo. La vida consagrada también se constituye como seguidora de Jesucristo y enviada por él a anunciar el Evangelio, siendo esta la particularidad del apóstol.

En el contexto de la perspectiva más amplia de la categoría bautizado, que corresponde no solo al fiel laico sino también al consagrado y al ministro ordenado, haré una presentación bíblica, teológica y práctica del binomio conceptual apóstol/apostolado como aporte a la comprensión, reflexión y construcción del modelo apostólico cristiano católico.

1.1. Implicaciones del apóstol en el Antiguo Testamento desde la vocación de Moisés (Éxodo 3,7-12) y la profética (Is 6,8-10; Jer 4,4-8)

El verbo enviar, *šālah* –enviar–, se presenta en la narración de tradición yahwista y elohísta de la vocación de Moisés. El énfasis interpretativo que se da a esta perícopa recae en las acciones verbales que implican la perspectiva teológica de los redactores sagrados. Delineemos estas de manera secuencial en las cuales Dios es el sujeto:

– “He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto”. El recurso literario que emplea el hebreo para enfatizar la acción es duplicar el verbo con el modo infinitivo más el perfecto²: “escuchar, escuché” רָאָה רְאִיתִי .

– “escuché sus gritos” שָׁמַעְתִּי .

– “porque conocí sus sufrimientos” יָדַעְתִּי .

– “bajé para liberarlo” וָאֵרַד לְהַצִּילֹוּ .

– “y para subirlo” וְלִהְיוֹתֹוּ .

Como se observa en las acciones verbales, es evidente el dinamismo teológico del actuar divino en favor de su pueblo. La iniciativa siempre es de parte de Dios; él está atento a las necesidades de su pueblo y está dispuesto a realizar un desplazamiento para acercarse y liberarlo.

En un segundo cuadro, las acciones recaen sobre la persona humana y se comprenden como un mandato de la persona divina:

– “Y ahora: camina” וַעֲתָה לֵכָה .

– “y te enviaré” וְאֶשְׁלַחְךָ .

– “y sacarás a mi pueblo” וְהוֹצֵא אֶת־עַמִּי .

Cabe anotar que la misión de Moisés parte de la iniciativa de Dios quien lo envía; a él como persona le corresponde emprender el camino de regreso a Egipto, luego de ocultarse en Madián, donde encuentra su propia identidad y vocación, para convertirse en el líder que liberaría y guiaría al pueblo en su salida. Todos los signos son de iniciativa divina, Moisés es instrumento.

En el caso de la vocación de los profetas, se establece un diálogo entre Dios y sus interlocutores, que no se excluye en el caso de Moisés, ya que es un relato más extenso de lo aquí presentado. Destaquemos los elementos más relevantes para nuestra argumentación:

–Luego de la visión hierofánica experimentada en el templo, donde se experimenta lo *fascinans et tremendum* de lo divino con tinte de purificación, surge el diálogo.

–De nuevo se evidencia la iniciativa divina “¿a quién enviaré” y “¿quién irá por nosotros”? אֶת־מִי אֶשְׁלַח וּמִי יֵלֶךְ־לְנֹוּ . Se evidencian de manera paralela los dos verbos del Éxodo: enviar y caminar, con la misma perspectiva Dios envía, el hombre responde.

² Este recurso enfatiza el efecto verbal.

–En este caso, el profeta se ofrece como enviado “envía (Dios) a mí (hombre)” שְׁלַחְנִי (Is 6,8). Se repite el verbo en imperativo, como voluntad y mandato divino.

–En el caso de Jeremías, se presenta un antecedente, que se caracteriza por tres acciones: conocer, consagrar y destinar para una misión $\text{יָדַעְתִּי, יָדַעְתִּי, יָדַעְתִּי}$. El término de referencia que encierra estas tres acciones es el de nabí, נָבִי .

–Como consecuencia de esta vocación profética considerada como envío, שְׁלַחְנִי , ir/caminar לָלַךְ , y mandato, אָמַר , de hablar, דַּבַּר . En esta dinámica Dios ordena y la persona actúa: “enviaré, caminarás”, “mandaré, dirás”.

Como pautas conclusivas del estudio de estos pasajes, destacamos:

–Dios no está ajeno a las situaciones humanas, sino que la atención sobre su pueblo es constante.

–Se evidencian situaciones desfavorables que implican dolor, opresión y miseria a causa de la acción de unos sobre otros (Egipto, pueblo -Israel-, naciones).

–Dios busca un interlocutor que lo escuche y esté dispuesto a responder.

–Aunque haya objeciones como limitaciones físicas o emotivas, Dios se muestra como el que actúa y solo pide del hombre la disponibilidad para ser instrumento de su obrar.

–La respuesta humana es favorable, a pesar de las objeciones iniciales.

–El envío se considera como voluntad divina y adquiere un carácter obligante, imperativo.

–Las acciones correspondientes al hombre son: caminar, guiar, decir.

1.2. Ubicación del concepto en los evangelios sinópticos y Juan:

El concepto “apóstol” y “apostolado” como sustantivos, derivan del verbo griego ἀποστέλλω , que se traduce como “enviar”.

Se encuentra 136 veces en el NT, de las cuales 97 en los evangelios sinópticos, 27 en Hechos, 28 en Juan, en una sustancial relación con la cristología, es decir, Jesús como aquel que desarrolla su actividad por encargo

del Padre³, siendo afín con el modelo bautismal del cristiano. A continuación, desarrollaré significados exegéticos del concepto a partir de una secuencia textual, para concluir con algunas implicaciones.

1.2.3. Llamado y envío en los evangelios sinópticos (Mt 10,1-42; Mc 3,13-19; 6,7-13; Lc 6,12-16)

Realizar una selección de textos para caracterizar los contenidos del verbo y del sustantivo puede resultar exhaustivo y arbitrario debido a la variedad y posibilidades de lecturas que estos ofrecen. En esta presentación se parte de unos textos referenciales en los sinópticos, para así determinar su contexto en cada evangelio, en primer lugar, y luego estudiar los paralelos.

Mateo. Las secciones que presenta este evangelio muestran aspectos del seguimiento de Jesús, entendido como “ir detrás de él” δεῦτε ὀπίσω μου (Mt 4,19) para aprender de su experiencia misionera, enseñando, proclamando la Buena Nueva y sanando toda dolencia (sufrimiento y enfermedad), Mt 4,23. Este primer llamado se interrumpe por el reconocido Sermón del monte (5-7), comprendido como un discurso doctrinal inspirado en la situación de las muchedumbres y asumido como un programa de vida por parte de sus discípulos οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (Mt 5,1).

Siguiendo la estructura, en los cc.8-10 se considera la acción de predicación de Jesús. En primer lugar presentada mediante diez milagros⁴. Los tres primeros se argumentan con la frase explicativa de Is 53,4: “Él tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades”, seguida de un intento de seguimiento como intención de un escriba y de otro de los discípulos, vistos más como deseos sin profundización, por lo que son rechazados (Mt 8,18-22). Sigue otra secuencia de tres milagros con otro relato de llamado, en este caso el de Mateo, por iniciativa de Jesús, ἀκολούθει μοι (9,9). Este verbo significa “hacer ruta con, acompañar, seguir” con sen-

³ H. BALZ - G. SCHNEIDER, “αποστέλλω”, en: H. BALZ - G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento I*, Sígueme, Salamanca 2005, 425.

⁴ Aunque acá se señala un número indeterminado entendido como curaciones numerosas, Mt 8,16.

tido intelectual y no solamente volitivo; pero también “dejarse conducir o dirigir por alguien”⁵. La última serie de milagros se cierra con un nuevo sumario (como en 4,23-25) que termina con la invitación de Jesús a “orar al dueño de la mies para que envíe⁶ obreros a su mies” (9,38).

La unidad del c.10 desarrolla con amplitud el tema del **envío**. La estrategia de Mateo es conectarlo con la acción de Jesús a modo de ciclo de enseñanza-milagros-cumplimiento-oración/petición al Padre. Se trata de un llamado particular de Jesús a doce de entre sus discípulos. Es a estos a quienes el evangelio señala con el nombre de Apóstoles, junto con su nombre de pila. En el v.5 se indica el ‘envío’ de los doce, *Τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν ὁ Ἰησοῦς*, por parte de Jesús, junto con unas instrucciones precisas, desarrolladas en todo el capítulo. Solo Mateo estructura de manera completa esta temática en un capítulo completo; los demás van presentándola de manera dispersa. Se estructura a continuación:

vv.5-15. La primera sección se refiere a los destinatarios: las ovejas perdidas de la casa de Israel, ni paganos ni samaritanos; a ellos se les anuncia “que el Reino de Dios se ha acercado”, *ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Es una acción gratuita de curación, resurrección, purificación y expulsión. No implica adquirir bienes sino el sostenimiento necesario (v.10)⁷. También se trata de una acción de relación, de contacto cercano que se significa con la expresión hebrea *Shalom*, *ἡ εἰρήνη*, la paz.

vv.16-25. Esta segunda sección señala los inconvenientes propios del envío, de los cuales advierte Jesús con precisión. Aun así, se trata de una acción del Espíritu. El enviado ha de perseverar hasta el fin para ser salvado (condición 1).

vv.26-33. Se trata de una obra de confianza, sin temor a lo que puede suceder, ya que el valor de cada uno ante el Padre es superior. El enviado ha de declararse a favor de Jesús (condición 2).

⁵ A. BAILLY, “ἀκολουθεῖν”, en: A. BAILLY, *Abrégé du dictionnaire Grec-Français*, Hachette, Paris 2002, 27. Señalo estas acepciones porque muchas veces se considera el seguimiento como algo romántico o de iniciativa propia; ante todo tiene una carga comunitaria y de disponibilidad.

⁶ Aunque se traduce igualmente, en esta cita aún no se emplea el verbo en estudio.

⁷ La expresión “el obrero merece su salario” se generaliza como sueldo o recompensa laboral; pero el verbo solo indica alimento y por extensión aquello que provee el alimento, lo que hace vivir; incluso género de vida. A. BAILLY, “τροφή”, en: A. BAILLY, *Abrégé du dictionnaire...*, 27.

vv.34-35. En esta cuarta sección se confronta la radicalidad del mensaje y la obra de Jesús. La oposición paz/espada señala que la irrupción del mensaje de Jesús trae reacciones opuestas y puede ser asumido desde la lamentable práctica imperial contemporánea⁸.

vv.37-39. En esta sección se acentúa la radicalidad del envío, significada con la expresión “tomar la cruz y seguirlo”, λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου. (Condición 3)

vv.40-42. La última sección del capítulo presenta la perspectiva de los destinatarios en cuanto que acogen; sobresale que se da el proceso a la inversa: destinatarios-enviados por Jesús-enviado por el Padre, señalándose aquí por primera vez la condición de enviado/apóstol por parte de Jesús, δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με (Mt 10,40).

Marcos y Lucas. En estos dos evangelios resalto que el texto de la institución de los doce como apóstoles se presenta aislado, siguiendo otra lógica en cada evangelista, diferente de la presentada de manera detallada por Mateo.

El marco narrativo de Marcos indica que Jesús era seguido por las muchedumbres (3,7.20). La expresión “llamó a los que quiso” acentúa la gratitud del llamado. De estos “hace” o constituye doce. Si observamos la edición de las Biblias, la mayoría ponen la expresión “los que llamó apóstoles” entre paréntesis o a modo de comentario casi secundario; otras la omiten. Aunque no está en Mateo, si se encuentra en Lucas 6,13; el uso común pasó a ser “los doce apóstoles”, que no emplea Marcos, sino solo una vez como “apóstol”, en 6,30; por último, podría tratarse de asimilar el verbo “enviar” al apelativo de los doce, “los enviados”. Cabe anotar que Jesús los creó en primer lugar para que estuvieran con él, luego para enviarlos a proclamar, ἵνα ᾤσιν μετ’ αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν (Mc 3,14).

En el texto de Lucas, el marco narrativo se da entre la curación de un hombre con una mano seca en la sinagoga, 6,6-11, y el descenso a la llanura donde lo siguió la muchedumbre para oírlo y ser curada, οἱ ἦλθον ἀκοῦσαι αὐτοῦ καὶ ἰαθῆναι (Lc 6,18). Comparando con Mateo, en Lucas el sermón de la llanura –no en la montaña– sigue al llamado de los doce, mientras

⁸ Cf. W. CARTER, *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*, Verbo Divino, Estella 2007, 367.

que en Mateo lo precede. El contexto lucano es específico: Jesús sube al monte a orar y permanece en oración toda la noche, ἐν τῇ προσευχῇ τοῦ θεοῦ. El proceso descrito acá es diferente a los otros dos sinópticos: primero, Jesús llama ‘para sí’ a los discípulos, προσεφώνησεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, luego elige doce de entre ellos, a quienes también llamó apóstoles, οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν.

Ni Marcos Ni Lucas especifican las implicaciones del ser enviados por Jesús.

El cuarto evangelio. En Juan se habla de Jesús como quien desarrolla su actividad salvífica por encargo de Dios⁹. Estas tradiciones de la ‘misión’ son desarrolladas por el evangelista como base de la legitimación cristológica; es decir, Jesús es enviado por el Padre a realizar su obra, la que él le ha encomendado realizar, Jn 5,36. Se trata de creer en Aquel que lo envió a hacer esas obras, 5,38. En 6,29, se especifica que la obra de Jesús consiste en que sus oyentes creen en quien lo ha enviado, ἵνα πιστεύητε εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος. Hay una unión íntima entre Jesús y el Padre, porque de él proviene y él lo ha enviado, 7,29. También el Padre lo ha santificado, ὁ πατὴρ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον (Jn 10,36).

1.2.2. Resultados

Luego del recorrido por los textos de los evangelios sinópticos y Juan, resalto algunas constantes:

–El ser apóstol no se logra por iniciativa propia, sino que parte del llamado de Jesús.

–Este primer llamado consiste en ser discípulos, en seguirlo, caminar con él, escucharlo.

–El apóstol es constituido por Jesús con dos finalidades: una de anuncio de la Buena Noticia y otra de acciones del Reino.

–El apostolado se desarrolla en un contexto de adversidades, rechazos, oposiciones, pero siempre el apóstol ha de insistir en su misión de anuncio.

⁹ Cf. H. BALZ - G. SCHNEIDER, “ἀποστέλλω”, 425.

–La preparación previa al llamado es la oración, no se requieren cualidades intelectuales o superiores a las de todo ser humano.

–Tampoco la función apostólica favorece la adquisición de bienes materiales o riquezas, sino solo aquello necesario y suficiente para el sostenimiento de la vida.

–El término apóstol se deriva del verbo enviar, *αποστέλλω*.

–Jesús mismo se revela como “enviado” del Padre.

–La finalidad principal de las obras que realiza como Jesús es la de motivar el “creer” en sus destinatarios.

–Ya en las cartas paulinas originales se emplea el término “apóstol/apóstoles”, lo cual da indicios de su uso en relación con el anuncio del Evangelio (1Ts 2,7).

–Un tinte polémico en relación con la designación amplia de apóstol, se ve en las condiciones de los evangelios: tener contacto con Jesús terreno; ser testigo con los doce de las apariciones del resucitado; ser enviado por Cristo o por los doce de Jerusalén¹⁰.

–Lucas dirime la controversia indicando que Jesús designó un círculo más amplio que el de los doce (10,1-12), mientras a estos los designa como “Los apóstoles”, οἱ ἀπόστολοι (9,10).

Por último, la acción verbal implica no solo el acto del envío, sino la relación entre quien envía y el enviado.

2. Textos interpretativos del significado bautismal

Luego de realizar un recorrido textual tanto en el AT como en los cuatro evangelios, nos centraremos en dos pasajes reconocidos por el bautizado como inspiradores de su vocación cristiana y fuente continua de dinamismo pastoral.

2.1. Los contenidos del envío (Mt 28,18)

Este pasaje conclusivo de Mateo ha sido considerado como el discurso de los ‘todos’, ya que se construye a partir de cuatro afirmaciones:

¹⁰ Cf. G. LEONARDI, “Apóstol”, en: P. ROSSANO- G. RAVASI- A. GIRLANDA, *Nuevo diccionario de Teología Bíblica*, Paulinas, Madrid 1990, 143-162.

- Todo poder en el cielo y en la tierra, πᾶσα ἐξουσία.
- Hacer discípulos a todas las naciones, πάντα τὰ ἔθνη.
- Enseñarles a guardar todo, τηρεῖν πάντα.
- Estoy todos los días, πάσας τὰς ἡμέρας.

El punto teológico de partida es el poder que recibió Jesús del Padre como salvador; ese poder se traduce progresivamente en envío, apostolado, para hacer discípulos. Recordemos que la finalidad es hacer discipulado en torno a Jesús. Este se ratifica mediante el gesto sacramental del bautismo, realizado en nombre de la Trinidad, es decir, en el fundamento teológico de las tres personas divinas, comprendidas como comunidad de amor y vida en unidad. Además, se ejerce la misión de enseñanza de los mandamientos del Señor, a modo de ética, comportamiento, observancia. Por último, esta misión se ha de continuar hasta el fin del mundo con la seguridad de la presencia y compañía de Jesús resucitado, enfocando la atención en el proceso y el actuar evangelizador más que en la perspectiva escatológica, atribuible a Dios.

2.2. *El fundamento del envío (Jn 17,3.8.18.25)*

El capítulo 17 de Juan cierra el bloque literario conocido como los discursos de despedida, cc.13-17, en el contexto de la última cena. Particularmente, este capítulo ha sido designado como la oración sacerdotal de Jesús. Profundicemos algunos elementos significativos de este capítulo, enmarcándolos en el sentido del reconocimiento de Jesús como enviado/apóstol del Padre.

–*Ambiente de oración.* Es significativo el gesto de Jesús levantando sus ojos al cielo, ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανὸν (v.1). En Lucas se escenifica este acto mediante la acción de subir a la montaña a orar, incluso orando toda la noche al Padre (Lc 6,12), y en los sinópticos se referencia en los relatos de la multiplicación (Mt 14,19; Mc 6,41; Lc 9,16)¹¹,

¹¹ Cabe mencionar la diferencia en el uso de las formas verbales; en los sinópticos es el participio aoristo activo ἀναβλέψας, mientras que en Juan es ἐπάρας, cambiando la raíz verbal; además en el relato de la multiplicación de Jn 6, el gesto de Jesús levantando los ojos no se dirige al Padre sino a la multitud (v.5) y sólo se aplica en 17,1, donde sí se dirige a él, indicando un doble movimiento de atención al ser humano y a Dios.

unido al acto de la bendición. Jesús levanta los ojos y ora al Padre, bendice o da gracias y lo glorifica, pidiendo ser glorificado, Jn 17,1, δόξασον σου τὸν υἱόν, ἵνα ὁ υἱὸς δοξάσῃ σέ, (par. 12,28). Esta glorificación no es una petición, sino un imperativo, una orden del Hijo al Padre; por tanto, se entiende la glorificación de Jesús, es decir su pasión-resurrección, como la respuesta del Padre, que se revierte como testimonio de glorificación a su misma obra, testimonio de fe en Él, cumpliéndose así la obra del Hijo, que todos crean en el Padre, lo reconozcan como su Padre y a él como el Hijo resucitado; de ahí la doble mirada de Jesús hombre-Dios.

–*Conceder vida eterna*. Esta expresión es utilizada con mayor frecuencia en el cuarto evangelio, mientras que en los sinópticos se encuentra en el texto paralelo del joven/hombre rico que pregunta por lo que debe hacer para heredar la vida eterna (Mt 19,16; Mc 10,17; Lc 10,25), entendida como la recompensa a quienes han respondido al llamado de Jesús (Mt 19,29; Mc 10,30; Lc 18,30). Además, en Mt 25,46 será la recompensa dada los justos, οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον.

–*La secuencia del envío*. En el c.17 se repite cuatro veces el motivo del verbo ἀποστέλλω: 17,3.8.18.25, presentando una progresividad teológica que detallaré a continuación:

- Del padre al Hijo, vv.1-6. La vida eterna, como don del Padre, es también don del Hijo. Esta vida eterna consiste en conocer al Padre como el único Dios verdadero, ἡ αἰώνιος ζωὴ ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν, y al Hijo Jesucristo como su enviado/apóstol, ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν. La declaración de Dios como *monos* y *alethinós* es ya enfatizada en la fe del AT (Is 37,20; Ex 34,6), y en el contexto neotestamentario subraya la diferencia con las prácticas politeístas paganas y como desvirtualización idolátrica¹². Así se va definiendo el credo cristiano en un solo Dios verdadero. La manera de glorificar Jesús al Padre ha sido la obra que realizó en la tierra, esta consistió en darlo a conocer y mostrar su rostro de misericordia, amor y fidelidad a través de sus propios gestos y actitudes de cercanía, perdón, sanación y fe en el Padre. Se define aquí también el dogma de la consubstancialidad y la eternidad del *logos* a la vez que el misterio de su encarnación, quien puso su tienda entre nosotros (Jn 1,14).

¹² R. BROWN, *El Evangelio de Juan II*, Cristiandad, Madrid 1979.

- De Jesús a los suyos, vv.7-12. Esta unidad comienza con el adverbio temporal “ahora” νῦν, indicando no solo el momento presente de la pasión-gloria de Jesús, sino el *kairós* salvífico, el momento oportuno, cuando se realiza el acto de creer en la comunidad. Este ‘ahora’ de Jesús y sus discípulos se caracteriza por la *palabra*, la recibida del Padre y la transmitida por Jesús, τὰ ῥήματα ἃ ἔδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς. Las tres acciones generadas en torno a la palabra son: aceptación, reconocimiento de la filiación Padre-Jesús y creer en que es su enviado/apóstol. En esta dinámica se establece una serie de relaciones características del cuarto evangelio: tú me has dado, son tuyos, lo mío es tuyo, lo tuyo es mío; están en el mundo/no son del mundo, voy a ti, sean uno como nosotros, los cuidaba en tu nombre. Estas relaciones son fundamento y analogía de la fe, se manifiestan como pedagogía de Dios y como didáctica de la comunidad creyente.

- De los que el Padre dio a Jesús al mundo, vv.13-23. La razón del apostolado de los discípulos de Jesús se debe a la culminación de su obra como enviado/apóstol, señalado con la repetición del adverbio temporal “ahora voy a ti” νῦν δὲ πρὸς σὲ ἔρχομαι, como un acto de alegría perfecta que experimenta Jesús y pide que experimenten sus discípulos. Jesús es el dador de la palabra del Padre, pero el mundo la odia. Esta expresión recupera el contexto mateano donde Jesús previene a sus discípulos sobre los efectos del anuncio, con rechazos, contradicciones y persecuciones. El recurso literario de Juan es el de la súplica de “ser guardados del mal” ἵνα τηρήσης αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ (17,15), tal como se evidencia en la petición del Padre Nuestro (Mt 6,13), considerándose acá el valor de la oración continua en medio de la acción evangelizadora, la cual no evita las dificultades y rechazos, pero sí guarda de ceder y sucumbir ante los mismos.

Esta palabra recibida del Padre y acogida por los discípulos, también obra la santificación en ellos, ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν (17,17) y en quienes crean en Jesús mediante su palabra, es decir en la predicación apostólica, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πιστευόντων διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἔμε (17,20), ya que ellos también son enviados como su Maestro lo es del Padre, καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, καγὼ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον (17,18).

Las finalidades de este doble anuncio (de Jesús a sus discípulos y de estos ‘enviados’ al mundo) favorecen la unidad de todos, ἵνα πάντες ἔν ὧσιν (17,21), según el testimonio trinitario de unidad, ἵνα ὧσιν ἔν καθὼς ἡμεῖς ἔν (17,22), para que el mundo conozca a Jesús como enviado/apóstol del

Padre y que a los enviados/apóstoles los amó el Padre como amó al Hijo, ἵνα γινώσκη ὁ κόσμος ὅτι σὺ με ἀπέστειλας καὶ ἠγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας (17,23), expresado en un lenguaje íntimo de confidencialidad.

- El retorno al Padre, vv.24-26. La recapitulación de la acción del Hijo culmina con la reunificación de todos los dados por el Padre junto a Él en su gloria, considerada como el adquirir la vida eterna (Jn 3,15-16) con la visión de la gloria recibida por el Hijo y propia de su preexistencia en el amor del Padre, ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου (17,24).

De nuevo se acentúa la misión del apóstol: “dar a conocer el Padre al mundo”, como Jesús lo conoció y como los discípulos lo han conocido, como enviado/apóstol, καὶ οὗτοι ἔγνωσαν ὅτι σὺ με ἀπέστειλας (17,25).

Pero la obra de Jesús continúa luego de su glorificación mediante la revelación del nombre de Dios, en un continuo kairológico más que cronológico, de ahí que la manifestación de esta acción es el amor del Padre al Hijo, y del Padre a la humanidad como Jesús amó a los suyos hasta el extremo ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς (Jn 13,1). Pablo lo expresa indicando que “nada podrá separarnos del amor de Dios en Jesucristo nuestro Señor” (Rm 8,39).

3. Implicaciones para la praxis bautismal

De los planteamientos bíblico-conceptuales mencionados se desprenden implicaciones que permiten una mayor comprensión y ampliación de la praxis bautismal, teniendo en cuenta que esta es una reflexión continua, en la práctica y en la relectura continua de la adhesión al Evangelio, al ‘estar en el mundo’ propio del ser laical y a los signos de los tiempos. Aunque ya se han deducido elementos propios de las lecturas de los textos, se presentarán dos claves más para apoyar el ejercicio de reflexión-teorización-praxis.

3.1. Una novedosa categoría de la teología bíblica

Dentro de las recientes propuestas exegéticas se encuentra la posibilidad de apropiar los resultados de la exégesis en clave de teología bíblica, para luego apropiarla a la praxis de fe y vida cristiana.

En este estudio y gracias a la intuición joánica, se perfila la categoría teológica del *envío*, con su expresión en el sustantivo *enviado/apóstol* y la ampliación semántica en la palabra *apostolado*.

–Relación teologal Padre-Hijo (en el Espíritu). El Evangelio de Juan sienta las claves de comprensión teológica de esta categoría. El Hijo es pre-existente junto con el Padre, y los dos reciben gloria desde antes de la creación. Esta relación intratrinitaria se considera como un acto puro de Dios, quien se ve a sí mismo en las tres personas.

De esta relación se genera el segundo acto de la encarnación. Digo segundo, porque el primer acto externo de Dios trino es la creación. En este es Dios mismo quien se hace creatura, por ello se acentúa la acción del envío como eje central del plan salvífico, del querer de Dios Padre. Se resalta el acto de Dios de bajar, de acercarse, de asumir solidariamente la humanidad.

En la vida terrena de Jesús, además de su acción poderosa en signos y palabras, se evidencia una experiencia silenciosa y vital de filiación. La espiritualidad bíblica se plasma en la enseñanza de los santos y de la Iglesia: se muestra la relación vertical de dependencia y filiación y la relación horizontal de amor a la persona. Jesús transmite hasta en sus poros su convicción de ser hijo amado, y eso se traduce en gestos del Padre, en el afán inagotable porque todos sus semejantes lo experimenten igual, lo conozcan y sientan el alcance efectivo del creer.

En el misterio de la Pascua (pasión-resurrección-ascensión) se concluye la trayectoria teologal del envío. Al retornar al Padre, Jesús abre una nueva dimensión de la fe y un nuevo sentido a la humanidad: la trascendencia.

–Relación discipular: de Jesús a sus seguidores. En Jn 15,1-10 se expresa no solo de manera parabólica sino con profundidad teológica la relación con Jesús. El verbo μένω, permanecer, concentra el eje del discipulado: permanecer en Jesús como él en el Padre, para producir frutos y obtener lo que se pide en comunidad. La función del apóstol de Jesús es ante todo un llamado a “estar con Él”, a permanecer unidos a Él. Solamente en esta actitud de intimidad y cercanía se puede *ver* y *oír* al Maestro, conocer su corazón que ama a la humanidad, que se acerca de manera contracultural e insólita a los marginados, a los rechazados por unos parámetros excluyentes e injustos y a los que desean ser acogidos como personas.

Luego de ‘hacer vida comunitaria’ con Jesús, se da el paso al apostolado, al envío. Esta tarea apostólica se constituye en razón de ser de la existencia, en obligación innata (experiencia de Pablo). Ser enviado/apóstol implica proclamación, desprendimiento, docilidad, aceptación de contradicciones. La gratuidad conlleva también asumir la suerte del Maestro.

–Relación apostólica: de los apóstoles al mundo. Este envío de Jesús a todo el mundo, se apoya en la unidad del Padre con el Hijo y la presencia del Espíritu. De ellos parte el testimonio de unidad y tiende a ser ejemplo de la misma en un mundo cada vez más fragmentado e individual, donde los conceptos de ‘comunidad’ y ‘presencia’ se han difuminado a causa de las tecnologías de la comunicación.

Pero en la visión teológica del evangelio también hay una realidad virtual que es preciso ratificar: Jesús resucitado está presente hasta el fin del mundo; esta dimensión cósmico-existencial supera cualquier tecnología sofisticada y se afirma como una posibilidad humana: estar con, ser con, vivir en.

Para sostener esta presencia ‘plusvirtual’, se postula el vínculo del amor. Como el Padre y el Hijo se aman, como el Espíritu fructifica el amor en el creyente, así el apóstol es testigo del amor, lo contiene, lo transpira, lo destila a sus semejantes. Este vínculo sostiene, dinamiza, desinstala, renueva y proyecta. Ser apóstoles del Padre implica una profunda relación a quien envía y con quienes se construye el proyecto del Reino en el amor del Padre por todos.

La finalidad de que sea conocido el nombre de Dios, la obra del Hijo como enviado/apóstol, él mismo la expresa como “hacer discípulos”; no como una perspectiva expansionista, sino como un deseo de *koinonía*, de no perder la razón de la creación de ser uno en Dios, de establecer relaciones de filiación con el Padre, de fraternidad en el Hijo y con la humanidad, de santidad en el Espíritu que construye y posibilita conocer los designios del Padre, su voluntad salvífica realizada en el Hijo, en su obediencia, en sus gestos y palabras, en su entrega. Es preciso formar una nueva comunidad, siempre renovada, siempre en actitud de escucha, siempre dispuesta a la acción del Espíritu.

3.2. Una desafiante manera de responder desde el laicado al llamado del Padre

La vida laical se constituye como un signo de los tiempos, como una voz profética y una manera audaz de responder a los desafíos y vacíos humanos.

La dimensión bautismal implica asumir la obra del Hijo, que invita a creer en el Padre, a reconocerlo como Padre del Hijo Jesús y a construir la comunidad de hermanos.

Así como se perfilan las relaciones en el Evangelio, desde la perspectiva de la fe y de la praxis primitiva de la Iglesia, la respuesta genuina y atenta en nuestros días ha de ser la de asumir el envío como lo más genuino de nuestra identidad cristiana.

La lectura reflexiva y atenta del Evangelio, como fuente inspiradora del laico bautizado, se proyecta como desafío y respuesta a los retos actuales del ser y quehacer del apóstol. No bastan las competencias si no hay capacidades humanas inherentes a las personas, tales como el diálogo, la cercanía, el apoyo mutuo, la palabra oportuna, la aceptación de las diferencias, etc., que se convierten en lugares teológicos desde los cuales se construye la Iglesia, la sociedad, la comunidad y la familia.

La tradición de la comunidad primitiva en sus prácticas de oración, vida comunitaria, proyección pastoral de servicio y testimonio ético y creyente, han de ser pasados por el prisma del envío, desde la inspiración y el sentido de Jesús apóstol del Padre y de los discípulos testigos y sus destinatarios hoy apóstoles y enviados por Jesucristo al anuncio de la salvación.

Se acuña la expresión 'en el sentido de los apóstoles' porque indica el dinamismo, la creatividad, la fidelidad y disponibilidad de los discípulos de Jesús para responder a su llamado y envío, en oración, fracción del pan, escucha de la Palabra, sentido colegial y atención a las necesidades del momento de quienes les rodeaban. Este modelo apostólico permite siempre vislumbrar el horizonte de cada día, pero afianzados en la voz del Maestro que invita continuamente a creer en quien lo envió, el Padre, y a extender su obra de amor a las personas, fundamentados en las relaciones filiales y fraternas, como el Padre nos ama y como el Hijo lo ama y nos invita a sentirnos amados y dar testimonio del amor mutuo.

Bibliografía

- BAILLY, A., *Abrégé du dictionnaire Grec-Français*, Hachette, Paris 2002.
- BALZ, H. – SCHNEIDER, G., *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, I, Sígueme, Salamanca 2005.
- BROWN, R., *El Evangelio de Juan II*, Sígueme, Salamanca 1979.
- CARTER, W., *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*, Verbo Divino, Estella 2007.
- LEONARDI, G., “Apóstol”, en: ROSSANO, P.- RAVASI, G. - GIRLANDA, A., *Nuevo diccionario de Teología Bíblica*, Paulinas, Madrid 1990.

Artículo recibido el 5 de agosto de 2017.

Artículo aprobado el 23 de octubre de 2017.

“TEOLOGÍA DEL PUEBLO”: ¿TEOLOGÍA O IDEOLOGÍA?

“THEOLOGY OF THE PEOPLE”: THEOLOGY OR IDEOLOGY?

Carlos Daniel Lasa¹

Universidad Católica de Salta. Salta, Argentina

Resumen

El contenido del presente artículo se refiere a la denominada “teología del pueblo”. En este sentido, se propone esclarecer tres puntos fundamentales: a) la naturaleza de la “teología del pueblo” (punto de partida y categoría fundamental que maneja -pueblo-); b) la filosofía, más allá del marxismo y de la hermenéutica, que funciona como presupuesto: el romanticismo; c) la incompatibilidad de esta teología (en realidad, ideología) con la fe común de la Iglesia católica. Para Scannone, la “teología del pueblo” no tiene como finalidad la búsqueda de la verdad: su propósito es ser un instrumento teórico al servicio de la causa de los pobres.

Palabras clave: Teología, pueblo, Scannone.

Abstract

The content of this article refers to the so-called “theology of the people”. In this sense, its purpose is to clarify three fundamental points: a) the nature of the “theology of the people” (starting point and fundamental category that manages -people-); b) philosophy, beyond marxism and hermeneutics, which works as a budget: romanticism; c) the incompatibility of this theology (actually, ideology) with the common faith of the Catholic Church. For Scannone, the “theology of the people” does not have as purpose the search of the truth: its purpose is to be a theoretical instrument at the service of the cause of the poor.

Keywords: Theology, People, Scannone.

¹ Doctor en Filosofía. Profesor Titular Filosofía en las Universidades Nacional de Villa María (Córdoba), Católica de Salta y Católica de Córdoba. Investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Correo electrónico: cdlasaga@gmail.com

Introducción

La "teología del pueblo", por nuestros días, goza de fama y predicamento. Algunos señalan, con o sin fundamento, que esta teología se ha hecho oficial, en la Iglesia católica, con la llegada del Cardenal Bergoglio al papado. Sin embargo, la mayoría de los que refieren esto, más allá de asegurar que la misma está alejada del marxismo por cuanto no utiliza ni la *teoría crítica* de Marx para analizar la sociedad ni la *noción clasista de pueblo* –pensando de modo desaprensivo que el marxismo es sólo una teoría social y no una *filosofía que se hace mundo*–, desconocen su naturaleza.

Esta situación provocó en nosotros el deseo de determinar, fundamentalmente, tres cuestiones, a saber: cuál es su naturaleza, de qué presupuestos filosóficos es deudora, y cómo debiera concebirse su relación con la fe común católica.

Para abordar el primer tópico nos será preciso centrarnos en la cuestión del punto de partida, ya que desde allí podremos precisar qué debe entenderse por "teología del pueblo", incluyendo el análisis de la categoría de pueblo. En un segundo momento, nos ocuparemos de una breve exposición de aquella filosofía que está en la base, a nuestro juicio, de esta teología: nos referimos al romanticismo. Ciertamente que existen otras fuentes próximas de las que la "teología del pueblo" es deudora, fundamentalmente, la filosofía hermenéutica. Sin embargo, nosotros consideramos que las tesis de fondo, cuales son la noción de *pueblo*, de *liberación*, de *auto-esclarecimiento*, de un *nosotros* situado, encuentran en el romanticismo su principal fuente de inspiración. Finalmente, nos haremos cargo de una pregunta crucial para la vida de la Iglesia católica: ¿resulta conciliable lo sostenido por la "teología del pueblo" con el depósito de la fe común de la Iglesia?

1.1. El punto de partida

En un estudio acerca de la teología de la liberación, Juan Carlos Scannone distingue cuatro corrientes principales dentro de la misma. Cuando describe la última de las corrientes, cuyo representante principal es el teólogo argentino Lucio Gera, Scannone refiere que ha sido J. L. Segundo el que

ha calificado a esta línea teológica como *teología del pueblo*², dentro de la cual incluye a otros teólogos brasileños que tienen un diferente enfoque. Y añade Scannone que E. Jordá la llama *teología liberadora en lo sociopolítico* y que, en alguna ocasión, se la ha denominado *teología de la pastoral popular*.

El mismo Scannone, en el artículo referido, se ocupa de trazar dos diferencias fundamentales de esta teología respecto de aquella otra teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez: por un lado, se diferencia respecto de la noción de *pueblo* al cual no concibe como clase; por otro lado, la teología del pueblo no echa mano del *análisis marxista*³. En este punto caben dos consideraciones importantes, cuales son: a) la noción de *pueblo* elaborada por la teología del pueblo, ¿escapa a la noción de pueblo como clase?; b) la teología del pueblo en virtud del rechazo del análisis marxista, ¿se sitúa en una posición distante del mismo?

Respecto de la primera referencia hay que señalar, ante todo, que el concepto de *clase*, para la teología del pueblo, no es aplicado, como en Marx, a la división de la sociedad entre dominadores y dominados fundada en la organización de la producción⁴. Sin embargo, no consideramos que se aparte de una lectura clasista de la sociedad⁵. En efecto, se establece una neta distinción entre la clase popular y la anti-popular. El criterio para determinar la división de estas dos clases no es de naturaleza económica sino cultural. La clase popular es fiel a lo genuino del ser nacional; la clase ilustrada, por el contrario, desconoce lo propio de éste. La relación entre las dos capas no escapa a la lógica dominador-dominado.

El mismo Scannone, además, reconoce que la teología del pueblo

no toma la lucha de clases como 'principio hermenéutico determinante' de la comprensión de sociedad e historia, con todo, da lugar histórico al conflicto, aun de clase, concibiéndolo a partir de la unidad *previa* del pueblo. De ese modo la *injusticia institucional y estructural es com-*

² J. C. SCANNONE, "La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas", *Stromata* 38 (1982) 26.

³ J. C. SCANNONE, "La teología de la liberación...", 26.

⁴ E. BALIVAR, "Classes", en: G. LABICA – G. BENSUSSAN (dirs.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Press Universitaires de France, Paris 1982, 154.

⁵ J. C. SCANNONE, *Evangelización, cultura y teología*, Guadalupe, Buenos Aires 1990, 166.

*prendida como traición a éste por una parte del mismo, que se convierte así en antipueblo*⁶.

En este duplo, el dominador (la clase ilustrada) es el encargado de mantener soterrado lo más genuino del pueblo. La tarea que se le impone, entonces, consistiría en rescatar esa realidad genuina, y para eso es necesario quitarse de encima (*liberarse*) de todo aquello que lo impida. Será ésta, como veremos más adelante, la tarea que la "teología del pueblo" asigne a todos los hombres que cultivan la vida intelectual, especialmente la filosofía.

Respecto del segundo aspecto señalado, es preciso advertir que en lo afirmado por Scannone reside una reducción del marxismo a materialismo histórico, o sea, a ciencia de la historia. Contrariamente a la tesis expuesta por Scannone, consideramos que el marxismo es, ante todo, materialismo dialéctico y, por eso, una filosofía. No nos podemos extender demasiado sobre esta cuestión por razones obvias; sólo queremos señalar que en el Marx filósofo, antes que en el Marx analista de la historia, se produce un cambio epistemológico en la filosofía misma ya que en su tesis XI sobre Feuerbach, la filosofía deja de ser *comprensión* para pasar a ser *transformación* del mundo. Esto conduce, como no podría ser de otra manera, a la *priorización de la praxis respecto de la teoría*. Tal como sucede en Marx, su praxis política se identifica con su articulación filosófica, esto es, con su misma realización. Asimismo, y como consecuencia de este cambio epistemológico, Marx en la tesis VI sobre Feuerbach, niega en el hombre la existencia de una naturaleza, reduciendo su ser al conjunto de relaciones

⁶ J. C. SCANNONE, "El papa Francisco y la teología del pueblo", *Razón y Fe* 271/1395 (2014) 35. Este clasismo se traduce, en el plano político, en un manifiesto partidismo. El pueblo, en tanto clase socio-cultural, posee una conciencia nacional en tanto sujeto de un proyecto histórico y de una organización de la convivencia mutua, que lo ha conducido a asumir a aquel movimiento político denominado peronismo. Sucede que el peronismo es más que un partido político: es un movimiento cultural que vehiculiza ese modo de ser y de sentir del pueblo humilde y desposeído y que también incluye a los no peronistas (J. C. SCANNONE, *Evangelización...*, 194). Al respecto, cabe consignar que el peronismo no fue un movimiento clasista. Para Perón "todo" argentino de buena voluntad estaba llamado a formar parte del mismo. Claro está que la voluntad se convertía en buena cuando hacía suyo el pensar, el querer y el sentir de Juan Domingo Perón (Cfr. al respecto nuestro escrito: C. D. LASA, *Juan Domingo Perón: el demiurgo del praxismo en Argentina*, Dunken, Buenos Aires 2012, 27-31).

socio-históricas. Esta visión antropológica quita del hombre un principio autónomo que lo relacione con el Ser creador y que lo haga partícipe de una dimensión eterna. Privado el hombre de su religación constitutiva con el Ser creador, su ser pasa a estar constituido por las estrictas relaciones sociales, por la dimensión de la *polis*. En consecuencia, como acertadamente lo señala Del Noce, la ética es absorbida por la dimensión política. El *nosotros* subsume al *yo*.

Como podremos apreciar hasta este punto del desarrollo del presente escrito, en la "teología del pueblo" están operando tesis que se encuentran en perfecta consonancia con la filosofía de Marx: la primacía de la *praxis*, la absorción de la ética por parte de la política, la superioridad de un *nosotros* respecto del individuo. En relación a este último punto, Scannone mismo se encarga de precisar que la teología del pueblo no "... comprende entonces al pobre solamente en forma individual... sino también *colectiva* y *social*, como pueblo y como clase. Aún más, lo comprende *estructuralmente*, es decir, comprende su pobreza como resultado de un sistema social injusto y opresor... De ahí que la *praxis* liberadora que a esa palabra responde y corresponde, tiende no sólo a aliviar la situación, sino a transformarla estructuralmente para construir una sociedad cualitativamente nueva"⁷.

La *teología del pueblo* no encuentra su punto de partida ni en un *ver* (teoría) un orden inteligible en el seno del ser, ni tampoco en un *oír* la eterna Palabra de Dios. El punto de partida no puede encontrarse en la eternidad sino en el *tiempo*: el inicio es siempre histórico, contingente, temporal. En realidad, para esta posición teológica, el hombre no es capaz de pensar *sub specie aeternitatis* sino sólo *sub specie temporis*.

En verdad, ningún hombre (y consecuentemente ninguna teología) puede tener un punto de partida fijo que se sustraiga de la historia y de su relatividad. En la teología del pueblo, en realidad, opera aquello que señalaba Ernst Troeltsch: "Una vez aplicado a la ciencia bíblica y a la historia de la Iglesia, el método histórico es una levadura que todo transforma y que, por último, desagrega la forma precedentemente asumida por los métodos teológicos"⁸. No se trata, entonces, de encontrar en la revelación bíblica el

⁷ J. C. SCANNONE, "La teología de la liberación...", 11.

⁸ E. TROELTSCH, "La situazione teologica e religiosa contemporanea", en: E. TROELTSCH, *Scritti Scelti*. UTET, Torino 2005, 451.

punto de partida fijo y autónomamente normativo para toda consideración histórica, sino que debe partirse de la historia misma (en este caso, como veremos, del *estar* del *pueblo*) para ver si en ella pueden ser encontrados valores "absolutos" correspondientes al deseo humano⁹. En realidad, tenía razón Troeltsch cuando sostenía que el *método histórico* había provocado una revolución total en el modo de pensar, y que ya nada podía ser visto como absoluto e inmodificable, sino que todo debía ser considerado como producto del mismo flujo de la historia¹⁰.

La metafísica griega, pues, cede su lugar a un nuevo modo de hacer filosofía que no puede tener su origen ni en el *ver* ni en el *oír* ("Habla, Yahveh, que tu siervo escucha" 1Sam 3,9) sino en el sentir con el corazón aquel principio primero: el "nosotros estamos". Esto es así porque, en realidad, el hombre sólo es capaz de conocer aquello que va fabricando o va poniendo en práctica, y no principios eternos allende la historia de cada pueblo¹¹. La inteligencia de la fe, de este modo, no puede llevarse a cabo a partir de una razón metafísica abstracta, propia del pensamiento griego, sino desde una práctica esencialmente histórica. El *intellectus fidei* formulado desde una metafísica del ser resulta totalmente ingenuo por cuanto no tiene en cuenta que la formulación temática de esos principios que considera eternos es puramente histórica, forma parte de una cultura determinada, e implica opciones históricas co-culturales y ético-políticas¹². Refiere Scannone: "Por lo tanto, el punto de partida de la TL no son las verdades de la fe tomadas en sí mismas –a cuya luz ella interpretará teológicamente la praxis–, ni siquiera la praxis de liberación movida por la caridad –lugar y objeto de la reflexión teológica–, sino que es una instancia que le es previa..."¹³. Esa instancia previa es la palabra de los pobres y de los oprimidos¹⁴. Este punto de partida es *práctico* porque se trata de un conocimiento que se da en la praxis, y a la vez es teórico, porque es un conocimiento verdadero¹⁵. La

⁹ Cfr. E. TROELTSCH, "La situazione teologica...", 474.

¹⁰ Cfr. E. TROELTSCH, "La situazione teologica...", 455-456.

¹¹ Cfr. J. C. SCANNONE, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires 1990, 26.

¹² Cfr. J. C. SCANNONE, *Evangelización, cultura y teología...*, 34.

¹³ J. C. SCANNONE, "La teología de la liberación...", 10.

¹⁴ Cfr. J. C. SCANNONE, "La teología de la liberación...", 10.

¹⁵ Cfr. J. C. SCANNONE, "La teología de la liberación...", 10.

teoría es, en realidad, no acto primero, sino acto segundo, acto mediante el cual se da cuenta de la praxis. La primacía, pues, la tiene la praxis.

Es dado advertir que, así como la inteligencia cristiana tendrá un nuevo objeto al que buscará conocer y profundizar, éste no será la Revelación divina sino la sabiduría popular. En esta sabiduría popular, el teólogo encuentra el "*sensus fidei*" como *lugar teológico*¹⁶.

Advertimos aquí un sentido diverso de *sensus fidei* respecto del de la teología católica. Para esta, nos dice Congar, el *sensus fidei* "es el poder de discernimiento y de percepción de su objeto"¹⁷ que es el Dios de la revelación y sólo existe en comunión con la Iglesia ya que la infalibilidad de lo creído corresponde a ella¹⁸. Para Scannone, *sensus fidei* se identifica, sin más ni más, con la misma sabiduría popular. Nos permitimos señalar, además, que no hemos encontrado texto alguno en que los teólogos del pueblo hagan referencia a la presencia del pecado original en el sujeto colectivo (el pueblo) del cual se predica la sabiduría. Sí pueden encontrarse los dogmas de la caída y del pecado original aunque transferidos al plano de la experiencia histórica. El pecado original se traslada del ámbito teológico al político: el pecado radica en una determinada forma de organización política. Al respecto, refiere Del Noce: "... dado que el mal es consecuencia de una particular organización de la sociedad, se convierte en sujeto de imputabilidad, y no de un pecado original, mientras que la política es elevada a religión y reemplazada por la liberación del hombre"¹⁹.

Como ya lo adelantamos, la teología del pueblo encuentra en el "nosotros estamos"²⁰ el punto de partida²¹. El "nosotros estamos" es la primera

¹⁶ Cfr. J. C. SCANNONE, *Evangelización, cultura y teología...*, 214.

¹⁷ Y. CONGAR, *La fe y la teología*, Herder, Barcelona 1977, 161.

¹⁸ Cfr. Y. CONGAR, *La fe y la teología...*, 161-162.

¹⁹ A. DEL NOCE, *I cattolici e il progresismo*, Leonardo Editore, Milano 1994, 46.

²⁰ Esta asunción del *nosotros*, de lo colectivo en detrimento del singular, ha conducido a la Iglesia católica, por un lado, a la renuncia de aquella acción primaria en tanto educadora de las conciencias de los hombres, y por el otro, a la elaboración de una pastoral cuyo criterio supremo no está constituido por los principios o verdades evangélicas a partir de los cuales juzgar al mundo, sino por situaciones que son, en esencia, prácticas, que exigen ser evaluadas considerando la oportunidad y significación en tanto productos de la situación. De esta manera, todo principio verdadero es relativizado en función de una situación pastoral o de un tiempo particular. En realidad, los referidos principios verdaderos dejan de ser tales para convertirse en puros instrumentos de acción ordenados a la auto-posición de quien los emplea.

²¹ Cfr. J. C. SCANNONE, *Nuevo punto de partida...*, 21.

forma de sabiduría de los pueblos²². Advirtamos que el sujeto del *estar* es un sujeto comunitario, pero no es sujeto sólo del estar, sino además, del ser y de la historia y, por lo tanto, del saber sapiencial y del simbolizar que lo articula²³. El *nosotros* contiene, en su mismo seno, una dimensión trinitaria: yo, tú y él. Este *nosotros* está arraigado a la tierra (entendiendo por tierra no la naturaleza, sino la experiencia ético-religiosa en la cual se manifiesta la unidad y la distinción): la relación hombre-hombre (el nosotros como "yo", "tú", "él") y la relación hombre-Dios (el nos-Otros que implica el absolutamente Otro)²⁴.

Ahora bien, ¿qué "ventajas" tendría hacer uso del *estar* en lugar del *ser* y del *acontecer* (la revelación bíblica)²⁵? El *estar*, contrariamente al ser, señala Scannone, no da cuenta de la naturaleza o esencia de las cosas, sino de un estado pasajero, contingente. El *estar* no hace referencia a nada intrínseco del sujeto, sino que, por el contrario, pone de relieve su no permanencia, su transitoriedad, su esencial contingencia. Cuando el verbo *estar* se usa seguido de la preposición "en" indica ubicación; de este modo, el estar posee una fuerte connotación espacial. Pero también el *estar* indica temporalidad ya que, por ejemplo, cuando digo "estoy cantando" significo una duración y actualidad en la acción de cantar. A propósito de esto último, refiere Scannone: "Pareciera que así el 'estar' no pierde su significación espacial: es como si la acción de cantar (o cualquier otra, expresada por el correspondiente gerundio) tuviera como trasfondo indeterminado el *estar* realizándola. En ese contexto habrá que entender la expresión que usa Kusch para hablar del ser de los que están: 'estar-siendo'. La acción de *ser* emerge del trasfondo del *estar* o está como contenida en él, como en un gran recipiente del puro 'da' (ahí) que es al mismo tiempo puro 'dass' (el hecho de *que*), es decir, el 'puro estar no más' "²⁶.

En definitiva, el *estar* da cuenta mejor de la realidad en tanto que exige sólo una determinación circunstancial y transitoria, "en especial la de la si-

²² Cfr. J. C. SCANNONE, *Nuevo punto de partida...*, 23.

²³ Cfr. J. C. SCANNONE, *Nuevo punto de partida...*, 25.

²⁴ Cfr. J. C. SCANNONE, *Nuevo punto de partida...*, 25.

²⁵ Hacemos referencia a la revelación gratuita, dada en la historia al hombre, por parte de Dios.

²⁶ J. C. SCANNONE, *Nuevo punto de partida...*, 47.

tuacionalidad del 'ahí' o de la mera '*facticidad*'²⁷. Este *estar* resulta inexpressable, imposible de conceptualizar. El estar, sustraído a toda conceptualización, es previo al ser de los entes, a su verdad y a su bondad. Comenta Scannone: "El 'desde donde' que da raíces al nosotros y al símbolo, se *sustraer*. Posee una tal irreductibilidad, que no es totalmente recuperable por la automediación de la razón, del sentido y del fundamento, ni tampoco por la mediación de la voluntad o la libertad: siempre guarda algo de previo y originario con respecto tanto al pensar como al querer"²⁸. El *estar*, contrariamente al ser que es idéntico, necesario, inteligible y eterno, es ambiguo, destinado, abisal e imprevisible. El *estar* es *ambiguo* porque no es unívoco en virtud de su riqueza esencial y de su sustracción a toda determinación lógica o ética; el *estar* es *destinalidad* en cuanto posee una necesidad propia de lo fáctico (por eso no inteligible) y "de la gratuidad de la que nos resulta gratuito como fruto de un destino o de un juego que se juega con nosotros"²⁹; el *estar* es *abisalidad* porque, si bien se puede saber sapiencialmente, no puede conocerse objetivamente, permanece como misterio; el *estar* es imprevisible porque lo imprevisible que acontece, acontece no desde la libertad y de la gracia sino desde la destinalidad abisal³⁰.

Ahora bien, este "nosotros estamos" tiene una sabiduría que le es propia, esto es, el logos simbólico. Este logos, si bien *situado*, no deja de ser universal. Refiere Scannone: "En base a ello puede comprenderse cómo el núcleo de la cultura de un pueblo –que se dice en símbolos– sea no sólo mítico y ético, sino también sapiencial (lógico) y, por tanto, de valor universal, aunque geo-culturalmente y éticamente situado"³¹. Este logos popular es un logos libre, aunque religado a la dimensión numinosa del estar. Este logos es especulativamente-práctico, por cuanto no sólo es verdadero conocimiento sino, además, orientador de la vida tanto a nivel ético como religioso. Lo ético no hace referencia a la dimensión individual sino, fundamentalmente, a la política. No olvidemos que el punto de partida de la teología del pueblo no es la persona sino un sujeto colectivo, un "nosotros".

²⁷ J. C. SCANNONE, *Nuevo punto de partida...*, 48.

²⁸ J. C. SCANNONE, *Nuevo punto de partida...*, 50.

²⁹ J. C. SCANNONE, *Nuevo punto de partida...*, 52.

³⁰ J. C. SCANNONE, *Nuevo punto de partida...*, 53.

³¹ J. C. SCANNONE, *Nuevo punto de partida...*, 59.

Más arriba señalamos que la filosofía tendrá, desde la concepción de esta filosofía inculturada, una nueva finalidad. Su objeto de estudio ya no será el ser, sino la articulación conceptual del conocimiento simbólico. Refiere Scannone: "La filosofía puede y debe explicitar y articular conceptualmente dicha sapiencialidad, en servicio del aporte filosófico universal de América Latina. Pues la sabiduría popular es un universal situado tanto histórica como geo-culturalmente. Ella no se encuentra ante todo en la filosofía académicamente elaborada, sino en otros ámbitos del vivir y del pensar: el religioso, el político y el poético. Son los símbolos... los que articulan en lenguaje humano total ese pensar sapiencial y práxico, cuyo sujeto es comunitario: el pueblo. Tal pensar tiene su 'logos', y por tanto, su propia lógica. Por ello, aunque se vive y se dice primariamente en el elemento del *símbolo*, con todo la filosofía puede desgajar su momento especulativo, poniendo al concepto a su servicio"³².

La filosofía, de este modo, ya no es *ancilla theologiae*, sino *sierva de la sabiduría popular*. La sabiduría popular, radicada en el pobre, otorga a la filosofía tanto su punto de partida (le da qué pensar), su contenido (el conocimiento simbólico que debe articular), y su finalidad por cuanto se erige en un conocimiento teórico al servicio de la causa de los pobres³³. Ahora bien, si la filosofía tiene como objeto de pensamiento un modo de *ser situado*, propio de un *nosotros* circunscripto a una cultura determinada, cabe preguntarse: ¿en dónde radica, entonces, su universalidad? Scannone nos diría que, si bien las categorías básicas que han surgido de su filosofía inculturada (cuales son: el "nosotros", el "estar", la "mediación simbólica") son situadas, no por eso dejan de ser universales³⁴. Sería éste el aporte genuino de la filosofía latinoamericana a la filosofía occidental.

Y esta universalidad, entendemos, no lo sería por el contenido del *nosotros*, del *estar* y de la *mediación simbólica* –por cuanto cada pueblo es una expresión del fondo abisal–, sino por la categoría tomada en su formalidad. Al respecto cabría preguntarse nuevamente si estas categorías, en su espec-

³² J. C. SCANNONE, *Nuevo punto de partida...*, 18.

³³ J. C. SCANNONE, "La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina", en: J.C. SCANNONE - M. PERINE, *Irrupción del pobre y quehacer filosófico hacia una nueva racionalidad*, Bonum, Buenos Aires 1993, 125.

³⁴ Cfr. J. C. SCANNONE, *Nuevo punto de partida...*, 20.

to puramente formal, son algo propio de Latinoamérica o, más bien, han sido tomadas del patrimonio de la filosofía continental.

1.2. La noción de pueblo

Pueblo es el "estar siendo", es un sujeto colectivo que posee una historia y una cultura propias. Scannone se encarga de remarcar que todo pueblo es sujeto de *una* historia y no de *la* historia, y que dicha historia, si bien vivida, puede no haber sido explicitada a nivel consciente³⁵.

Esta cultura popular equivale a un estilo, a un modo de vivir que sabe acerca del sentido de la vida y de la muerte. Refiere el autor: "La cultura así definida no sólo comprende un núcleo de sentido último de la vida, y el plano de los símbolos y costumbres que lo expresan, sino también el plano de las instituciones y estructuras políticas y económicas que lo configuran o –como sucede en AL– lo desfiguran. Por tanto 'pueblo' es una categoría primariamente histórico-cultural: es histórica porque sólo históricamente puede determinarse en cada situación, según el contexto histórico y las relaciones ético-culturales y éticos-políticas, quiénes y en qué medida se pueden llamar 'pueblo' o tienen carácter de 'anti-pueblo'. Es cultural porque se refiere a la creación, defensa o liberación de un *éthos* cultural (modo particular de habitar éticamente el mundo como comunidad)"³⁶.

Lucio Gera señala que esta corriente debe ser llamada culturalista porque pone el acento en los valores y el *ethos*, más que en las instituciones. Refiere Gera: "No encontramos nuestra identidad en tal o cual institución del pasado, sino en el núcleo axiológico que estaba detrás de ella, en los valores, que de pronto eran oscurecidos por las instituciones"³⁷.

Advirtamos que ese modo de ser, propio del pueblo, conlleva un sentido último de la vida. El *ser propio* de cada pueblo es una determinación primera respecto del principio constituido por el *estar* y, por eso no es *el* sentido, sino que es *un* sentido entre la pluralidad de sentidos propios de los más variados pueblos. Cada pueblo, desde el fondo abisal de su estar, se constituye como un sujeto colectivo portador de un proyecto conocido,

³⁵ Cfr. J. C. SCANNONE, "La teología de la liberación...", 26.

³⁶ J. C. SCANNONE, "La teología de la liberación...", 27.

³⁷ L. GERA, "Religión y Cultura", *Nexo* 9 (1986) 70.

en tanto sentido con el corazón, y elegido. Aquello primero que está en la auto-construcción se erige en lo propio. Precisamente, las crisis de los pueblos surgen cuando éstos desconocen lo genuino, lo fundante. De allí que esta corriente culturalista, propia de la teología del pueblo, insista en que la identidad de cada cultura debe ser encontrada en el pasado originario. Expresa Lucio Gera: "La palabra *auténtico* procede del griego y quiere decir lo que está en el origen, en cambio, espúreo (sic) es lo contrario, lo que se ha introducido en forma imprevista e incoherente. Buscar la identidad, es buscar la autenticidad"³⁸.

Observemos, en la afirmación anterior, que obrar de acuerdo a aquello que ha sido construido en el origen equivale a autenticidad. Permítasenos hacer la siguiente observación: ¿esta autenticidad es, de suyo, verdadera y buena? Tanto un pueblo como un hombre individual, ¿no pueden, acaso, edificar su conocer y su querer al margen de la verdad y del bien? Si todo es histórico, dependiendo todo principio de una cultura determinada, ¿qué instancia universal poseen, cada pueblo y cada individuo particular, para medir el grado de veracidad y de bondad?, ¿o será que quizás, lo propio, la verdad y el bien *convertuntur*?

Para Gera, el drama que vive la República Argentina y también América Latina, está provocado por haber perdido aquella raíz construida a partir un proyecto barroco a causa de la irrupción de un proyecto ilustrado que equivaldría, dentro de su lógica, a lo espurio. El barroco, ha sido, tanto para Gera como para Scannone, una síntesis entre el humanismo moderno y la fe. Para superar la crisis, sería menester promover una convergencia entre los dos modelos aunque, reconoce el mismo Gera, ello resultaría muy difícil dado que estos modelos tienen abundantes puntos de contradicción³⁹. Esta situación de desagregación interna de la cultura latinoamericana obliga a esta última a superar este eclecticismo mediante la construcción de una cultura que sea orgánica, esto es, una cultura que se configure a partir de un nuevo principio de unidad capaz de reunir las manifestaciones culturales de los dos modelos.

Ahora bien, dentro de todo pueblo se opera una escisión entre aquellos que son fieles a lo genuino y aquellos otros que pretenden incorporar

³⁸ L. GERA, "Religión y Cultura"..., 70.

³⁹ L. GERA, "Religión y Cultura"..., 72.

un nuevo estilo de vida. Este nuevo estilo de vida que quieren insuflar los foráneos pareciera que guardase relación directa con el tener, el poder y el saber que los ha convertido en privilegiados⁴⁰. Los pobres, por el contrario, mantienen mejor la cultura originaria en virtud de la resistencia que han sido capaces de oponer a los elementos exógenos que atentan contra lo propio⁴¹.

Por lo que se advierte, la denominación de *pueblo* cabría aplicarse, *strictu sensu*, a los pobres, a los marginados, ya que en ellos se conserva, de un modo genuino, el ser propio de la nación. Refiere Scannone: "Es decir que lo comunitario y lo común encuentran su *lugar preferente* de condensación, y muchas veces su mejor manifestación, precisamente en los que sólo son 'Juan Pueblo', en los pobres y sencillos en cuanto son tales, y en su sabiduría, piedad y cultura populares. En ellos el *ethos* cultural del pueblo-nación (su modo humano de habitar el mundo), su experiencia histórica y vital, su sentir de la vida y de la muerte, sus aspiraciones, valores y esperanzas, pueden permanecer más fácilmente, y de hecho han permanecido básicamente, sin las desfiguraciones que proceden del 'tener', 'poder' y 'saber' de privilegio"⁴².

La noción de *pueblo*, como ya lo señaláramos, tiene carácter de primer principio en virtud de otorgar la primacía del estar en relación al ser. Esta primacía se funda en la determinación del *ser* por parte del *estar*, el cual pone de relieve la esencial fluidez de todo lo que es. Todo *lo que es* descansa sobre un fondo abisal constituido por aquella dinamicidad que convierte a todo en transitorio, en contingente. El ser, en tanto producto del estar, no puede ser universal sino siempre particular. Arturo Andrés Roig, en su escrito titulado *Rostro y filosofía de América Latina*, señala que la filosofía

⁴⁰ Cfr. J.C. SCANNONE, *Evangelización, cultura y teología...*, 223.

⁴¹ Cfr. J.C. SCANNONE, *Evangelización, cultura y teología...*, 222.

⁴² J.C. SCANNONE, *Evangelización, cultura y teología*, 223. Lo afirmado por Scannone guarda estrecha relación con lo sostenido por Juan José Hernández Arregui en 1963. Este último afirmaba: "El 'ser nacional' es entonces alterado –que es una forma de negarlo– por las clases superiores infartadas en el universo abstracto de las formas económicas y culturales del imperialismo, y al revés, el 'ser nacional' es afirmado por aquellas que sufren su yugo. Y si el 'ser nacional', ahora despojado de sus velos abstractos, es afirmación y no negación, simultáneamente es conciencia antiimperialista, voluntad de construir una nación" (J. J. HERNÁNDEZ, *¿Qué es el ser nacional? La conciencia histórica iberoamericana*, Buenos Aires, Ediciones Continente, 2017, 20).

latinoamericana "... no se ocupa del ser, sino del modo de ser de un hombre determinado, en relación con sus formas de objetivación y afirmación históricas"⁴³. De allí, entonces, que el punto de partida de la filosofía latinoamericana sea, para Scannone, en la misma línea que señala Roig, el "nosotros estamos" como pueblo en el que el "estar" se opone al "ser" y al "acontecer".

2. La presencia del romanticismo en la teología del pueblo

Fue Bacon quien hizo prevalecer en la ciencia el aspecto *práctico* por sobre el *cognoscitivo*, ya que el valor de la ciencia reside en el poder que le otorga al hombre frente a la naturaleza y a todas las cosas. El *regnum hominis*, el dominio del hombre sobre las cosas, convierte a este último en *homo faber* en detrimento del *homo sapiens*.

La naturaleza, consecuentemente, pasa a carecer de un orden intrínseco que sea menester conocer. Esta retirada del mundo objetivo tiene como correlato la centralización del sujeto, esto es, la concentración en sus procesos de observación y pensamiento sobre las cosas. Refiere Taylor: "El viejo modelo ahora se ve como un sueño de auto-dispersión; la auto-presencia implica ahora cobrar conciencia de lo que somos y de lo que hacemos, reside en la abstracción del mundo que observamos y juzgamos. El sujeto que se auto-define en la epistemología moderna es ahora naturalmente la subjetividad atómica de la psicología y de la política que crecerá del mismo movimiento"⁴⁴.

Para Taylor, la pérdida del mundo ha permitido una auto-definición del sujeto en términos de centralidad y poder. De este modo, se ha desarrollado una noción de sujeto caracterizado como aquel que se auto-define, teniendo como correlato un mundo desprovisto de todo significado intrínseco⁴⁵. De ahora en más, las categorías de sentido y propósito le serán arrebatadas a la naturaleza para aplicarse, de modo exclusivo, al pensamiento y a las acciones de los sujetos.

⁴³ A. ROIG, *Rostro y filosofía de América*, Ediunc, Mendoza 1993, 128.

⁴⁴ CH. TAYLOR, *Hegel*, Anthropos, Barcelona 2010, 6.

⁴⁵ Cfr. CH. TAYLOR, *Hegel...*, 8.

De esta relación del sujeto consigo mismo se desprenderá el individualismo –“la peculiaridad infinitamente particular puede hacer valer sus pretensiones”–⁴⁶, y la autonomía de la acción. A su vez, como categoría sucedánea a la de *sujeto*, aparecerá la idea de *revolución* en términos de absoluta ruptura, de cesura radical respecto de todo lo anterior. La nueva época inaugurada por el iluminismo es una época que vive orientada, enteramente, hacia el futuro.

Ahora bien, frente a este iluminismo, como anota Taylor, surgirá el romanticismo en reacción a “...algunos puntos críticos de los principales temas de la revolución moderna, pero *incorporando también mucho de ella*”⁴⁷.

El romanticismo se configura a partir de la década de 1770, durante el período del llamado *Sturm und Drang*, siendo su principal exponente Johann Gottfried Herder (1744-1803). Herder se opone a la concepción antropológica iluminista a la que considera objetivista por cuanto mira la realidad dejando de lado las categorías subjetivas que proyectamos sobre la misma (fundamentalmente, la de finalidad). En consecuencia, una racionalidad objetiva es aquella que renuncia a la causa final de algo, para considerar sólo el funcionamiento, su mecanismo.

Frente a esta antropología mecanicista, Herder propone la noción de *expresividad*. De este modo, tanto la vida como la actividad humanas serán consideradas como *expresiones*. En consecuencia, ver la vida como *expresión* es considerarla como realización de un propósito, como cristalización del yo. Por lo tanto, la vida humana será una acción desplegada a partir del mismo sujeto, es decir, puramente auto-relativa.

Y así como cada individuo tiene su propia manera de ser, su propia identidad, lo mismo sucede con los pueblos. La fuerza interna que permite la realización de la forma humana como propia de cada pueblo encuentra en la externalidad al enemigo en tanto fuerza opuesta a su propio desarrollo.

Cabe consignar que a la idea de *expresión* debe agregársele la de *clarificación*. En efecto, una vida o un pueblo se realiza cuando limpia y clarifica sus aspiraciones. De este modo, la peculiaridad propia sólo se aprehende cuando se la concretiza.

⁴⁶ J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Buenos Aires 2008, 27.

⁴⁷ CH. TAYLOR, *Hegel...*, 12.

De allí entonces que, para Herder, mi humanidad sea única: sólo ella puede revelárseme a mí mismo en su cumplimiento. En este sentido puede afirmarse que cada hombre, tanto como cada pueblo, encuentran en sí mismos su propia medida.

Expresamos anteriormente que el romanticismo, si bien se opuso al iluminismo, sin embargo, incorporó muchos elementos de él. En este sentido, el núcleo central se encuentra en la noción de *expresividad*. En Herder, debe entenderse como *expresión* la realización en la realidad externa de algo que sentimos o deseamos, y no como una acción que deba desplegarse de acuerdo a un orden intrínseco que es previo a toda acción humana. De allí se entiende que para Herder no exista la distinción entre *ser* y *deber ser* ya que sólo existe un ser que se expresa desde sí mismo.

Al respecto, refiere Taylor: "... realizar la forma humana implica una fuerza interna que se impone a sí misma en la realidad externa, posiblemente contra obstáculos externos. Ahí donde la filosofía aristotélica veía el crecimiento y el desarrollo del hombre así como la realización de la forma humana como una tendencia al orden y al equilibrio constantemente amenazada por el desorden y la desarmonía, el expresivista veía este desarrollo más como la manifestación de un poder interno aspirando a realizarse y mantener su propio diseño contra el que nos impone el mundo que nos rodea"⁴⁸. Y remata: "La visión tradicional recibe una nueva formulación en el expresivismo: el hombre se conoce a sí mismo cuando expresa y clarifica lo que es reconociéndose a sí mismo en esa expresión. La propiedad específica de la vida humana es culminar en la auto-conciencia a través de la expresión"⁴⁹.

Como puede advertirse, el romanticismo conserva la concepción del sujeto iluminista en tanto subjetividad que se auto-define. Para llegar a clarificarse esta subjetividad será menester utilizar un medio privilegiado: el lenguaje. En este sentido, como acertadamente advierte Taylor, el lenguaje deja de ser vehículo de ideas para pasar a convertirse un medio de la expresión del yo en el cual éste se reconoce. Por eso, el "...centro humano de gravedad está a punto de desplazarse del *logos* a la *poiesis*"⁵⁰.

⁴⁸ CH. TAYLOR, *Hegel...*, 14.

⁴⁹ CH. TAYLOR, *Hegel...*, 15.

⁵⁰ CH. TAYLOR, *Hegel...*, 16.

Ahora bien, si tanto el iluminismo como el romanticismo tienen en común al sujeto que se auto-define, se diferencian en la posición que cada uno de ellos toma respecto de la tradición. El iluminismo, frente a la tradición, asume una posición de total ruptura, una actitud revolucionaria, una radical cesura respecto de ella al sostener el primado del devenir por sobre el ser. El romanticismo, si bien tiene una actitud positiva respecto de la tradición, sin embargo, en virtud de su visión procesual de la realidad, la termina diluyendo al otorgarle una forma nueva y entendiéndola desde un punto de vista puramente histórico.

Volviendo a la noción *de sujeto que se auto-define*, esta ha adquirido dos valencias diversas: para el iluminismo se trata de un sujeto trascendental, de carácter universal el cual, situado más allá de lo que deviene, se puede imponer como principio de legislación universal. La unidad se impone sobre la diversidad. Por el contrario, para el romanticismo, el sujeto que se auto-define es puramente histórico y, como tal, múltiple. No existe un principio de legislación universal sino diversos modos de ser cuyo único principio a seguir es el propio desenvolvimiento individual de cada uno.

Herder, al igual que los románticos, se opone a una visión fragmentada propia del iluminismo, el cual establece una escisión entre razón y sentimiento, entre cuerpo y alma. Para ello, Herder asumirá (como ya lo expresamos más atrás) la categoría de *expresividad* como la noción central de su pensamiento. Así, entonces, tanto la vida humana como su actividad serán consideradas como *expresiones*. Aquí es preciso advertir que esta doctrina no implica una vuelta a la metafísica (como si la *expresión* fuese concebida como una manifestación de un *orden ideal* que existe de un modo independiente del pensar y del querer del hombre, quien está llamado a realizarlo): para el romántico, *expresión* no es sino la concretización, en la realidad externa, de algo que siente o desea.

Esta teoría expresivista de Herder permite la difusión de una concepción que sostiene que, tanto el individuo como cada pueblo, tienen su *propia manera de ser*. Para este expresivismo, entonces, la idea que realiza el hombre no está determinada de antemano, como en Aristóteles, sino que estará completamente fijada cuando llegue a su cumplimiento –de allí la singularidad de cada hombre y de cada pueblo–.

La realización de la forma permite, además, develar su sentido. La autoconciencia sólo se alcanza tras la expresión, esto es, luego de la realización,

en la realidad externa, de algo que sentimos o deseamos. Aparece, como puede advertirse, una *nueva idea de racionalidad*: ésta ya no es principio de conformidad con el orden eterno de las cosas, manifestado en la naturaleza, sino *auto-claridad*. Sólo en la expresión se alcanza la completa mismidad y sólo a través de ella conquistamos la libertad: ser libre, así, equivale a la auto-realización. La verdad no es previa al desarrollo ya que sólo se despliega en la realización.

Lo referido nos pone de manifiesto que en el expresivismo reside un *a priori*: todo sujeto, sea individual o colectivo, que se auto-realice y auto-esclarezca, deberá ser reconocido como *valioso* intrínsecamente.

De lo dicho hasta el momento puede advertirse que el punto de partida de esta concepción no es el *ser* (objeto propio de la metafísica) sino el *modo de ser* de cada hombre y de cada pueblo. Pero entonces, si la inteligencia humana no tiene como objeto propio al principio constitutivo de todo lo que es, al ser, sino a los diversos *modos de ser*, históricos y situados, entonces le resultará imposible a esta inteligencia adquirir verdades que tengan validez universal y necesaria y que sean trans-históricas: la inteligencia sólo será capaz de conocer categorías aplicables *a un determinado modo de ser*, o sea, no transferibles a otros.

Si no hay *ser* sino sólo *modos del ser*, entonces no pueden existir principios comunes a todo lo que es. La universalidad de la verdad, en consecuencia, cede su puesto a un conocimiento regional e histórico, expresión de un modo de ser concreto y transitorio.

3. ¿Teología o ideología?

La tradición cristiana nos da cuenta de dos teologías: la denominada natural y la sobrenatural. La primera se ha ocupado de llegar, por el camino de la sola razón, a una Causa suprema que da cuenta de todo aquello que es. La segunda, por el contrario, parte de la misma Palabra de Dios a la que añade la razón filosófica para intentar comprenderla. Tanto la una como la otra son discursos acerca de Dios.

Ahora bien, estos discursos, todos ellos fundados sobre el principio de *analogía*, suponen la existencia de un ser que es, a la vez, diverso y semejante. Sin multiplicidad de objetos desemejantes y sin la participación de

los mismos en una perfección común no puede existir la analogía, ni de atribución intrínseca ni de proporcionalidad propia. A esa realidad que es, a la vez, diversa y semejante, la metafísica cristiana la nombró *ser*. Y Tomás de Aquino estableció, en el seno mismo del ser, la distinción entre el *Esse* y el ente. El *Esse* es el ser concebido en términos de acto, y por eso le cabe sólo y propiamente a Dios; el ente es aquello que tiene ser, que participa del ser puesto que su esencia es diversa del acto de ser. Esta unidad-diversidad entre el Ser y el ente permite al hombre, desde el ámbito del ente, significar de alguna manera al ser. Y la vía cognoscitiva para hacerlo, como ya lo expresamos, es la analogía.

Pero avancemos todavía un poco más: para la denominada *teología del pueblo* expuesta por Scannone no se verifica ninguna semejanza entre el "nosotros estamos" y el "estar" ("recipiente" sin fondo). Este último es lo *totalmente Otro*. La experiencia inmediata de un *nosotros* (pueblo), se yergue sobre un abismo (Abgrund) silencioso.

Ahora bien, si este abismo, es considerado como lo *totalmente Otro*, entonces nada puede resultar común entre el mismo y la experiencia del hombre forjada a partir de un nosotros histórico, situado. Este nosotros, en cuanto un modo particular de instalarse, que determina la peculiaridad de todo pueblo, se expresa a través del símbolo. La filosofía, como ya lo hemos adelantado, no tiene otra finalidad que la de articular esa sabiduría popular contenida en el símbolo. Si, entonces, no existe ningún elemento común entre el nosotros y el abismo propio del estar (principio-nada) ¿cómo poder hilvanar un decir acerca de ese principio nada?

Advertimos que la posibilidad de articular una teología, en tanto discurso acerca de Dios, resulta imposible. Descartada la analogía (dada la carencia de los presupuestos ontológicos necesarios), es tarea ímproba construir una teología por cuanto nada podemos decir acerca de un Abismo totalmente ajeno al mundo de la experiencia humana. El mismo Scannone expresa el propio límite que siente: "Si queremos resumir todo lo dicho sobre el 'estar' en un lenguaje trinitario, podemos decir que acentuando la perspectiva del 'estar' se enfatiza lo *sin-origen* –que se dice negativamente como sustracción o misterio abisal–, y no tanto se recalca lo *noético* y lo *penumático*, dimensiones más propias, respectivamente, de los horizontes del ser como 'logos' y del acontecer gratuito. Si quisiéramos recurrir a la terminología de Stanislas Breton –quien distingue tres posibilidades

de comprensión metafísica del principio—, está claro que una metafísica del ‘estar’ estaría más cerca del ‘principio-nada’ —propio de la ontología y teologías negativas—, que del ‘principio-todo’ (más propio del ser como *ken kai pan*), o del ‘principio-eminencia’ ” (en el que resplandece la síntesis del ser y del acontecer de la creación gratuita)⁵¹.

El hombre no encuentra en su mundo, el del “nosotros estamos”, algún elemento que permita establecer alguna relación con el Principio abisal. La experiencia del ‘nosotros estamos’ es la experiencia de lo provisorio, de lo contingente, de la historicidad. Esta conciencia de la propia historicidad permite al sujeto colectivo advertir que toda categoría empleada para describir la realidad tiene un origen puramente histórico, forma parte de una cultura determinada y es producto de determinadas opciones co-culturales y ético-políticas, como nos lo enseña el mismo Scannone. Estas categorías, meras expresiones de un modo de ser histórico, no pueden ser la expresión de un principio-nada situado más allá de dicha experiencia.

A esta altura resulta una perogrullada decir que la verdad, en este nuevo escenario, no se descubre, sino que se construye. El hombre sólo es capaz de reconocer, de ver aquello que se puede comprobar, que *está ahí* manifiesto. Los pueblos hacen la verdad cuando, mediante su acción, transforman el mundo construyendo una sociedad fraterna. Refiere Gutiérrez: “... únicamente haciendo esta verdad se *veri-ficar*á, literalmente hablando”⁵².

Sólo conoce realmente la verdad quien la pone en práctica (recuérdese la realización del expresivismo romántico). Ahora bien, si el hombre sólo es capaz de ver una verdad que él mismo ha puesto en acto o fabricado, ¿cómo le será posible introducirse en el misterio de Dios?, ¿cómo podrá conocer una realidad que trascienda su mundo de comprensión? Obviamente que la respuesta es negativa. Dios, en definitiva, queda reducido al sentido que nosotros le proveamos: de esta forma, el hombre mismo se convierte en la medida de la revelación. Y así, la dimensión histórica se transforma, para este mismo hombre, en una muralla imposible de traspasar. En efecto, toda categoría remite siempre y de modo necesario a su experiencia histórica.

En este orden de cosas, Scannone se formula un interrogante capital que —él mismo reconoce— “el pensamiento latinoamericano no ha respon-

⁵¹ J. C. SCANNONE, *Nuevo punto de partida...*, 53-54.

⁵² G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1977, 33.

dido todavía suficientemente"⁵³. Esa cuestión se pregunta acerca de la posibilidad de conciliar el *decir* que tiene como horizonte el *estar*, con la comprensión cristiana de la trascendencia de Dios, de la creación, la historia de la salvación y la universalidad del pueblo de Dios en medio de los pueblos.

La respuesta a esta cuestión, de lo dicho hasta el momento, resulta totalmente obvia. La ascunción, por parte de la denominada "teología del pueblo", de una visión historicista y hermenéutica de la realidad, no puede conciliarse, de manera alguna, con las verdades reveladas que la Iglesia católica conserva y predica. El *historicismo* situado de la "teología" del pueblo rechaza toda realidad que goce de estabilidad, permanencia y durabilidad. En consecuencia, ningún conocimiento (o proposición) puede ser objeto de una adhesión definitiva. Si para esta visión, *todo* debe "ponerse en situación", consecuentemente *todo* pasa a reñirse con la universalidad... excepto, claro está, este mismo punto de vista. Al respecto, Claude Geffré ha señalado cómo la hermenéutica predispone tanto a la fe como a la teología al pluralismo religioso. Esta perspectiva, que para este autor durará hasta el fin de la historia, plantea la necesidad de un ecumenismo planetario⁵⁴. La pluralidad de las religiones que opera en la visión historicista y hermenéutica, genera una pluralidad de religiones, y esta realidad es un hecho insuperable⁵⁵.

La religiosidad popular que reside en la sabiduría popular es multívoca: pretender que ella alcance un cierto grado de univocidad equivaldría a la negación de una religiosidad popular que contiene una gran diversidad de creencias y expresiones religiosas (y que, por eso, constituye uno de los elementos de integración de los pueblos latinoamericanos). Sin embargo, como ya hemos advertido, esta particularización afecta a la misma fe católica: la rapsodia, constituida por los diversos modos del "nosotros-estamos", conduce a una fragmentación religiosa incompatible con una fe católica que exige universalidad y plena unidad.

La reflexión teológica, consecuentemente, ya no podrá partir de verdades eternas, trans-históricas, que existan por encima de los modos del

⁵³ J. C. SCANNONE, *Nuevo punto de partida...*, 36.

⁵⁴ C. GEFFRÉ, *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, Queriniana Edizioni, Brescia 2002, 120 ss.

⁵⁵ Cfr. C. GEFFRÉ, *Credere e interpretare...*, 8, 107, 149.

ser constituidos por cada pueblo; la reflexión teológica pasará a ser una meditación *situada*, encarnada en la vida peculiar de cada pueblo, de cada comunidad histórica. Y como cada pueblo (por el hecho de ser) es *verdadero y bueno*, en él reside una *sabiduría* de la cual es preciso echar mano para realizar una inteligencia de la fe cristiana. Mejor dicho: la inteligencia de la fe cristiana no será otra cosa que la mismísima sabiduría popular, esto es, la articulación racional de la experiencia que ese nosotros tiene del principio-nada.

Frente a la cuestión de lo totalmente Otro, el *pueblo* se mantiene en silencio. El decir no puede significar jamás a esa Realidad tal como es en sí, sino sólo a la experiencia que de ella ha tenido, en el tiempo histórico, el "nosotros". La teo-logía se convierte en una empresa imposible.

Desde y a partir de esa vivencia religiosa a la cual se le adjudica la calificación de "sapiencia" se llevará a cabo una inteligencia de la fe cristiana. En efecto, el punto de partida de esta teología no son las verdades de la fe creídas por la Iglesia católica⁵⁶ sino la fe vivida, es decir, encarnada en una determinada situación histórica⁵⁷. El punto de partida, claramente, no es teórico sino, ante todo, práctico: se trata de un conocimiento que sólo se brinda en la praxis. La superación del logocentrismo, nos dice Scannone, conduce a la afirmación de la prioridad de la praxis sobre la pura teoría⁵⁸. Esto significa que la fuente de conocimiento de la inteligencia humana no es el ser a contemplar (teoría) sino la acción, la praxis de liberación que permitirá al nosotros-estamos ser en plenitud. En este sentido, la "teología" se ocupará de criticar y articular este conocimiento al que debe servir y respetar en su valor de verdad⁵⁹.

Ya no son las verdades evangélicas el horizonte de comprensión a partir del cual juzgar el mundo: el nuevo *locus* teológico es eminentemente práctico, es decir, sólo valorable en su oportunidad y significación producida por una situación. Esto conduce a una relativización absoluta de la verdad y del bien. La filosofía no tiene ya como finalidad la búsqueda de la verdad sino la de cooperar con el proyecto del pueblo, para que éste pueda desarro-

⁵⁶ J. C. SCANNONE, "La teología de la liberación...", 10.

⁵⁷ Cfr. J. C. SCANNONE, "La teología de la liberación...", 10.

⁵⁸ Cfr. J. C. SCANNONE, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Anthropos, Barcelona 2005, 25.

⁵⁹ J. C. SCANNONE, "La teología de la liberación...", 10.

llarse de acuerdo a su peculiar modo. La filosofía deja de ser amor al saber para convertirse en *ideología*: instrumento exclusivo al servicio del poder de un determinado modo de estar.

La filosofía ya no tendrá como finalidad dar cuenta de la estructura inteligible de lo real: sólo deberá servir a la auto-afirmación del pueblo. Platón, frente a esta pérdida del sentido de lo justo, advertía acerca de la necesidad de establecer, por encima del individuo y de la comunidad, un *orden del ser objetivo* a partir del cual tomar la medida.

La primacía que esta nueva postura le otorga a la *acción*, producto de la negación de la inteligibilidad del ser, la conduce a ser presa del grave peligro denunciado por el filósofo de la Academia. Permítasenos citar estas clarividentes palabras de Santorsola: "Fuera de un horizonte metafísico, la relación de teoría y praxis no puede más que resolverse en una absorción de la primera por parte de la segunda, y por eso de la asunción del principio marxista de una filosofía que debe hacerse mundo... Eliminada la idea de *Logos*, es decir, de una razón superior de la cual participaría el hombre, es negada la posibilidad de verdades eternas, por lo cual la verdad no es suprahistórica sino producto de la historia. Por eso, la praxis absorbe la teoría y se convierte en su génesis"⁶⁰.

Luego de lo referido puede advertirse, con total claridad, que la "teología" del pueblo en virtud de su carácter totalmente situado, no se encuentra en condiciones de criticar a la sabiduría popular, antes bien debe servirla articulándola. La fe católica debiera renunciar a su pretensión de verdad y de universalidad para pasar a ser una expresión más de las diversas maneras que tienen los pueblos de vivir y sentir lo religioso. Nos parece que esta "teología del pueblo" ha desoído aquella voz de la tradición cristiana que afirma que la realidad precursora y la preparación interna de la fe cristiana no se encuentra en las religiones sino en la ilustración filosófica griega. Refiere Ratzinger: "El cristianismo se basa, según Agustín y según la tradición bíblica determinante para él, no en imágenes y vislumbres míticos, cuya justificación reside finalmente en su utilidad política, sino que se halla en relación con aquello que el análisis racional de la realidad es capaz de percibir acerca de lo divino... Lo cual quiere decir: la fe cristiana no se basa

⁶⁰ L. SANTORSOLA, *Il problema dell'etica nella società secolarizzata secondo il pensiero di Augusto Del Noce*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1999, 393.

en la poesía ni en la política, esas dos grandes fuentes de la religión, sino en el conocimiento. Adora aquel Ser que constituye el fundamento de todo lo que existe, al 'Dios real'... Por tanto, puesto que el cristianismo se entendía a sí mismo como victoria de la desmitologización, como victoria del conocimiento y, con él, como victoria de la verdad, por esta misma razón el cristianismo tuvo que considerarse a sí mismo como universal y como destinado para todos los pueblos: no como una religión específica que desplaza a otras, no como una religión que se alza con una especie de imperialismo religioso, sino como la verdad que hace que la apariencia sea superflua... el cristianismo... pretendía ser no una religión entre otras religiones, sino la victoria de la inteligencia que había triunfado sobre el mundo de las religiones"⁶¹.

Conclusiones

De lo analizado precedentemente, podemos extraer las siguientes conclusiones:

1. *La teología del pueblo* hunde sus raíces en una concepción filosófica romántica: de esta última toma las categorías de *expresividad* y *clarificación*, entendiendo por *expresión* la concretización en la realidad externa de algo que siente o desea cada pueblo, y no como una acción guiada por un orden ideal que existe de un modo independiente del pensar y del querer del hombre. De este modo encontramos, en su mismo punto de partida, una rapsodia o fragmentación de lo real en detrimento de la unidad y, por eso, de toda universalidad. Al no existir, para la teología del pueblo una regla universal con la cual medirse, entonces lo propio, el ser mismo del pueblo es, de suyo, verdadero y bueno. Por eso se califica de *sabiduría* a aquel conocimiento supuestamente sapiencial que se encuentra en lo más genuino del pueblo. Al respecto, nos permitimos referir la siguiente reflexión de Leo Strauss: "Aquellos pocos griegos en los que pensamos normalmente cuando hablamos *de los griegos* se distinguían de los bárbaros, por así decir,

⁶¹ J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Sígueme, Salamanca 2005, 149.

sólo por su voluntad de aprender –de aprender también de los bárbaros-; mientras el bárbaro, el bárbaro no griego como el bárbaro griego, cree que todas estas cuestiones (Strauss hace referencia a aquellas cuestiones acerca del saber, de la ciencia) han sido resueltas por la *propia* tradición ancestral, o sobre la base de ella”⁶².

2. La *teología del pueblo* no escapa de la influencia de una filosofía del devenir propia del marxismo *que se hace mundo* y que privilegia la *praxis* en detrimento de la teoría. La teología del pueblo, en efecto, coincide con el cambio epistemológico operado en el ámbito de la filosofía por Carlos Marx. La filosofía no tiene por cometido descubrir la verdad de las cosas (preeminencia de la eternidad) sino la transformación de las mismas (sobreevaluación del tiempo en términos de futuro).

3. La idea del “estar siendo” que refiere la esencial fluidez de todo lo que es, unida a su situacionalidad, hacen que toda interpretación se ejerza dentro de su estrecho horizonte y en función de las estrictas exigencias de su transcurrir. De allí que la teología del pueblo sea, en realidad, una ideología, esto es, una expresión de una determinada situación histórico-social de un pueblo, la cual responde a intereses de clase, a motivaciones inconscientes y a condiciones concretas de existencia social. Toda especulación teórica, si es que pretende ser inculturada, no puede sino ponerse al servicio de los referidos intereses, motivaciones y condiciones concretas de existencia social.

4. La teología, tanto natural como sobrenatural, no son posibles de ser desarrolladas. Y esto por dos razones: entre el Principio fontanal de todo lo que es –lo totalmente Otro–, y el *pueblo*, no existe nada en común. En consecuencia, todo decir fundado en la semejanza (recuérdese al principio de *analogía* al que hicimos referencia) no tiene asidero. El hablar del hombre es siempre auto-referente: sólo puede hablar *desde* y *en función de* su acotada experiencia puramente histórica y situada. La historicidad se fagocita al ser del hombre.

5. En función de los referidos presupuestos, no resulta posible la existencia de una religión que sea universal. Recordemos que, para esta postu-

⁶² L. STRAUSS, “El nihilismo alemán”, en: R. ESPOSITO - C. GALLI - V. VITIELLO (comps.), *Nihilismo y política. Con textos de Jean-Luc Nancy, Leo Strauss, Jacob Taubes*, Ediciones Manantial, Buenos Aires 2008, 140.

ra, el ser es pura diversidad: no existe *el* ser sino *modos* del ser (= pueblos). Toda religión no es sino el producto de una *interpretación* de la vivencia que cada pueblo tiene de aquello que se le presenta como lo totalmente Otro. En este sentido, la religión católica no tiene derecho a la tarea de evangelización que Cristo le encomendara vivamente a sus discípulos. La religión católica no escapa a la historicidad de todo lo que es: también ella es producto de la vivencia de un pueblo situado en determinado tiempo y espacio. Su verdad no es universal, sino puramente histórica y situada.

Nos permitimos, finalmente, una digresión a modo de cierre del presente escrito.

Lo analizado en este trabajo nos conduce a constatar aquello que en 1909 el Padre Enrico Rosa sostenía en el Prefacio de un escrito que reunía varios trabajos sobre el modernismo. Allí, Rosa afirmaba que el modernismo es un nuevo cristianismo que amenaza con suplantar al antiguo y que penetra por todas partes en las ideas, en el espíritu, en la vida⁶³. Y lo compara con la crisis desatada en la Iglesia con la presencia, en sus primeros tiempos, del gnosticismo. En el año 1997, el por entonces Cardenal Joseph Ratzinger señalaba cuatro grandes crisis por la que había debido pasar la Iglesia católica: la del gnosticismo, la del arrianismo, la de la Reforma y la actual. Y esta última, agregaba, afectaba a las raíces mismas de la Iglesia, de la fe⁶⁴.

¿En qué consistía dicha crisis, para el entonces Cardenal Ratzinger? Señala nuestro autor: "Al comienzo del tercer milenio, el cristianismo se encuentra en una profunda crisis, precisamente en el espacio en que se produjo su expansión original, Europa. Se trata de una crisis basada en su pretensión de ser la verdad"⁶⁵. Hoy se cuestiona la capacidad del ser humano, continúa Ratzinger, para conocer la genuina verdad acerca de Dios y de las cosas divinas⁶⁶. Y remata: "El fundamento filosófico del cristianismo llegó a hacerse problemático a causa del 'final de la metafísica'; sus fundamentos

⁶³ E. ROSA, *Il modernismo. Studi e commenti*, Civiltà Cattolica, Roma 1909, III.

⁶⁴ Cfr. J. RATZINGER, *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio. Una conversación con Peter Seewald*, Libros Palabra, Madrid 2005, 171-173.

⁶⁵ J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia...*, 142.

⁶⁶ Cfr. J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia...*, 143.

históricos se han puesto en duda por los métodos históricos modernos. Y, como consecuencia, resulta también obvio la reducción de los contenidos cristianos a un valor simbólico, el no concederles una verdad superior a la que tienen los mitos en la historia de las religiones, el considerarlos como una forma de experiencia religiosa que debiera situarse humildemente junto a otras experiencias religiosas. Se siguen utilizando las formas de expresión del cristianismo, pero, claro está, modificando de raíz su pretensión de enseñar la verdad. Lo que, por ser verdad, tenía fuerza obligatoria y contenía una promesa fiable para el hombre, se convierte ahora en una forma de expresión cultural del sentimiento religioso universal, que nos viene sugerida por las circunstancias casuales de nuestro origen europeo⁶⁷.

A nadie escapa la lucha intestina que anida en la actual Iglesia católica, producto del enfrentamiento de dos visiones totalmente contrapuestas: dos formas de concebir y vivir el cristianismo enteramente diversas. Troeltsch, en su escrito *¿Qué significa "esencia del cristianismo"?*, señala que, determinar la esencia del cristianismo, es una tarea meramente histórica⁶⁸. Esto equivale a alcanzar dicha esencia a través de "una síntesis de todo elemento histórico en un desarrollo total de la humanidad, del nexo y la reconstrucción de cuanto ha acaecido en base a los principios de verosimilitud fundada sobre la analogía, de la crítica de toda tradición según estos principios y de la síntesis de los eventos que se suceden en el curso de la vida en valores que realizan tales eventos y que en tales circunstancias son considerados, precisamente, como valores por parte de las generaciones que los producen... Son estos los presupuestos del concepto de esencia"⁶⁹.

Como puede advertirse, ya no existe algo que se sitúe por encima de lo que acontece: todo es un producto histórico, incluido el mismísimo cristianismo. De allí que éste, para Troeltsch, no pueda pretender ser el depositario de la verdad. Toda religión es producto de una cultura y, por eso, cada religión está sujeta a determinada cultura. Por lo tanto, el cristianismo es únicamente la faceta del rostro de Dios hacia Europa⁷⁰.

⁶⁷ J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia...*, 144.

⁶⁸ E. TROELTSCH, "Che cosa significa "essenza del cristianesimo?"", en: E. TROELTSCH, *Scritti Scelti*. UTET, Torino 2005, 258.

⁶⁹ E. TROELTSCH, "Che cosa significa...", 258.

⁷⁰ J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia...*, 144.

Frente a esta reducción a pura historicidad, se yergue aquella teología católica que desde una metafísica del ser pensó su realidad en términos de verdad trans-histórica y universal.

A nuestro juicio, la crisis actual de la Iglesia consiste en el abandono de la metafísica del ser, de cuño griego, y la asunción de una filosofía del devenir que todo fluidifica, incluidas las verdades en las que la Iglesia siempre ha creído y predicado. De la asunción de una u otra filosofía para interpretar lo que se cree, han surgido dos cristianismos de signo completamente diverso. ¿Cuál será el desenlace de esta crisis? Desde un análisis puramente racional no lo podemos determinar con exactitud. Sólo podemos afirmar que si es cierto, como refiere el *Abstract* del artículo de Scannone sobre "El papa Francisco y la teología del pueblo"⁷¹, que con el actual Papa la teología del pueblo ha ganado Roma, entonces la crisis de la Iglesia católica se habrá convertido en terminal. Aun así, hacemos nuestras las palabras de Ernst Renan, en el sentido de que la dilucidación de su desenlace final corresponde "... a las grandes horas de la providencia"⁷².

Bibliografía

- BALIVAR, E., "Classes", en: LABICA, G. – BENSUSSAN, G. (dirs.), *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris, Press Universitaires de France, París 1982, 153-162.
- CONGAR, Y., *La fe y la teología*, Herder, Barcelona 1977².
- DEL NOCE, A., *I cattolici e il progressismo*, Leonardo Editore, Milano 1994.
- HERNÁNDEZ ARREGUI, J. J., *¿Qué es el ser nacional? La conciencia histórica iberoamericana*, Ediciones Continente, Buenos Aires 2017².
- GEFFRÉ, C., *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teología*, Queriniana Edizioni, Brescia 2002.
- GERA, L., "Religión y Cultura", *Nexo* 9 (1986) 51-72.
- GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1977.
- HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Buenos Aires 2008.

⁷¹ Cfr. J. C. SCANNONE, "El papa Francisco y la teología del pueblo", 31.

⁷² Citado por E. TROELTSCH, "Sguardo retrospettivo su mezzo secolo di scienza teológica", en: E. TROELTSCH, *Scritti Scelti*, 536.

- LASA, C. D., *Juan Domingo Perón: el demiurgo del praxismo en Argentina*, Dunken, Buenos Aires 2012.
- RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Sígueme, Salamanca 2005³.
- _____, *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia católica ante el nuevo milenio. Una conversación con Peter Seewald*, Palabra, Madrid 2005⁵.
- ROIG, A. A., *Rostro y filosofía de América*, Ediunc, Mendoza 1993.
- ROSA, E., *Il modernismo. Studii e commenti*, Civiltà Cattolica, Roma 1909.
- SANTORSOLA, L., *Il problema dell'etica nella società secolarizzata secondo il pensiero di Augusto Del Noce*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1999.
- SCANNONE, J. C., *Evangelización, cultura y teología*, Guadalupe, Buenos Aires 1990.
- _____, "El papa Francisco y la teología del pueblo", *Razón y Fe* 271/1395 (2014) 31-50.
- _____, "La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina", en: SCANNONE, J. C. - PERINE, M., *Irrupción del pobre y quehacer filosófico hacia una nueva racionalidad*, Bonum, Buenos Aires 1993.
- _____, "La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas", *Stromata* 38 (1982) 2-40.
- _____, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Guadalupe. Buenos Aires 1990.
- _____, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Anthropos, Barcelona 2005.
- STRAUSS, L., *Derecho natural e historia*, Círculo de Lectores, Barcelona 2000.
- _____, "El nihilismo alemán", en: ESPOSITO, R. - GALLI, C. - VITIELLO, V. (comps.), *Nihilismo y política. Con textos de Jean-Luc Nancy, Leo Strauss, Jacob Taubes*, Ediciones Manantial, Buenos Aires 2008.
- TAYLOR, CH., *Hegel*, Anthropos, Barcelona 2010.
- TROELTSCH, E., "Che cosa significa "essenza del cristianesimo?"", en: TROELTSCH, E., *Scritti Scelti*. UTET, Torino 2005,
- _____, "La situazione teologica e religiosa contemporanea", en: TROELTSCH, E., *Scritti Scelti*. UTET, Torino 2005.

Artículo recibido el 25 de agosto de 2017.

Artículo aceptado el 20 de noviembre de 2017.

**ELLA TAMBIÉN ES “HIJA DE ABRAHAM”. UNA
PERSPECTIVA LIBERADORA DEL RELATO DE LC 13,10-17**

**SHE IS ALSO THE “DAUGHTER OF ABRAHAM”.
A LIBERATING PERSPECTIVE OF THE STORY OF LK 13,10-17**

Rosario More Flores¹

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia

Resumen

Partiendo de la situación de marginación y subordinación de las mujeres en sociedades machistas, el presente ensayo reflexiona el relato de Lc 13,10-17, desde los presupuestos que ofrece la exégesis del texto hacia una perspectiva liberadora, con el fin de continuar el camino de liberación que otros y otras han emprendido por lograr una sociedad más inclusiva, donde no se pondere el poder o la fuerza de unos sobre otros, sino que se viva la igualdad fundamental entre varones y mujeres. De modo que la Palabra de Dios ilumine y libere las realidades de opresión y agravio que hoy sufren muchas mujeres, a las que Jesús también llama “hijas de Abraham”.

Palabras clave: Lucas, mujer encorvada, hija de Abraham, perspectiva liberadora.

Abstract

Starting from the situation of marginalization and subordination of women in macho societies, this essay reflects the story of Lk 13,10-17, from the presuppositions offered by the exegesis of the text to a liberating perspective, in order to continue the path of liberation that others have undertaken to achieve a more inclusive society, where the power or the strength of one over another is not pondered, but the fundamental equality between men and women is lived. So that the Word of God illuminates and liberates the realities of oppression and grievance suffered by many women today, whom Jesus also calls “daughters of Abraham”.

Keywords: Luke, bent woman, daughter of Abraham, liberating perspective.

¹ Religiosa Mercedaria de la Caridad. Licenciada en Pedagogía, UMCH, Lima; Bachiller en Sacra Theologia y Magister in Theologia Biblica, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Actualmente realiza estudios de Doctorado en Teología en la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Correo electrónico: rosariomoref@javeriana.edu.co.

Introducción

El título de este ensayo responde a un problema observado en casi todas las sociedades, la realidad de las mujeres estigmatizadas por paradigmas hegemónicos que las subyugan mediante relaciones de poder, que a veces ha llegado hasta el extremo de la violencia y sus consecuencias, características propias de una sociedad machista que justifica conductas opresoras y discriminatorias en nombre de la Biblia², y es que, a pesar de ser la figura de la mujer prominente en los escritos sagrados, en la interpretación de los mismos, a menudo el aspecto masculino se eleva como si fuera la única norma de lo humano, dejando o marginando de ese modo los aspectos femeninos³. Esta forma tendenciosa de proceder puede traducirse o de hecho se traduce en conductas que discriminan a las mujeres.

Por tal razón, leer el relato de Lc 13,10-17 desde una perspectiva liberadora quiere, por un lado, hacer del relato un texto hermenéuticamente comprensible y, por otro lado, ver qué luz ofrece sobre el texto si este es leído con ojos de mujer, sobre todo aquella que se encuentra en situación de desagravio. Para ello se necesita el uso crítico de las herramientas que pueda ofrecer la exégesis y otras ciencias, de modo que se acerque la Sagrada Escritura a realidades tan humanas como esta, en un esfuerzo ético por hacer consciente a la mujer de su dignidad, y en el esfuerzo por una mejor comprensión, actualización y contextualización de los textos bíblicos.

² La situación de violencia contra la mujer es una realidad a la que hoy el mundo no puede estar ajeno. Las cifras de abusos y feminicidios no se detienen, a pesar del terreno que ya se ha ganado en la lucha por reconocer a la mujer como sujeto de derechos. El mundo al que asistimos hoy sigue siendo víctima de la masculinidad hegemónica que mira la vida desde una única y autoritaria perspectiva, la del varón; silenciando de esa manera la voz de la mitad de la humanidad. Algunos estudios que se han hecho en una perspectiva crítica liberadora y feminista contribuyen a tomar conciencia de esta realidad. Véase por ejemplo: C. BERNABÉ, "El Cuerpo como territorio de la salvación. Dios, cuerpo y comunidad en los inicios de la tradición cristiana", en: https://www.academia.edu/6691614/O_Corpo_como_territorio_da_salva%C3%A7ao._Deus_corpo_e_comunidade_no_inicio_da_tradi%C3%A7ao_crista_pp._21-44, aquí: 1, citado 20 setiembre 2017; I. GÓMEZ (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Desclee de Brouwer, Bilbao 2005, 13; C. NAVIA, "La mujer en la Biblia: opresión y liberación", *RIBLA* 9 (2001) 57-79, aquí: 57; M. BREMER, "La mujer en la Biblia", 36. <http://www.meahhebreo.com/index.php/meahhebreo/article/viewFile/772/803> citado 21 setiembre 2017.

³ W. WEREN, *Finestre su Gesù. Metodologia dell'esegesi dei Vangeli*, Claudiana, Torino 2001, 203.

El artículo trata, por lo tanto, de la realidad de las *mujeres encorvadas* que también hoy se ven dibujadas en el texto de Lc 13,10-17, ofreciendo una perspectiva crítica, que no sacraliza la situación de desigualdad y opresión de las mujeres, sino que las ayuda a recuperar su estatura, abriéndoles el horizonte como verdaderas *hijas de Abraham*.

Con este objetivo se desarrollan tres partes: Primero, se aborda una visión general de las situaciones de encorvamiento en que se ven sometidas tantas mujeres hoy. Segundo, se propone un acercamiento al texto, que parte de la exégesis del relato hacia una *perspectiva liberadora* que toma en cuenta el aporte feminista⁴. Y finalmente, se busca proyectar algunos caminos de liberación, que otros y otras ya han emprendido para hacer consciente a la mujer de su dignidad y de su condición de *hija de Abraham*.

1. La mujer encorvada del siglo XXI

El relato de Lc 13,10-17 es para muchas paradigma de su situación, pues el drama vivido durante dieciocho años por aquella *hija de Abraham* podría identificarse con los dieciocho siglos de subordinación de las mujeres⁵. Es más, la *mujer encorvada* del texto sigue siendo el símbolo de tantas cargas, opresiones, humillaciones, silenciamientos y sometimientos que viven las mujeres en sociedades machistas en pleno siglo XXI. Y aunque tras muchas luchas se ha avanzado en el fortalecimiento de una conciencia femenina que ha posibilitado el reconocimiento de su dignidad, sus derechos y la

⁴ Toda percepción puede asumir una u otra postura. De allí que no se hable de un único feminismo, sino de diferentes corrientes. Este ensayo considera el feminismo crítico emprendido por quienes luchan por la inclusión, la equidad, la justicia y la dignidad. Puesto que “la meta de la teología feminista no es darle la vuelta a la torta y cambiar el género del sistema opresor. Tampoco es conseguir un pedazo de ella. El esfuerzo de la teología feminista es hacer entre todos, varones y mujeres, una nueva torta. No se trata, pues, de hacer pequeños y a veces incómodos cambios en el *status quo* sino una profunda reformulación de la teología y de la tradición”. Esa es la clave y la profundidad de la teología feminista que genera caminos de liberación. Cf. C. Soto, “La Teología feminista. Dios ya no habla solo en masculino”, ponencia presentada en la Semana de Teología, Valladolid (05-09.06.2017), en: <http://www.archivalladolid.org/web/3078-2/>, citado 20 setiembre 2017.

⁵ I. GÓMEZ, *Lucas*, Verbo Divino, Navarra 2008, 386.

conquista de espacios que las han visibilizado, no es suficiente, pues se observan aún las consecuencias del sistema social basado en la hegemonía del varón contra la mujer, conocida por el feminismo como “patriarcado”⁶. En él las mujeres han sido por siglos condenadas a una situación de subordinación que socialmente las ha silenciado y excluido hasta el maltrato y sus secuelas, como también ha fomentado una profunda desigualdad sostenida por las diferencias de género⁷ y, lo que es peor, se justifica con interpretaciones parciales de la Tradición y la Biblia que no toman en cuenta el ambiente vital en que se desarrollan los textos o que se cierran a toda contextualización como si la Palabra divina no tuviera más que decir en los tiempos actuales.

La mujer, cuyo encorvamiento la obliga a vivirse sin horizonte, a no mirar a los demás de frente para dirigirse a ellos como iguales y entablar una relación de reciprocidad, es para millones de mujeres expresión de sus sufrimientos, de su sometimiento al poder de un “espíritu” que las mantiene continuamente en situaciones vejatorias. Obligadas primero a ocultarse bajo un vestido que las constituía como propiedad de un varón; luego, acusadas de ser responsables de las desgracias de los pueblos; pero, lo que es peor, se justifican crímenes de horror, como el asesinato de las recién nacidas por el único “error” de haber nacido mujeres y no varones. Por eso no es extraño que hasta hoy el buen judío ortodoxo rece al levantarse: “gracias Señor por no haberme hecho mujer”.

Aquellas mujeres son las que comúnmente se cruzan en los caminos y engrosan la cifra de población más vulnerable en distintas realidades mundiales. La agresión contra ellas inunda los medios de comunicación y no conoce límites, pues tiene distintos rostros, colores, edades, culturas, lenguas y clases sociales⁸. La lista de desmanes en su contra es interminable: ignorancia y analfabetismo porque no tienen derecho a la educación; la miseria que las obliga a trabajar hasta la extenuación a cambio de un pago

⁶ Sistema que otorga al varón el privilegio y el papel de dominador. Atraviesa épocas, culturas y clases sociales, incrustando sus contenidos de dominación; y es aceptado como normal por varones y mujeres.

⁷ En base a criterios biológicos, se justifica la diferencia de poder, educación, trabajo y participación. Esto que se vive en contextos actuales como algo natural, esconde en verdad intereses sociales, culturales, económicos, que favorecen el control y dominio de la masculinidad hegemónica.

⁸ J. J. TAMAYO, *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid 2003, 86.

ínfimo; las agresiones físicas y sexuales por parte de sus parejas; las víctimas sexuales durante las guerras o conflictos armados; las inmigrantes y refugiadas, acosadas y violadas sexualmente; las recién nacidas y niñas abusadas sexualmente; las mutiladas por costumbres contraculturales e inhumanas; las niñas entregadas a adultos en matrimonio; las víctimas de feminicidio; las así llamadas "prostitutas", "abortistas"; la pornografía infantil; el mejor material sexual comercializable para la trata; las excluidas por su color o figura que no encaja en los patrones sociales, etc. Situaciones que se encuentran al centro de las relaciones de poder que imperan en la sociedad machista que no conoce fronteras, y que goza de privilegios difíciles de abandonar porque ofrecen dominio, riqueza a costa de la opresión y la humillación. Son aberraciones, si bien algunas individuales, todas las demás son programadas e impulsadas por intereses políticos que ostentan negar a la mitad de la humanidad sus derechos como personas, para lucrar a costa de ellas, de la manera más irresponsable.

Y si bien en una cultura política dominante todos los seres humanos débiles y vulnerables están en riesgo, en el caso de las mujeres este riesgo se duplica porque quedan aún más expuestas, debido a las fuerzas androcéntricas que controlan hoy la sociedad. Basta mirar el entorno para caer en la cuenta de cómo funcionan dichas estructuras no sólo a nivel macro, sino también en ambientes más cercanos.

Con el fin de iluminar lo apenas dicho, se toma como referencia la ponencia publicada hace unos años por la Hermandad Obrera de la Acción Católica (HOAC)⁹, cuyo análisis lleva a comprender que, a pesar del tiempo, los escenarios de marginación, desigualdad y exclusión de las mujeres siguen siendo más o menos los mismos.

A nivel familiar, se observa que por lo general las relaciones se establecen en la jerarquía. La mujer está supeditada al varón y los hijos a los padres. A la mujer se le asignan determinados roles: la maternidad, el cuidado y educación de los hijos, la atención al esposo, el trabajo doméstico, la creación de condiciones que favorezcan el equilibrio afectivo en la familia y la transmisión de la ideología del sistema; y aunque es cierto que con su

⁹ HERMANDAD OBRERA DE LA ACCIÓN CATÓLICA, "Algunos temas en torno al feminismo", *Cristianisme i justícia* 43 (1991) 3-7. Han pasado algunos años de su publicación; sin embargo, se sigue asistiendo a escenarios muy parecidos.

progresiva incorporación al trabajo fuera de casa, esta situación ha evolucionado, la atención a la familia sigue siendo con frecuencia responsabilidad de la mujer, lo que supone una doble jornada laboral que en su mayoría no se reconoce como trabajo, sino como algo impuesto por el hecho de ser mujer.

En el mundo laboral se ven diferentes situaciones, como, por ejemplo, la división entre trabajos exclusivamente femeninos y masculinos, basada en el falso paternalismo o en roles-estereotipos; la dificultad para acceder a un puesto asalariado al mantener la dependencia familiar, presión por la cual la mujer abandona el trabajo más fácilmente; además de considerarse el trabajo de la mujer un suplemento del trabajo del esposo y, como tal, inferiormente remunerado; el desempleo de la mujer se esconde con más facilidad; y con la desaparición de sectores ocupados fundamentalmente por mujeres, se les obliga a dedicarse al servicio doméstico o la economía sumergida con sueldos de miseria, que no reconocen ni los horarios ni derechos laborales¹⁰.

Socialmente, el sistema patriarcal mantiene una situación de subordinación y de opresión de la mujer, que aparece como algo natural. Se exaltan los llamados valores masculinos –agresividad, competitividad– y se desestiman los llamados valores femeninos –abnegación, amor, ternura– considerados erróneamente como exclusivos de las mujeres. De allí que en las relaciones conyugales se dé también una subordinación injusta a la sexualidad del marido que impone sus exigencias y ritmos. La mujer tiene la obligación de satisfacer al varón y darle descendientes; pero a ellas

¹⁰ Ya sea como vendedoras ambulantes, empleadas domésticas, trabajadoras de la agricultura de subsistencia o temporeras, las mujeres tienen una representación desproporcionada en el sector informal. En Asia meridional, más del 80% de las mujeres con trabajos no agrícolas tiene un empleo informal; en el África Subsahariana son el 74% y en América Latina y el Caribe, el 54%. Al trabajar en la economía informal o sumergida, las mujeres a menudo carecen de la protección que ofrecen las leyes laborales y de prestaciones sociales como las pensiones, los seguros de salud o los subsidios por enfermedad remunerados. Trabajan a diario por salarios bajos y en condiciones inseguras, lo que incluye el riesgo de acoso sexual. La falta de protecciones sociales tiene repercusiones a largo plazo para las mujeres. En todo el mundo, hay menos mujeres que hombres que reciben pensiones, lo que redundará en un mayor número de mujeres mayores que viven en pobreza. En economías desarrolladas, la pensión media de las mujeres es un 30% más baja que la de los varones. ONU MUJERES, "Las mujeres en la economía informal", en: <http://www.unwomen.org/es/news/in-focus/csw61/women-in-informal-economy>, citado 17 setiembre 2017.

mismas, muchas veces, les está prohibido decidir la relación e incluso no cuentan si de placer se trata.

Los medios de comunicación son, a veces, vehículos de esta ideología. Exaltan pseudovalores masculinos y en muchos de ellos se usa un lenguaje machista que configura inconscientemente la mentalidad de sus receptores. Y, por otro lado, la *escuela* en general transmite valores que no cuestionan el sistema patriarcal, desarrollando modelos de sometimiento y obediencia acrítica que refuerza la subordinación de los menores sobre los mayores.

En el ámbito legal se ha progresado, la mayoría de las naciones reconoce la igualdad de sexos¹¹, pero este reconocimiento no significa que exista, de hecho, la igualdad real.

La Iglesia, aunque ha emprendido un camino de valoración de la participación de las mujeres, tampoco se ha visto libre de esta mentalidad androcéntrica; y si bien reconoce la igualdad entre varones y mujeres y sus derechos, ha dejado a éstas, en la práctica, en una clara situación de silenciamiento, subordinación e inferioridad. Se sabe que en casi todas las partes del mundo el número de participación de las mujeres en la Iglesia es claramente superior al de los varones; sin embargo, su visibilización no es del todo significativa. Es verdad que en los últimos tiempos se han dado grandes pasos, pero esto se ha logrado a base de esfuerzos y luchas, como si no pertenecieran también ellas a la comunidad creyente. Esto ha dependido del modo cómo funciona la estructura eclesial, que evidencia el arraigo que en ella ha tenido el sistema patriarcal, poniendo a buen recaudo la jerarquía, más como un poder que como un servicio, que ha impuesto sus decisiones desde una sola perspectiva, la del varón, privándose de la voz de las mujeres.

Esto se observa también en algunas comunidades de vida consagrada femenina, cuyo lenguaje y organización jerarquizada evidencia una estructura de dominio y de poder, propia del patriarcalismo; a pesar de ser esta estructura excluyente, y de no favorecer el diálogo y la vida fraterna que

¹¹ ONU, "Declaración Universal de Derechos Humanos", en: <http://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>. La Declaración, aprobada por la Asamblea General el 10 de diciembre de 1948, afirma que "todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos" y que "toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, [...] nacimiento o cualquier otra condición".

pide Jesús a la comunidad de discípulas y discípulos suyos (Cfr. Mt 23,8-10).

Lo apenas dicho oculta en gran parte el rostro maternal y universal de la Iglesia; y si realmente se quiere invertir el sistema, se necesita optar por una fe incluyente. Se sabe que la cultura judía y grecorromana del tiempo primitivo excluía a las mujeres. Sin embargo, Jesús rompe con ello; se acerca, se deja rodear y tocar por ellas y las llama a su seguimiento. En efecto, el anuncio de la salvación y su resurrección nos viene por medio de mujeres.

De allí que, después de nombrar algunas formas de poder que han favorecido el silenciamiento y exclusión de las mujeres, se hace necesario desentrañar el gesto de Jesús que desata a la encorvada, enderezándola; viendo en su recuperación una llamada a las mujeres a ser protagonistas de su propia liberación; a salir de su situación de abuso, subordinación, pasividad e irrelevancia; a romper el mito de la "condición específicamente femenina que las confina en el ámbito de la naturaleza, del destino y de la culpa"¹²; a desgajarse de las estructuras que las calificada bajo estándares de un perfil inferior: 'el sexo débil', las menos productivas¹³, las menores de edad, etc. Porque son estas mujeres a las que Jesús le urge liberar. Ni un día más "es necesario" esperar para poner en ejercicio la Ley de un Dios que desata a los cautivos y "endereza a los que ya se doblan" (Sal 145,14; 146,8).

En suma, si la sociedad / la Iglesia quiere invertir el sistema opresor que excluye a la mitad de la humanidad, debe ser creadora de nuevas formas de relación que favorezcan la igualdad de derechos y oportunidades entre varones y mujeres; ser cada vez más consciente de los sistemas patriarcales que la rigen, y adoptar modelos de convivencia justa, equitativa y fraterna. En efecto, la cultura machista que ha ganado espacio en nuestros ambientes ha sido la más idónea para excluir a las mujeres y despojarlas de sus derechos. No se trata de invertir las cosas, porque se caería en el mismo círculo que excluye a una parte de la humanidad; se trata de una trans-

¹² D. ALEIXANDRE, "Las claves liberadoras de la Biblia", *Razón y Fe* 224 (1991) 136-145, 137.

¹³ Sin embargo, son las mujeres las que producen aproximadamente la mitad de los recursos alimentarios del planeta, aunque raras veces son poseedoras de tierras. Ellas representan un tercio de la mano de obra del mundo, pero se concentran en las escalas profesionales más bajas y están más expuestas al paro que los varones. Cf D. ALEIXANDRE, "Las claves liberadoras...", 137.

formación ética y justa que humanice las relaciones, en un mundo donde varones y mujeres como protagonistas de la historia sean reconocidos por la misma dignidad y los mismos derechos. Y para que el sistema dominante no genere más 'encorvamiento', urge no reforzar conductas machistas –incluso en las mismas mujeres que han sido educadas para ello–, generando relaciones colegiadas, sororales, horizontales, de igualdad y reconocimiento mutuo; nunca relaciones piramidales, autoritarias, absorbentes, acrílicas, productoras de sumisión y esclavitud propias del sistema patriarcal que afecta la vida fraterna de las comunidades, la vida familiar, las sanas relaciones y el buen vivir en esta tierra.

2. Enderezar los cuerpos femeninos a la luz del evangelio. De la exégesis del texto a una perspectiva liberadora

2.1. Claves exegéticas del relato de Lc 13,10-17

A partir de las claves exegéticas de Lc 13,10-17 se puede proponer una lectura en perspectiva liberadora, que sostenga las luchas y esperanzas de las mujeres víctimas de opresión, que buscan en la Biblia una forma de transformar su realidad¹⁴ a la luz de la novedad transformadora de Jesús. Sólo mirar a Jesús en su relación con las mujeres bastaría para comprender que también ellas son *hijas de Abraham*, pertenecen al pueblo de las promesas; y aun cuando se sostenga la no historicidad del texto o la irrelevancia del milagro, en el que Jesús cura a la mujer como lo hace con otros y no por el hecho de ser mujer¹⁵, se puede observar que, al igual que sucede con otros sanados, la encorvada es llamada por Jesús a recuperar su estatura, a mirar a los demás de frente, a salir del anonimato, así como a ocupar su lugar dentro de la comunidad.

Entre las características de la perícopa se sabe que es un relato propio de la tradición lucana, delimitado como unidad literaria dentro del arco

¹⁴ Esta propuesta guarda relación con las perspectivas hermenéuticas expuestas por la Pontificia Comisión Bíblica con el fin de ampliar el horizonte de las ciencias bíblicas. Véase: PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, "La interpretación de la Biblia en la Iglesia", CBVD, Quito 2002, 40.

¹⁵ A. PIÑEIRO, *Jesús y las mujeres*, Trotta, Madrid 2014, 98-100.

narrativo del c. 9,51 al 13,21, donde Jesús va de camino hacia Jerusalén y en el que el autor orienta la atención hacia los discípulos y las exigencias del discipulado (cfr. Lc 9,57-62; 10,25-37; 11,1-13; 12,1-12.22-53), y narra el envío de los setenta y dos (10,1-11) después del envío de los Doce (cf. 9,1-6), evidenciando de esa manera la universalidad de la misión, que en definitiva es la salvación para toda la humanidad; pues Dios, el Mesías, no es exclusivo de los judíos¹⁶. Por otro lado, puede afirmarse que el relato no termina en el v. 17, sino que forman parte del mismo las dos parábolas del Reino que siguen a continuación. Así se evidencia el vínculo que existe entre el enderezamiento de la mujer, la disputa y el Reino: “Si después del signo, Jesús propone dos parábolas sobre el Reino, es que su palabra que anuncia la liberación y la lleva a cabo tiene algo que ver con el Reino”¹⁷. Con respecto al género literario, muchos hablan de una narración híbrida, en la que se aprecia un milagro de curación¹⁸ y una disputa con el judaísmo de ese tiempo. De allí, la estructura del texto que evidencia su articulación por la disposición de los personajes:

¹⁶ No es casualidad que Lucas inserte esta narración en un momento decisivo para la vida de Jesús, “el viaje hacia Jerusalén” (Lc 9,51-13,21), cuyo acento no es de tipo geográfico, sino más bien un camino interior, una orientación constante de su voluntad, señalando de ese modo la vía que deben seguir sus discípulos-discípulas, a quienes Jesús estaría invitando a asumir la ética de la responsabilidad como respuesta al proyecto divino de salvación. De modo que Lucas estaría generando en el lector/lectora una conciencia clara sobre las condiciones del discipulado. Quien le sigue debe asumir en la historia y en el tiempo un comportamiento responsable con las relaciones que connotan su vida: la relación con Cristo –y mediante Cristo con Dios– y la relación con el prójimo. Cf. M. GRILLI, *Matteo, Marco, Luca e Atti degli apostoli*, EDB, Bologna 2015, 328-335. En consecuencia, desde la marginalidad, Lucas con este pasaje pretendería mostrar una alternativa según el estilo de Jesús, al mundo socio-cultural oficial. Es lo que los estudiosos conocen como la “experiencia de la marginalidad”. Lucas, lejos de aliarse con los valores hegemónicos del centro dominante y sin aislarse, propone una alternativa distinta que para aquella época debió ser subversiva. R. AGUIRRE, “La obra lucana en su contexto histórico, social y eclesial”, en: <http://www.unican.es/NR/rdonlyres/48A0709A-274A46AE-B131-4F1315083A48/0/1RAguirreLaobra-lucanaensucontextohistsocialyeclesial.pdf>, 4, consultado 23 setiembre 2018.

¹⁷ J. N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo: lectura narrativa del evangelio de Lucas*, Sígueme, Salamanca 1992, 115.

¹⁸ Aun cuando no haya *petición de curación*, característica propia de los hechos milagrosos.

I parte. Lucas pone en escena a la mujer curada por Jesús (v. 10-13)¹⁹.

–La presentación:

a v. 10: Jesús (su actividad: enseñar; el espacio: la sinagoga; el tiempo: el sábado)

b v. 11: La mujer (se describe su enfermedad, su duración y las consecuencias físicas)

–La acción:

a' v. 12-13^a: Jesús (ve, declara y realiza el gesto)

b' v. 13^a: La mujer (reacción física inmediata y palabras de esperanza)

II parte. La acción de Jesús da lugar a la disputa (v. 14-16).

v. 14: Jefe de la sinagoga (indignado por la curación en sábado se dirige a la asamblea)

v. 15-16: Jesús (responde en plural y pone de relieve a la mujer)

Conclusión. La manifestación gozosa de parte de la gente (v. 17).

v. 17^a: Los adversarios (se avergüenzan)

v. 17^b: La gente (se alegra)

La extensa narración del viaje de Jesús a Jerusalén, dominada por el tema de la enseñanza de Jesús a sus discípulos, simboliza el camino de un nuevo éxodo hacia la libertad que trae el Reino de Dios. Algunas claves de la exégesis ofrecen una luz sobre esto:

V. 10: Un sábado estaba [Jesús] enseñando en una de las sinagogas

El texto lucano se abre desplazando a Jesús hacia una sinagoga²⁰. Los presentes le piden que enseñe la Ley (propio de todo rabino instruido), pues era sábado, día dedicado a Dios. De este modo, el autor conduce al lector/lectora a un espacio y tiempo sagrado, donde la acción de Jesús se convertirá en clara manifestación de la voluntad divina; pero, además, dejará al

¹⁹ J. N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo...*, 110.

²⁰ Es la última vez, en este Evangelio, que Jesús entra en una sinagoga. El tiempo está cerca y pareciera que el Maestro quiere dar una nueva oportunidad a la gente ofreciendo junto a su enseñanza un milagro que facilite la conversión. Cfr. I. GÓMEZ, *Lucas*, 383.

descubierto otro tipo de mal, la ceguera y dureza espiritual de sus oyentes, a los que también Jesús quiere curar.

V. 11: Y he allí, una mujer, que estaba enferma por causa de un espíritu de debilidad, desde hacía dieciocho años, estaba encorvada, sin poder enderezarse en modo alguno

La expresión καὶ ἰδοὺ (=y he allí) que introduce este versículo, sirve para dar plena potestad a lo que va a suceder. Jesús no había visto hasta ese entonces a aquella mujer, enferma a causa de un *espíritu*²¹, que más adelante se relacionará con las ataduras impuestas por Satán (v. 16)²². El espíritu de enfermedad había dominado de tal modo el cuerpo de la mujer, hasta encorvarla e imposibilitar totalmente su movimiento (ἦν συγκύπτουσα = totalmente doblada/plegada)²³; y como dicha posición la bloqueaba, era δυναμένη ἀνακῦφαι (= incapaz de erguirse) εἰς τὸ παντελές (= para siempre o totalmente).

De esta postura se afirma que lo que abrumaba a la gente de ese entonces era el carácter irremediable de un mal que no los mataba, pero que les impedía tomar la posición vertical, pues dicha posición distinguía al ser humano del animal y lo acercaba a lo divino. Además, la propia enfermedad y la postura la incapacitaban para elevarse hacia el cielo, poniéndola en una situación humillante, delatadora de algún pecado²⁴.

De modo que la mujer no solo está privada de su humanidad y del contacto con la divinidad, sino que también cargaba el peso de la vergüenza, la burla y el rechazo de la sociedad, que agravaban su situación y hacían aún

²¹ Lit. "un espíritu de debilidad". Se trata de un "arameísmo" (espíritu de podredumbre o pestilencia: lQap; Gn 20,16.26).

²² Esta descripción da lugar a pensar que se trata de una posesión diabólica, sin embargo Lucas distingue entre los actos de curación y los exorcismos. El estilo narrativo de la posesión incluye una expulsión, y no una imposición de manos, propia de la sanación. Por lo tanto, se trataría de una enfermedad que es curada; pero según la cultura de ese entonces, las enfermedades proceden de la esfera negativa en la que reina Satán. Cfr. F. BOVON, *El Evangelio según San Lucas II (9,51-14,35)*, Sígueme, Salamanca 2002, 482; J. FITZMYER, *The Gospel According to Luke X-XXIV*, Doubleday, New York 1985, 1012).

²³ El término indica una postura "doblada en dos", al inferior de la columna vertebral.

²⁴ F. BOVON, *El Evangelio según San Lucas II...*, 483-484.

más difícil su autoafirmación. Frente a ello, Jesús, que enseña el querer de Dios, no puede aplazar más su sanación.

V. 12-13a: Viéndola, Jesús la llamó y le dijo: Mujer, has sido desatada de tu enfermedad. Y puso sobre ella sus manos,

Jesús, cuya mirada va más allá de la simple verificación, actúa por cuenta propia. En cuanto vio a la mujer se detuvo, “la llamó” (προσεφώνησεν)²⁵ y “le dijo” (εἶπεν). Con ambos verbos, “llamar” y “decir”, el autor resalta primero la voz sonora y luego la palabra emitida. Jesús interpela a su interlocutora: γύναι (= mujer); pero, además, la autoridad del Maestro llama a todos los presentes a ver con sus propios ojos lo que acaba de enseñar. Y si bien el narrador no le da la palabra a la mujer, es claro que, sintiéndose partícipe, se desplace desde el lugar destinado para ellas en la sinagoga, hacia el centro, donde está Jesús, convirtiéndola, de ese modo, en protagonista del relato. Pues ella es el mensaje de Dios que Jesús acaba de enseñar al pueblo. “La mujer enderezada y totalmente liberada es encarnación viva de la Buena Nueva para los pobres”²⁶ (Cfr. Lc 4,18).

De allí que sea significativo también observar cómo acontece la palabra de Jesús sobre la mujer. No le dice “ponte derecha” sino “has sido desatada (ἀπολέλυται) de tu enfermedad”. Por un lado, se trata de un verbo pasivo, cuya función es señalar a Dios mismo como autor de la acción y, por otro lado, es un perfecto, que expresa el efecto permanente de dicha acción. Es decir, para esta *hija de Abraham*, su libertad le está garantizada desde siempre por el mismo Dios, cuya voluntad no es compatible con la opresión. De hecho, Jesús anuncia el Reino proclamando la liberación de los cautivos (Cfr. Lc 4,18ss.).

Llama también la atención que Jesús imponga sus manos sobre la mujer. ¿Qué podría significar este gesto? Langner Córdula comenta al respecto:

²⁵ En su forma verbal, puede traducirse como “interpelar”, “llamar por su propio nombre”.

²⁶ M. McKENNA, “Déjala” (Jn 12,7). *Mujeres en la escritura*, Sal Terrae, Santander 2001, 70.

Es notable que Jesús *imponga sus manos sobre la mujer*. [...] Una imposición de manos se narra sólo en Lc 4,40, lo que indica su peculiaridad. Imponer las manos no es sólo gesto de sanación (así también en Hch 9,12.17; 28,8). En la obra de Lucas “imponer las manos” equivale a investir para un cargo o elegir o delegar para él: a los siete “diáconos” (Hch 6,6), a los enviados Bernabé y Pablo (13,3) y a los ancianos (14,23) les son impuestas las manos. También el don del Espíritu Santo se transmite al imponer las manos (8,17; 19,6). Mientras que en otras narraciones de curación basta el tocar o una palabra, Lucas menciona en este caso la palabra sanadora y la imposición de manos. Con estas informaciones de fondo, ¿señala la imposición de las manos la elección de la mujer?²⁷

Se necesitan otros elementos para justificar una afirmación o negación. Sin embargo, es claro que Jesús al verla la llamó y la empoderó para proclamar con fuerza creyente la gloria de Dios.

V. 13b: *e inmediatamente se enderezó y glorificaba a Dios*

En la primera parte de este versículo se habló de un verbo pasivo en tiempo perfecto, aquí se encuentra otro pasivo, en aoristo, ἀνωρθώθη (= fue hecha derecha)²⁸. Ambos verbos son reforzados por el adverbio παραχρήμα (= inmediatamente). Es decir, el narrador vuelve a resaltar la autoría de Dios como es propio de los pasivos teológicos. Como si dijera que “para que la ‘debilidad’ se convierta en ‘fuerza’ y la servidumbre en dichosa liberación, es preciso que intervenga el poder de Dios”²⁹. Con esto se descubre la paradoja entre el proyecto del Reino de Dios cuya manifestación en el cuerpo de la mujer es inmediata, y la duración de la enfermedad y el poder de Satanás que tiene atada a la mujer. Es tan instantánea la liberación que se abre un abismo entre ambos poderes.

²⁷ C. LANGNER, *Evangelio de Lucas: hechos de los apóstoles*, Verbo Divino, Navarra 2013, 178.

²⁸ El tiempo aoristo representa la acción como un evento referido al pasado. Sin embargo, el énfasis no está en el tiempo, sino en la cualidad puntual de la acción (no continuada, sino momentánea).

²⁹ F. BOVON, *El Evangelio según San Lucas II...*, 485.

El verbo ἀνωρθώθη está seguido por otro verbo, activo en tiempo imperfecto, ἐδόξαζεν (= glorificaba). Eso significa que la gratitud se perpetúa en el tiempo. La mujer que cree en el Dios de Israel lo glorifica sin interrupción. Además, cabe observar que su fe cristiana la lleva reconocer a Dios en Jesús, cosa que no alcanzará el jefe de la sinagoga, que se queda replegado y encorvado en su ceguera y dureza de corazón. La desmesura salvífica de Dios que se ha volcado sobre la mujer por medio de la palabra y el gesto sanador de Jesús, le arrancan una explosión de gratitud que la hace creadora de un clima contagiante de alabanza al que es fuente de su felicidad recobrada³⁰.

Una última observación a esta primera parte, es que los verbos pasivos (ἀπολέλυσαι y ἀνωρθώθη) estarían indicando que ya todo estaba hecho. En consecuencia, la discusión sobre el sábado que vendrá después no tendría razón de ser, porque no se habría efectuado ningún trabajo.

V. 14: Pero replicó el jefe de la sinagoga, indignado porque en sábado había sanado Jesús, diciendo a la multitud: seis días hay en los cuales es necesario trabajar; en esos vengan, pues, y sean sanados, y no en día de sábado.

En esta ocasión, el contraste se da entre la actitud positiva de la mujer y la actitud negativa del ἀρχισυνάγωγος (= jefe de la sinagoga) que expresa su ἀγανακτῶν (= irritación, cólera, indignación)³¹ ante la acción de Jesús: τῷ σαββάτῳ ἐθεράπευσεν (= curar en sábado); pues para la mentalidad judía se trataba de un trabajo y Jesús habría transgredido la ley³². De modo que el dirigente, con su reacción, no sólo se justifica a sí mismo, sino también se justifica a los ojos de Dios³³; cuando en realidad su actitud sólo habla de su percepción de Dios, de su obsesión por lo sagrado y de su dureza de corazón. Sin embargo, Jesús con su actitud enseña a sus discípulos que la

³⁰ J. FITZMYER, *The Gospel According to Luke...*, 1013.

³¹ Actitud que refiere a un juicio y a una condenación moral porque se cree legítima.

³² Con los pasivos teológicos, el narrador estaría señalando que el jefe de la sinagoga se contradice, pues no hubo trabajo alguno, porque se trataba de algo que ya Dios había hecho.

³³ F. BOVON, *El Evangelio según San Lucas II...*, 487.

ley sólo tiene sentido en cuanto permite al ser humano hacer el bien. Una ley que sacrifica a las personas no sirve para ser obedecida, y Jesús, en su máxima expresión de obediencia al Padre, considera necesario hacer el bien, sanando en sábado (Is 1,13)³⁴.

Luego, el dirigente no reprocha a Jesús directamente, que es quien ha tomado la iniciativa de curar a la mujer en el día sagrado, sino que se dirige a la gente. Lucas muestra así la hipocresía del jefe judío que, además de no enfrentar a quien lo ha puesto furioso, hace responsables a los asistentes de intenciones que no se han dado. Su encorvamiento, “no querer ver” lo lleva a no reconocer que la curación es acción de Dios y no un trabajo humano. No permite ampliar su horizonte para ver en el milagro, una manifestación del Reino. Quien debía ser un hombre de Dios quiere impedir a Jesús hacer el bien; al no lograrlo, lo acusa indirectamente de ser transgresor de la ley, cuando, en realidad, es él quien, con su actitud recalcitrante, la transgrede.

Desgraciadamente, la ley solía ser utilizada por los que tenían poder en la comunidad para quebrantar incluso los espíritus de quienes habían sido ya sobrecargados con la pobreza, la enfermedad [...]. La ley, cuya misión era liberar el espíritu, se utilizaba por parte de algunos para reforzar su prepotencia mientras se rebajaba a los demás³⁵.

Jesús, expresión máxima de la ley, cuya obediencia muestra la voluntad salvífica del Padre, no puede dejar pasar más tiempo en el sufrimiento a los que ama. Al jefe judío le da igual un día más, y en lugar de liberar a través de lo sagrado, porque allí se manifiesta el Dios verdadero –Señor del Sábado– quiere seguir postergando el sufrimiento e imponiendo el “espíritu” que causa el mal a la mujer³⁶. Así, su actitud se convierte en un problema

³⁴ F. BOVON, *El Evangelio según San Lucas II...*, 488.

³⁵ M. MCKENNA, “Déjala” (*Jn 12,7*)..., 70.

³⁶ Adamczewski, ve el encorvamiento de la mujer como figura de los judíos bajo el yugo de la ley: “The non-Markan image of the Jewish woman as being weak, bent double (as under a burden), and not able to lift up her head (Lk 13,11; cf. 21,28; diff. Mk 1,23; 2,3; 3,1; 6,5) conveys the Lucan idea that the Jews and Jewish Christians (cf. Gal 2.10a) had their necks under the yoke of the law, which they were not able to bear (cf. later Acts 15,10). B. ADAMCZEWSKI, *The Gospel of Luke, A Hypertextual Commentary*, Peter Lang Edition, Frankfurt 2015, 148.

por su excesiva intransigencia que prescindía del sentido común, dañando a las personas³⁷.

V. 15-16: Le respondió el Señor, y dijo: Hipócritas, ¿cada uno de ustedes no desata su buey o su asno del pesebre en sábado y lo lleva a beber? Y ésta, que es hija de Abraham, a quien Satanás aprisionó durante dieciocho años, ¿no era necesario ser liberada de su prisión en día sábado?

Jesús dirigiéndose a la gente les llama ὑποκριταί (= hipócritas) a quienes cuestionan su acción, y toma la realidad más cotidiana de la vida judía para explicarla. Pone el ejemplo del buey o el asno que es desatado en sábado para llevarlo a abreviar. Esta imagen doméstica del animal atado al pesebre se transpone violentamente a la situación de la mujer, tiene toda la fuerza de degradación. Con esta comparación, Jesús demanda la contradicción tan retorcida que cometen: negarle a una θυγατέρα Ἀβραάμ (= *hija de Abraham*) lo que no negarían a un animal. Para los adversarios, la mujer vale menos que un burro o un buey³⁸.

De allí que la liberación de esta *hija de Abraham* se haga necesaria de la compasión de Dios, pues la comunidad de la Alianza también es para las mujeres, incapaces de recibir la circuncisión³⁹. Así, Jesús con su actitud se pone a favor de los excluidos de la comunidad. Así lo explica Consuelo Vélez:

Jesús llama a la mujer, hija de Abraham, título que rompe los esquemas del pueblo judío que limita esa acepción a los varones (19,9; 16,22; Hch

³⁷ I. GÓMEZ, *Lucas*, 384.

³⁸ El verbo λύω que usado en el caso de los animales, se usa también para hablar de la liberación de la mujer. Esta concepción tan primitiva de parte de los adversarios de Jesús sigue vigente en contextos actuales, y expone a tantas mujeres a sufrir el despojo de su dignidad.

³⁹ Este título, que es único en todo el Nuevo Testamento, se reviste de suma importancia. De allí que valga la pena seguir profundizando en la intención del autor al usarlo en este relato. E. DOWLING, *Library of New Testament Studies. Taking Away the Pound. Women, Theology and the Parable of the Pounds In the Gospel of Luke*, Bloomsbury Publishing PLC, Edimburgo 2007, 169; C. BERNABÉ, "Sanaciones, autoridad y género, mujeres en el Evangelio de Lucas", Aula de Teología de la Universidad de Cantabria, Santander (21.11.2006), en: <https://web.unican.es/campuscultural/Documents/Aula%20de%20estudios%20sobre%20religi%C3%B3n/2006-2007/CursoTeologiaLasMujeresEnLucas2006-2007.pdf>, consultado 21 septiembre 2017; C. BERNABÉ, "El Cuerpo como territorio de la salvación...".

13,26). Esa es la misión de Jesús: incluir a los excluidos de Israel. Esto supone un nuevo contraste entre los dirigentes de la sinagoga que se oponen a esa inclusión y el pueblo que se alegra al ver que el reino es vida para todos [...] y, es precisamente por esa razón que en el día sábado él ha de desatar a esa mujer para que una vez liberada recobre el gusto por la alabanza, es decir, por su vocación de hija de Abraham⁴⁰.

La palabra de Jesús que no es solo poderosa, sino también digna de crédito por tal autoridad, actúa súbitamente la voluntad salvífica de Dios que libera a la mujer de un poder satánico que la ha sometido por tanto tiempo⁴¹. De allí que la acción de Jesús en sábado no solo debía tolerarse, sino se impone (οὐκ ἔδει = ¿no era necesario?) a causa de la voluntad de Dios que quiere que todos sus hijos e hijas se salven.

Finalmente, la Palabra que actúa con tal fuerza, por su carácter performativo, provocará en los presentes un cambio de actitud, alabar con la mujer la presencia del Reino entre ellos, mientras que los adversarios quedarán replegados sobre sí.

V. 17a: Y al decir él esto, todos sus adversarios se avergonzaban,

El dios del jefe de la sinagoga es también el dios de los dirigentes de Israel, de los adversarios de Jesús, que han convertido a Dios en un ídolo inclemente, ávido de conductas estrictas, ajeno al sufrimiento del pueblo. Por eso, Lucas relaciona a los adversarios con un sentimiento que evoca pocas veces en su narración, pues si éstos no quieren ver, no tienen otra salida que callar y “avergonzarse” (κατησχύνοντο)⁴².

⁴⁰ C. VÉLEZ, *La cruz de Cristo y la violencia sexual contra las mujeres en contextos de Guerra*, en: https://www.academia.edu/25248649/La_cruz_de_Cristo_y_la_violencia_sexual_contra_las_mujeres_en_contextos_de_Guerra_The_cross_of_Christ_and_sexual_violence_against_women_in_war_contexts, 13, consultado 21 septiembre 2017.

⁴¹ La cifra (18 años) se podría interpretar, como el tiempo en el que la mujer ha estado atada por la piedad judía, una piedad opresora radicada en la guarda literal del sábado.

⁴² Vergüenza de los adversarios, generada por la actuación de Jesús, que ha dejado al descubierto su hipocresía e incongruencia entre sus acciones y sus palabras.

V. 17b: y toda la multitud se alegraba por todas las cosas gloriosas hechas por él.

Al contrario de los adversarios, “toda la gente” (παῖς ὁ ὄχλος) opta por Jesús, se olvida de sus dirigentes y prorrumpe en gozo por “los acontecimientos gloriosos” (τὰ ἐνδοξα) en los que se refleja la gloria de Dios, gracias a Jesucristo (ὕπ’ αὐτοῦ). Alegría espontánea que brota de ver la liberación de la mujer. Alegría escatológica que señala la llegada del Reino de Dios (v. 18-21).

Con este sabor a victoria se cierra el relato, dejando claro que en Jesús los oprimidos son liberados, los ciegos ven, los cojos andan, los pobres encuentran socorro, los hambrientos comen, los enfermos son curados y la vida de todos recibe un horizonte divino que les devuelve la esperanza; aquel horizonte que a la mujer encorvada, condenada a mirar sólo sus propios pies, no le era posible ver. A través de su sanación, Jesús declara el triunfo del Reino de Dios –el bien y la vida– sobre el reino de Satán –el mal y la muerte–. Con él quedan rotas las cadenas de cualquier esclavitud.

2.2. Perspectiva liberadora del relato de Lc 13,10-17

a) Pertinencia del acercamiento contextual

Dios se ha revelado en la historia de la salvación manifestándose siempre como aquel que la lleva adelante. Esta certeza nace del pueblo de Israel y de las primeras comunidades cristianas que, después de un tiempo, leen sus experiencias a la luz de la fe y descubren su historia como camino de vida revelado por Dios. Esta lectura creyente pasa por una serie de etapas para ser comunicada y finalmente queda inscrita en la Biblia. Por lo tanto, los relatos bíblicos son producto de un proceso hermenéutico⁴³, que abre la posibilidad a seguir comprendiendo la Biblia a la luz de nuevos contextos.

En este sentido, el estudio diacrónico de los relatos bíblicos, aunque es fundamental, no es suficiente⁴⁴. Pues, gracias al proceso histórico de la

⁴³ C. CONTI, “Hermenéutica feminista”, *Christus* (2000) 8-17, 8.

⁴⁴ Véase el acercamiento contextual que amplía el horizonte de las ciencias bíblicas en: PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 40-43.

Biblia, se impone también una mirada al contexto original para ver qué luz arroja sobre la realidad del lector y lectora actual. De lo contrario sólo tendría sentido en el pasado, pero perdería su significación en el presente, y miles de generaciones quedarían excluidas de la fuerza salvífica que germina de la Palabra divina.

Dios, que no transmite 'cosas' a la humanidad, sino que se comunica a sí mismo en todos los tiempos, pero en palabras humanas como resultan los textos, piden ser continuamente comprendidos, actualizados y contextualizados.

Lo que hace válida una interpretación de la Palabra de Dios es aquella que no olvida el mundo de la Biblia ni la personalidad de Dios. De allí que "las únicas relecturas válidas son las que hacen del texto un mensaje de salvación, liberación y amor"⁴⁵. Esa fuerza salvadora y liberadora de Dios amor que se revela como plenitud en Jesús, está presente en toda la Biblia y sigue viva. La semilla del Evangelio no ha quedado calcificada en el pasado dejando de ser fecunda; al contrario, sigue poseyendo un impulso capaz de revitalizar y regenerar la vida de cuantos hoy se acercan a él, buscando una luz para iluminar su realidad. En ese sentido, la Biblia ha constituido para muchos grupos humanos una fuente o camino de liberación, donde se asienta la perspectiva liberadora.

En cuanto a las mujeres, la toma de posición de Jesús y su modo de relacionarse con ellas sigue teniendo un poder evocador y transformador que no acaba de descubrirse. Por eso se impone la necesidad de seguir leyendo los relatos bíblicos con ojos de mujer. La cultura occidental, sobre todo en Latinoamérica, se ha visto por siglos marcada por una perspectiva unilateral masculina, que ha determinado la teología y la lectura de la Biblia, perdiéndose la riqueza espiritual de las mujeres. Ya Juan Pablo II, en su tiempo, puso el dedo en la llaga, reconociendo el camino tortuoso que esto ha significado para las mujeres, y lo que ha supuesto de mutilación para la toda la Iglesia y la sociedad:

Por desgracia somos herederos de una historia de enormes condicionamientos que en todos los tiempos y en cada lugar, han hecho difícil el

⁴⁵ C. CONTI, "Hermenéutica feminista", 9.

camino de la mujer, despreciada en su dignidad, olvidada en sus prerrogativas, marginada frecuentemente e incluso reducida a esclavitud. Esto le ha impedido ser profundamente ella misma y ha empobrecido a la humanidad entera de auténticas riquezas espirituales. No sería ciertamente fácil señalar responsabilidades precisas, considerando la fuerza de las sedimentaciones culturales, que a lo largo de los siglos han plasmado mentalidades e instituciones. Pero en esto no han faltado, especialmente en determinados contextos históricos, responsabilidades objetivas incluso en no pocos hijos de la Iglesia. Que este sentimiento se convierta para toda la Iglesia en un compromiso de renovada fidelidad a la inspiración evangélica, que precisamente sobre la liberación de la mujer de toda forma de abuso y de dominio tiene un mensaje de perenne actualidad, el cual brota de la actitud misma de Cristo. Él, superando las normas vigentes en la cultura de su tiempo, tuvo en relación con las mujeres una actitud de apertura, respeto, de acogida y de ternura. De este modo honraba en la mujer la dignidad que tiene desde siempre, en el proyecto y en el amor de Dios⁴⁶.

Queda claro que la lectura dominante y excluyente de una sola parte de la humanidad sólo alcanza a ser una auténtica idolatría, porque desfigura el rostro del Dios, oponiéndolo a su voluntad salvífica que reconoce a toda la humanidad como objeto de su amor. Por tal motivo la interpelación y reflexión que proviene de la mujer constituye un modo de recuperar la frescura del Evangelio como Buena Noticia para toda la humanidad.

Se impone así la necesidad de continuar los procesos que otras y otros han iniciado para leer los textos sagrados desde otras perspectivas más incluyentes, justas y equitativas. Esto no es tarea fácil, y el problema no radica en los textos bíblicos; lo difícil es 'enderezar' las 'mentes encorvadas' de quienes elaboran lecturas dominantes, que refuerzan el machismo que ha silenciado y sometido a la mujer durante siglos, como lo ha advertido el feminismo, que ha abierto una línea de investigación en los estudios bíblicos, que, desde la crítica y la sospecha, posibilita caminos de liberación, ayudando a desarrollar otras formas de acercarse a la Biblia, desde criterios incluyentes que favorecen la transformación ética, el rechazo a la violencia,

⁴⁶ JUAN PABLO II, "Carta a las Mujeres", en: AAS 87 (1995) n.3.

la alienación y la subordinación que despoja a las mujeres de sus derechos y de la conciencia histórica y teológica⁴⁷.

Por último, el aporte del feminismo a los relatos no sólo busca promover una lectura más inclusiva, sino además tiene una función “redentora”, puesto que permite una mejor comprensión de lo masculino⁴⁸.

b) *Una perspectiva liberadora del texto de Lc 13,10-17*

Las claves exegéticas expuestas más arriba han ayudado a pensar el texto como oferta de vida para la humanidad entera. Pero es especialmente necesario que las mujeres, partiendo de su realidad, se reencuentren con su mensaje liberador. El camino emprendido por quienes sueñan con una cultura más inclusiva y el proceso de aquellas mujeres que necesitan levantar la mirada confluyen en la perícopa. De ese modo, la fuerza evocadora y transformadora del texto se convierte en propuesta para que las mujeres puedan “apropiarse” de la Palabra de Dios y, “empoderadas” por ella, avancen en sus procesos de liberación.

Ahora bien, tal como se vio en la estructura, el texto presenta dos partes, por un lado el milagro y, por otro lado, la controversia. Esta división genera dos modos de abordar los estudios respecto a la perícopa. Para quienes fijan su atención en la controversia sobre el sábado, el milagro tendría un objetivo funcional; es decir, una ocasión para despertar la polémica que dé lugar a la enseñanza de Jesús; mientras que quienes se fijan en el milagro resaltan el papel desempeñado por Jesús, opacando de ese modo el significado de la figura femenina.

Ambas perspectivas son válidas y están muy bien fundamentadas en los comentarios al Evangelio de Lucas. Pero ¿qué caminos de liberación ofrecería el texto, en la realidad de las mujeres que sufren agravio como aquella *hija de Abraham*? ¿Por qué Lucas habría traído a su narración una mujer en este estado? ¿Acaso no es ella paradigma de la cultura judío-gre-

⁴⁷ “Comprometerse con una espiritualidad bíblica feminista ha significado, aprender a leer y a comprender la Biblia, desde la óptica de una teoría de la justicia y de un movimiento de transformación”. E. SCHÜSSLER, *Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*, Sal Terrae, Santander 2004, 12.

⁴⁸ A. BETANCUR, “De la posición encorvada a la posición erguida. Una lectura de Lc 13,10-17 en clave feminista”, *Cuestiones Teológicas* 33/79 (2006) 391-402, 393.

corromana que no sólo excluía a la mujer de la comunidad, sino además la sometía a una estructura patriarcal propia del tiempo?

Entonces ¿cómo lograr una lectura que permita escuchar la voz de la mujer encorvada? Se puede responder a esta inquietud desde el aporte de Elisa Estévez, quien sostiene que, cambiando la óptica desde donde se mira el texto, la mujer no solo es protagonista del mismo, sino además pasa de ser sanada a ser sanadora. Para tal fin es necesario que, en lugar de hacer del relato de controversia la clave de interpretación, se ponga al centro el milagro que descubre la luz que éste arroja a la disputa que luego se desencadena⁴⁹. Se trata, por lo tanto, de un cambio de estrategia interpretativa que, si bien mantiene la importancia de vincular el relato del milagro y la enseñanza de Jesús dando un peso similar a ambas acciones, también corrija la estrategia que invisibiliza a la mujer. Además, si bien Jesús no volvió a hablar de la mujer en la segunda parte del relato, ella sigue al centro, pues continúa siendo el tema de su discurso⁵⁰.

En consecuencia, cuando la interpretación del texto parte de la focalización del milagro, se observa la curación de la mujer, no como simple estrategia funcional para el debate entre varones; sino que la mujer se convierte en verdadera protagonista de una historia en la que ha pasado del margen al centro, de estar callada a confesar públicamente cómo actúa Dios⁵¹. Un protagonismo no buscado por ella, sino propiciado por Jesús que la pone al centro, recuperada su estatura, libre de cadenas, reconocida en la comunidad de la Alianza. Y si Lucas la desplaza, invisibilizándola entre la gente que se alegra por lo que ha visto, es también verdad que la controversia refuerza el significado que adquiere la única palabra que el narrador da a la mujer: "Dar gloria a Dios" (13,13)⁵².

⁴⁹ Esta perspectiva, que no descarta la aproximación de la controversia, descubre el lugar que ocupa la mujer en dicha iluminación. E. ESTÉVEZ, *Mediadoras de Sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres: una nueva mirada*, San Pablo-UPC, Madrid 2008, 313.

⁵⁰ E. ESTÉVEZ, *Mediadoras de Sanación...*, 313.

⁵¹ [...] the woman in the healing as moving from margin to center, from invisibility to presence, from silence to the praise of God" (E. DOWLING, *Library of New Testament Studies...*, 168).

⁵² E. ESTÉVEZ, *Mediadoras de sanación...*, 314.

3. Caminos de liberación ante las situaciones de encorvamiento hoy

Interpretar la Palabra de Dios supone llevar hacia ella la realidad que golpea hoy a nuestra gente, y volver de ella con respuestas que iluminen el dilema humano. La misma Palabra reclama ser alcanzada por estas realidades que acallan y reducen al anonimato a miles de personas esclavizándolas. En este sentido, el feminismo ha hecho una gran tarea visibilizando el rostro de tantas víctimas mujeres, que se traen a colación a continuación, con el fin de reconocer que Jesús continua liberando hoy; pues en él, los oprimidos son liberados, los ciegos ven, los cojos andan, los pobres encuentran socorro, los sordos oyen, los hambrientos comen, los leprosos son limpiados, los enfermos son curados (Cfr. Is 35,5; 61,1; Mt 11,5; Lc 7,22) y la vida de todos recibe un horizonte divino; que la encorvada, condenada a mirar sólo sus propios pies, no podía ver.

De allí que, sin lugar a dudas, el texto ilumina la realidad señalada en la primera parte de este ensayo. Pues Dios actúa a través de su Palabra la salvación y la liberación que toda la humanidad anhela. En efecto, Lc 13,10-17 remite al ser de Jesús que se relaciona con el amor incondicional, la compasión, la inclusión, la justicia social y la liberación necesarias para transformar y humanizar nuestros ambientes.

La centralidad que Jesús le confiere a la liberación de aquella *hija de Abraham* permite, taxativamente, que las "hijas de Abraham" del contexto del lector y lectora actual se sientan también llamadas a erguirse y liberarse de las estructuras de pecado de la sociedad machista y dominante que las somete, ostentando sus poderes mundanos. El poder del Dios de los cristianos es la compasión encarnada en Jesús. Por eso, Jesús no se ha encarnado en un jefe de sinagoga ocupado en cuidar la religión o dedicado a defender el orden legal de Israel, ni lo vemos formando parte de la estructura imperial de Roma ni de jerarquías de ninguna clase. Dios en Jesús es un profeta liberador, amante de la vida de las personas a las que busca salvar.

Por tal motivo, Jesús sigue liberando hoy, él desata a aquellas mujeres víctimas de agresiones sexuales que las han doblado y sumido en el silencio y la vergüenza, culpabilizándolas de algo que no han hecho. Jesús ve, se adelanta y se hace responsable del dolor de las mujeres desesperadas, en situaciones de pobreza y vulnerabilidad que no quieren ser vistas por nadie,

ni siquiera por los miembros del templo. Él mismo provoca y pone sonido a la palabra de aquellas mujeres consternadas al silencio por la ignorancia, la miseria y la exclusión de su educación o aquellas que ya no pueden hablar porque fueron víctimas de feminicidio. Jesús endereza la espalda doblada de aquellas mujeres que trabajan hasta el agotamiento sin ser reconocidas por el valor de su trabajo, su aporte, su riqueza espiritual. Revela el rostro de las mujeres obligadas a esconderse en ropajes que las constituyen en propiedad de otro. Les restituye su vocación de mujeres, no emparentadas con las desgracias de los pueblos sino como parte viva de la comunidad de la Alianza. Jesús rechaza los crímenes de horror, la pornografía infantil, la terrible mutilación genital, los contratos ocasionados por costumbres discriminatorias, contraculturales e inhumanas que violan los derechos humanos de mujeres y menores inocentes. Jesús resiste el abuso de los poderosos que oprime a los pequeños; se pone de parte y al servicio de los pobres, de las mujeres desfiguradas, de los olvidados por el templo, de todo ser humano que no pueda elevar los ojos al cielo para mirarse en el Dios de las promesas que lo ha constituido verdadero *hijo e hija de Abraham*.

En tal sentido, el texto ilumina e invita a seguir abriendo caminos de liberación, porque quienes continúan el anuncio de la Buena Noticia no pueden enajenarse del escandaloso número de víctimas que cobra el machismo en todas sus formas, o permanecer impávidos ante la inferior participación de la mujer en la Iglesia, el Estado y la sociedad; neutrales ante las injustas oportunidades de trabajo, aceptación y reconocimiento del aporte de las mujeres; indiferentes a la trata y la esclavitud sexual de niños, niñas y mujeres con el fin de engrosar las filas del más lucrado crimen; cómplices de las maquinaciones en contra de los desvalidos, los débiles y oprimidos; acomodados al *status* patriarcal que deliberadamente o no, suprime la voz de la mujer y la acalla como sujeto de derechos por el solo hecho de ser mujer.

Jesús que no vino a encorvar ni dominar al ser humano, quiere a sus hijas e hijos erguidos, libres de ataduras, poseedores de una vida digna y dichosa. No los quiere esclavos de los pecados ajenos ni de los propios. Por tal motivo, la Iglesia debe ser experta en asumir el modo de ser de Jesús: la compasión. Su anuncio debe tomar conciencia de la novedad del Evangelio y permitir a la persona aún encorvada, enderezarse. Tiene que mirar el mundo para hacerlo más humano y habitable, siendo experta en miseri-

cordia; cargando el sufrimiento y la humillación de las gentes; sintiendo el dolor de las víctimas inocentes, maltratadas por el abuso de los poderosos. Su pasión por el Reino tiene que traducirse en compasión por la persona, en su decisión por visibilizar a tantas mujeres que viven sometidas y constreñidas al silencio.

En efecto, una Iglesia en salida hacia las fronteras existenciales, hacia las realidades que claman por justicia –como lo pide el Papa Francisco– debe ser consciente de que muchas mujeres tampoco han pedido ser curadas ni están en el Templo; viven fuera de él, simplemente resignadas a su ‘mala suerte’ de ser mujeres, acostumbradas al maltrato, adaptadas forzosamente a los roles que la sociedad les ha impuesto, estigmatizadas por su pasado, ausentes de su verdad más profunda, mutiladas, esclavizadas, abandonadas al dolor y la discriminación, reducidas a apelativos y estigmas, como es el caso de muchas mujeres víctimas del aborto, o aquellas que viven en situación de prostitución; que si bien es cierto, algunas se identifican con este ejercicio, no dejando más opciones que las del respeto y la tolerancia; otras, y en su mayoría, lo viven como esclavitud, sometimiento y anulación de la dignidad de sus cuerpos, como violación de su ser más profundo.

Por ello, el mundo y la Iglesia si quiere unirse a la alegría de los sanados por Jesús, para no vivir replegada en la vergüenza y la ira, tiene que colocar en su horizonte la urgencia de priorizar la ley como práctica de la caridad, como reconocimiento del otro/otra como persona. En efecto, quien quiere ser fecundo debe trabajar por la liberación de su prójimo y más aún en favor de aquellas y aquellos que han sido colonizados por leyes, costumbres y estructuras que imponen cargas pesadas sobre los más débiles.

El hecho de que Jesús llame a la mujer a ponerse de pie significa que la postura encorvada no corresponde a las mujeres. Ellas son capaces de sacudir de sus hombros roles, funciones y repartos injustos, de arrojar lejos esas cargas que ‘los malos espíritus’ las hacen mantenerse enfermas, tristes, desperdiciando la energía que necesitan para ser felices; mujeres rotas con la mirada en el suelo, incapaces de mirar de frente. Teniendo el valor de afirmarse y sostenerse unas a otras, llegando a percibirse como víctimas de una realidad que les arranca su dignidad y las hace cargar sobre sus hombros culpas inmerecidas hasta doblarlas sobre sí mismas.

Urge por ello poner al centro de nuestros esfuerzos la lucha por los de-

rechos humanos, en cuya base se coloca la dignidad humana y la justicia. Apremia trabajar por la igualdad y el empoderamiento de las mujeres; desvirtuar sus luchas en nombre de una "ideología de género" es continuar preconizando la desigualdad y el sometimiento.

De igual manera se precisa despertar a las mujeres que se han abstraído en el odio contra sus agresores, liberarlas de ello les quita un peso importante. Pero, el más urgado levantamiento de los cuerpos es el de tantas de mujeres que leen su situación de esclavitud como una prueba de Dios, como si su voluntad fuese verlas reducidas por el poder de otros. Mujeres que ya no luchan, sumisas, silenciosas, habituadas a la fuerza agresiva y violenta, que educan a sus hijas e hijos en la misma escuela de la represión y el insulto de su dignidad. Estas mujeres, cuya visión se ha acortado a solo a unos centímetros de sus pies, representan el más grande desafío porque hacen de esta situación, algo normal.

Consuelo Vélez recoge esta urgencia invitando al lector a repensar la necesidad de la inclusión plena de las mujeres en una sociedad colegiada, fraternal y sororal en la que no haya condicionamientos que hagan sentir a la mujer culpable de estereotipos culturales. Pero la misma autora, desde su reflexión feminista, cuestiona sobre lo más duro de este trabajo, diciendo:

¿Para qué despertar una consciencia que muchas mujeres no tienen ni la están buscando? ¿Para qué insistir en hablar de estereotipos culturales si gracias a ellos la sociedad se ha organizado durante siglos y ha garantizado cierto orden y convivencia social? ¿Para qué detenerse en denunciar la violencia sexual que sufren las mujeres si esto pertenece al ámbito privado?

Esta es la dificultad y la tentación con la que nos encontramos a cada paso en este ejercicio de reflexión feminista. Es más fácil dejar las cosas como están. Mucho más sencillo mantener el orden establecido y brindar una ayuda humanitaria a quien la necesite sin detenerse en analizar las causas y las consecuencias. Pero es más evangélico tener una actitud profética capaz de denunciar todas las circunstancias que atacan la dignidad humana en cualquiera de sus formas y trabajar por despertar conciencias y cambiar la realidad. Al menos esa es la praxis de Jesús que denuncia la hipocresía de los poderosos de su tiempo y tantas

veces provoca mayores conflictos [...] El evangelio se dirige no tanto a los que padecen de alguna necesidad sino a los que necesitan cambiar su mentalidad y sus valores para incluir más plenamente a todos los seres humanos y respetar total e integralmente su dignidad⁵³.

La autora pone sobre la mesa la tentación de pensar que es más fácil seguir silenciadas y acomodadas a estructuras nunca cuestionables para evitar el derrumbe del edificio que ha costado tantos años construirlo. Pero es posible transformar esta postura encorvada de la sociedad que sigue marcando caminos de esclavitud y desigualdad. De allí la necesidad de seguir abriendo brechas que otras y otros han iniciado por un mundo más fraterno, justo y equitativo. En este proceso de transformación ética vale, al menos, ser conscientes de esta otra mitad de la humanidad, procurando el uso de un lenguaje más inclusivo.

Finalmente, en el fondo del texto se encuentra una llamada a la conversión. Jesús pone fin a la actitud machista y arranca de raíz el fundamento del patriarcado bajo formas de control, sometimiento e imposición sobre las mujeres y los débiles, porque Dios no avala ninguna estructura que genere la dominación de unos y la sumisión de otros. En el Reino que Jesús anuncia todos somos hermanos y hermanas en igual dignidad. Por eso acoge en su seguimiento varones y mujeres, sentando a todos y todas en la misma mesa familiar, donde no hay autoridad patriarcal ni jerarquías sino un sólo Dios Padre y Madre que congrega (cfr. Mt 23,9).

Conclusión

La reflexión suscitada en torno al estudio del texto de la mujer encorvada del Evangelio de Lucas (13,10-17) ha evocado las múltiples situaciones de marginación y subordinación al que se han visto sometidas tantas mujeres a lo largo de los siglos, sujetas a una sociedad pensada por varones que les ha impuesto pesados yugos bajo formas de poder, control y fuerza.

Frente a la desigualdad que margina a la mujer, el texto nos da dicho que una piedad que esclaviza y discrimina no se corresponde con los sen-

⁵³ C. VÉLEZ, *La cruz de Cristo y la violencia sexual...*, 15.

timientos y actitudes de Jesús que ha venido a anunciar el Evangelio a los pobres, a proclamar la libertad a los cautivos, a devolver la vista a los ciegos y a dar la libertad a los oprimidos (Lc 4,18).

Esta perspectiva universal de Jesús, que incluye sobre todo a los más débiles, es la luz que recupera a tantas mujeres que viven experiencias de opresión y cuya vista no tiene el alcance de lo que puede ser su vida y su futuro desde una postura guiada.

La perspectiva de liberación que parte de la realidad, aplicada brevemente en este ensayo, nos ha dado la posibilidad de ver a la mujer como protagonista de su propia liberación, curación y superación de tantos estigmas que le ha provocado la sociedad patriarcal, suplantando su vocación de *hija de Abraham* y la han llevado, a veces, a enclaustrarse en el odio por sus opresores o a replegarse sobre sí mismas, adaptándose a conductas que van en contra de su integridad física y de su dignidad. Sin embargo Jesús rompe con esos paradigmas incluyéndola en la comunidad de la Alianza, a la que pertenecemos también todas y todos los creyentes.

La lectura del texto finalmente nos mueve a tomar conciencia de tantos cuerpos encorvados con los que convivimos a diario. Nos invita a dar gloria a Dios por su acción liberadora en Jesús, en quien solo existe misericordia ilimitada y no aplazamiento del sufrimiento y la humillación contra el ser humano. Por otro lado, nos compromete a seguir intentando lo que esté a nuestro alcance para continuar los caminos de liberación, que nos procuran la justicia, la equidad y la fraternidad para una nueva sociedad.

Bibliografía

- ADAMCZEWSKI, B., *The Gospel of Luke. A Hypertextual Commentary*, Peter Lang Edition, Frankfurt 2015.
- AGUIRRE, R., "La obra lucana en su contexto histórico, social y eclesial". Aula de Teología de la Universidad de Deusto, Santander (13.10.2009), en: <http://www.unican.es/NR/rdonlyres/48A0709A-274A46AE-B131-4F1315083A48/0/1RAguirreLaobralucanaensucontextohistsocialyeclesial.pdf>.
- ALEIXANDRE, D., "Las claves liberadoras de la Biblia", *Razón y Fe* 224 (1991) 136-145.

- ALETTI, J. N., *El arte de contar a Jesucristo: lectura narrativa del evangelio de Lucas*. Sígueme, Salamanca 1992.
- BERNABÉ, C., "El Cuerpo como territorio de la salvación. Dios, cuerpo y comunidad en los inicios de la tradición cristiana", en: https://www.academia.edu/6691614/O_Corpo_como_territorio_da_salva%C3%A7ao._Deus_corpo_e_comunidade_no_inicio_da_tradi%C3%A7ao_crista_pp._21-44.
- _____, "Sanaciones, autoridad y género: mujeres en el evangelio de Lucas", Aula de Teología de la Universidad de Cantabria, Santander (21.11.2006), en: <https://web.unican.es/campuscultural/Documents/Aula%20de%20estudios%20sobre%20religi%C3%B3n/2006-2007/CursoTeologiaLasMujeresEnLucas2006-2007.pdf>
- BETANCUR, Á., "De la posición encorvada a la posición erguida. Una lectura de Lc 13,10-17 en clave feminista", *Cuestiones Teológicas* 33/79 (2006) 391-402.
- BOVON, F., *El Evangelio según san Lucas II (9,51-14,35)*. Sígueme, Salamanca 2002.
- BREMER, M., "La mujer en la Biblia", en: <http://www.meahhebreo.com/index.php/meahhebreo/article/viewFile/772/803>.
- CONTI, CRISTINA. "Hermenéutica feminista", *Christus* (2000) 8-17.
- DOWLING, E., *Library of New Testament Studies. Taking Away the Pound. Women, Theology and the Parable of the Pounds In the Gospel of Luke*, Bloomsbury Publishing PLC, Edimburgo 2007.
- ESTÉVEZ, E., *Mediadoras de Sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres: una nueva mirada*. San Pablo-UPC, Madrid 2008.
- FITZMYER, J., *The Gospel According to Luke X-XXIV*, Doubleday, New York 1985.
- GÓMEZ, I. (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2005.
- _____, *Lucas*, Verbo Divino, Navarra 2008.
- GRILLI, M., *Matteo, Marco, Luca e Atti degli apostoli*, EDB, Bologna 2015.
- HERMANDAD OBRERA DE LA ACCIÓN CATÓLICA "Algunos temas en torno al feminismo", *Cristianisme i justícia* 43 (1991) 3-7.
- JUAN PABLO II. "Carta a las Mujeres", en: AAS 87 (1995).
- LANGNER, C., *Evangelio de Lucas: hechos de los apóstoles*, Verbo Divino, Navarra 2013.
- McKENNA, M., "Déjala" (*Jn 12,7*). *Mujeres en la escritura*, Sal Terrae, Santander 2001.
- NAVIA, C., "La mujer en la biblia: Opresión y liberación", *RIBLA* 9 (2001) 57-79.

- ONU, "Declaración Universal de Derechos Humanos", en: <http://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>.
- ONU MUJERES, "Hechos y cifras: Acabar con la violencia contra mujeres y niñas". <http://www.unwomen.org/es/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures>.
- _____, "Las mujeres en la economía informal", en: <http://www.unwomen.org/es/news/in-focus/csw/women-in-informal-economy>.
- PIÑEIRO, A., *Jesús y las mujeres*. Trotta, Madrid 2014.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, CBVD, Quito 2002.
- SCHÜSSLER, E., *Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Sal Terrae, Santander 2004.
- SOTO, C., "La Teología feminista. Dios ya no habla solo en masculino", Ponencia presentada en la Semana de Teología, Valladolid (05-09.06.2017), en: <http://www.archivalladolid.org/web/3078-2/>.
- TAMAYO, J. J., *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid 2003.
- VÉLEZ, C., *La cruz de Cristo y la violencia sexual contra las mujeres en contextos de Guerra*, en: https://www.academia.edu/25248649/La_cruz_de_Cristo_y_la_violencia_sexual_contra_las_mujeres_en_contextos_de_Guerra_The_cross_of_Christ_and_sexual_violence_against_women_in_war_contexts, 13.
- WEREN, W., *Finestre su Gesù. Metodologia dell'esegesi dei Vangeli*, Claudiana, Torino, 2001.

Artículo recibido el 2 de octubre de 2017.

Artículo aceptado el 5 de noviembre de 2017.

LA DIMENSIÓN ESCATOLÓGICA DE LA IGLESIA A LA LUZ DE LA CONSTITUCIÓN *LUMEN GENTIUM*

THE ESCHATOLOGICAL DIMENSION OF THE CHURCH IN THE LIGHT OF THE CONSTITUTION *LUMEN GENTIUM*

José Oyarzún Tapia¹

Ateneo Pontificio Regina Apostolorum. Roma, Italia

Resumen

El concilio Vaticano II, además de su gran valor pastoral, tiene una gran riqueza de tipo doctrinal, que concierne igualmente la escatología en su estado actual. En el capítulo séptimo de la constitución dogmática *Lumen Gentium* podemos individuar la primera presentación magisterial orgánica y completa de la escatología católica, después de un largo período de silencio de la escatología en el magisterio desde tiempos del concilio de Trento. Con una mirada escatológica amplia, la *Lumen Gentium* puede ser leída bajo cuatro temáticas transversales y vinculadas entre sí: el cristocentrismo, el Reino, la comunión de los santos y la virtud de la esperanza cristiana. De esta manera, el concilio Vaticano II ha recogido la sensibilidad teológica del s. XX, incorporándola en el surco de la tradición milenaria de la Iglesia.

Palabras clave: Concilio Vaticano II, escatología, *Lumen Gentium*, renovación escatológica, esperanza cristiana.

Abstract

The second Vatican council, besides its outstanding pastoral value, has a remarkable doctrinal richness as well, which also concerns the current state of eschatology. In Chapter seven of the dogmatic constitution *Lumen Gentium* we find the first organic and complete magisterial presentation of catholic eschatology after a long period of silence stretching back to the time of the council of Trent. *Lumen Gentium's* broad eschatological view can be read in the light of four transversal and interconnected

¹ Sacerdote Legionario de Cristo, Licenciado en Filosofía y Doctor en Teología por el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum. Correo: jenriqueo@legionaries.org.

themes: Christocentrism, the Kingdom, the Communion of Saints and the virtue of Christian Hope. In this way, the second Vatican council has assimilated the theological sensibility of the twentieth century, incorporating it into the millennial tradition of the Church.

Keywords: Second Vatican Council, eschatology, *Lumen Gentium*, eschatological renewal, christian hope.

Introducción

En un mensaje sobre la cuaresma titulado “*Il Beato Giovanni XXIII e il Concilio Vaticano II, dono e profezia per la Chiesa e per il mondo*”, el obispo Bruno Forte narra una anécdota de Mons. Loris Capovilla, quien fuera secretario de Juan XXIII².

Regresando de Castelgandolfo, en el contexto de una conversación sobre diversos temas, el papa le dijo:

También para la Iglesia se requiere un ‘aggiornamento’. ¡Se requiere un Concilio!”. El secretario calló. En días sucesivos el Papa repitió dos veces más las mismas palabras. La tercera vez, al ver que el secretario no respondía, dijo: “Es la tercera vez que te hablo de la idea de un concilio y tú no me dices nada. ¿Por qué?” “Porque usted me ha enseñado –respondió Loris– que cuando el obispo Radini-Tedeschi... decía algo con lo que usted no estaba de acuerdo, usted se quedaba en silencio.

Ante esta respuesta, el Papa le expresó su convicción de que el concilio era una inspiración del Espíritu Santo:

Yo sé por qué no estás de acuerdo: quieres demasiado bien al Papa y eres poco humilde. Quieres demasiado bien al Papa y piensas que yo estoy viejo e iniciaré un concilio que no podré terminar y haré un ridículo con la historia. Y eres poco humilde porque las cosas no se hacen para agradar sino para obedecer al Espíritu Santo.

² Cf. B. FORTE, “Il Beato Giovanni XXIII e il Concilio Vaticano II, dono e profezia per la Chiesa e per il mondo”, en: <https://it.zenit.org/articles/il-beato-giovanni-xxiii-e-il-concilio-vaticano-ii-dono-e-profezia-per-la-chiesa-e-per-il-mondo/> (05.02.2013), citado 24 junio 2017.

A cincuenta años de distancia se puede decir, sin lugar a duda, que el Concilio fue una inspiración del Espíritu Santo. Fue el acontecimiento eclesial de mayor trascendencia del siglo XX que allí donde ha sido vivido según su espíritu “ha crecido una nueva vida y han madurado nuevos frutos”³.

Se trató de un concilio fundamentalmente pastoral; sin embargo, sus documentos tienen una enorme riqueza doctrinal. Un botón de muestra son los numerosos escritos, congresos, convenios y simposios que han querido profundizar y sacar a la luz parte de la riqueza de la enseñanza conciliar a lo largo de los años transcurridos desde la clausura del concilio y especialmente en el cincuenta aniversario⁴. El presente escrito se coloca en la estela de ese esfuerzo eclesial que nace de la consciencia de que “si lo leemos y acogemos guiados por una hermenéutica correcta, puede ser y llegar a ser cada vez más una gran fuerza para la renovación siempre necesaria de la Iglesia”⁵.

El tema escogido está circunscrito a un argumento y una perspectiva concreta: *La dimensión escatológica de la Iglesia a la luz de la constitución Lumen Gentium*. Será desarrollado en tres apartados: 1) un argumento y una dimensión 2) la escatología en el capítulo VII de la constitución sobre la Iglesia; 3) la dimensión escatológica de la Iglesia declinada en cuatro temas.

³ Cf. BENEDICTO XVI, “Discurso a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la curia romana (22.12.2005)”, en: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html, citado 24 junio 2017.

⁴ La bibliografía sobre el concilio es abundante. Ciertamente, se debe partir de los mismos documentos conciliares. Pongo aquí algunos textos generales: G. ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, Sígueme, Salamanca 1999; Y. CONGAR, *Diario del Concilio*, Paoline, Milán 2005; J. M. LARRAURI, *Balance del Concilio Vaticano II a los veinte años*, Eset, Vitoria 1985; V. BOTELLA CUBELLS, *El Vaticano II en el reto del tercer milenio: hermenéutica y teología*, Edibesa, Madrid 1999; H. DE LUBAC ET AL., *Quaderni del Concilio*, Jaca book, Milano 2009; F. S. VENUTO, *La recezione del Concilio vaticano II nel dibattito storiografico dal 1965 al 1985: riforma o discontinuità*, Effatà, Torino 2011; L. ROLANDI, *Testimoni del Concilio: il racconto del Vaticano II nell'esperienza dei protagonisti*, Effatà, Torino 2006; P. CIARDELLA - G. CANOBBIO (eds.), *La primavera della Chiesa: a quarant'anni dal Concilio vaticano II*, Paoline, Milano 2005; L. BETTAZZI, *Il Concilio Vaticano II: Pentecoste del nostro tempo*, Queriniana, Brescia 2000.

⁵ Cf. BENEDICTO XVI, “Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la curia romana (22.12.2005)”, en: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html, citado 24 junio 2017.

1. Un argumento y una dimensión

Con este apartado se busca centrar el argumento en cuestión y unir los dos aspectos presentes en el título: la eclesiología y la escatología en un texto conciliar. Por una parte, se hace una breve exposición del tema central del concilio: la Iglesia. Por otra, se presenta la escatología como una clave de lectura y uno de los temas transversales de los documentos conciliares, especialmente en su relación con el misterio de la Iglesia.

a. Un argumento: La Iglesia

Hablar del Vaticano II es hablar sobre el misterio de la Iglesia. Y es que si se quiere subrayar la característica fundamental del concilio conviene usar la conocida fórmula de K. Rahner: el Vaticano II fue “un concilio de la Iglesia sobre la Iglesia”⁶, en el que la Iglesia no sólo fue sujeto sino por primera vez de modo explícito fue también objeto de reflexión. Por lo mismo, la temática eclesiológica está presente en los diversos documentos conciliares, pues de uno u otro modo todos hacen referencia a la Iglesia que a su vez tiene a Cristo como punto de referencia. Los decretos sobre el ecumenismo y sobre las iglesias orientales, la constitución *Gaudium et spes*, que habla sobre la relación de la Iglesia con el mundo actual, el decreto *Ad Gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia, etc.

El centro de la eclesiología conciliar lo ocupa la constitución dogmática *Lumen Gentium*, el segundo documento aprobado por los padres conciliares, después de largas y fatigosas discusiones. En ella la Iglesia “expone la autocomprensión fundamental que ella tiene de sí misma, hacia adentro (naturaleza y vida interna) y hacia fuera (relación y misión)”⁷. Como afirmará un documento de la Congregación para la doctrina de la fe, junto “con los Decretos sobre el Ecumenismo (*Unitatis redintegratio*) y sobre las Iglesias orientales (*Orientalium Ecclesiarum*), ha contribuido de ma-

⁶ Cf. K. RAHNER, “Das neue Bild der Kirche”, *Geist und Leben* 39 (1966) 4.

⁷ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (ed.), *Concilio Ecueménico Vaticano II: constituciones, decretos, declaraciones*, BAC, Madrid 1993, 52.

nera determinante a una comprensión más profunda de la eclesiología católica”⁸.

Ciertamente, la eclesiología conciliar –y la *Lumen Gentium* en particular– no nace por generación espontánea. Es el fruto maduro de una reflexión milenaria y de la acogida de los movimientos de renovación teológica de la primera mitad del siglo XX⁹. Milenaria porque si bien es verdad que la Iglesia en cuanto tal no fue objeto de estudio en concilios anteriores, en todos ha existido una visión de la Iglesia, pues ella es siempre “el sujeto de la fe, el ámbito de la fe, a la vez que la intérprete realizadora objetiva de la fe”¹⁰. No se ha tratado, por tanto, de inventar una eclesiología sino de hacerla explícita, profundizarla y actualizarla (“aggiornarla”). A esto se une, además, la acogida en el concilio de las contribuciones teológicas inmediatamente anteriores como el movimiento litúrgico, la espiritualidad cristocéntrica, la revalorización de los estudios bíblicos y patrísticos, etc., y la reflexión de algunos teólogos de relieve. Todo ello contribuyó a estructurar la eclesiología del Vaticano II, una eclesiología renovada¹¹.

Los elementos de la eclesiología de la *Lumen Gentium* son variados y complejos, por lo que su estudio podría desviarnos de nuestro tema concreto. Siguiendo una conferencia del entonces cardenal Ratzinger sobre la eclesiología de la *Lumen Gentium*, los resumo en los siguientes: la Iglesia como cuerpo de Cristo que implica la imagen del cuerpo místico por la que se subraya que Jesucristo es su fundamento siempre nuevo, íntimamente

⁸ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia (29.06.2007)”, en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_responsa-quaestiones_sp.html, citado 24 junio 2017.

⁹ Cf. Y. CONGAR, “Eclesiología desde San Agustín hasta nuestros días”, en: B. SESBOÛE, *Historia de los dogmas*, III, Secretariado Trinitario, Salamanca 1995; C. GALLI, “Tres precursores de la eclesiología conciliar del Pueblo de Dios”, *Teología* 52 (1988) 171-203.

¹⁰ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Concilio Euménico Vaticano II...*, 50.

¹¹ Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, *Eclesiología*, BAC, Madrid 1998, 15-16. Existen diversos estudios sobre este tema. Un estudio histórico sintético lo encontramos en: G. ZIAVIANI - V. MARALDI, “Eclesiología” en G. CANOBBIO - P. CODA (eds.), *La teología del XX secolo: un bilancio*, II, Città nuova, Roma 2003, 287-410. Esto sin olvidar a: A. ANTÓN “Lo sviluppo della dottrina sulla chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II”, en: AA.VV., *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, La Scuola, Brescia 1973, 27-86. Existen también estudios más concretos como por ejemplo, M. SEMERARO, “Yves Congar e il rinnovamento della ecclesiologia”, *Communio* 142 (1995) 28-38.

te unida a una eclesiología eucarística; la Iglesia como pueblo de Dios; la eclesiología de comunión que puede “servir como síntesis de los elementos esenciales de la eclesiología conciliar”¹². Elementos a los que se puede unir la perspectiva escatológica.

b. Una dimensión: la escatología

En las enseñanzas del concilio existen diversos temas transversales, entre los que se destaca la orientación escatológica¹³. Esta obedece fundamentalmente a dos coordenadas presentes en la renovación de la escatología del siglo XX¹⁴. Por una parte, el redescubrimiento de la perspectiva escatológica de todo el mensaje cristiano, centrada en la persona de Cristo. Por otra, el sentido último y definitivo de toda la realidad¹⁵.

Ahora bien, la razón de la presencia de “lo escatológico” obedece no sólo a una mera perspectiva, sino que constituye una dimensión del cristianismo. Y es que el cristianismo ve la realidad como teleológicamente orientada. Es precisamente el fin último el que aporta el sentido a todo, incluido el hombre en su estado de peregrinación; y tanto en su dimensión indivi-

¹² Cf. J. RATZINGER, “L’Ecclesiologia del Vaticano II. Relazione al Convegno Pastorale della Diocesi di Aversa (15.09.2001)”, en: http://www.santamariadellaneve.org/oldsite/pagina%20centrale/scritti%202012/marzo%202012/ecclesiologia_vaticano_ii.htm, citado 28 junio 2017. Se trata de una conferencia en la que parte de las líneas y tendencias eclesiológicas que confluyeron en el concilio para luego desarrollar los elementos fundamentales de la enseñanza conciliar.

¹³ Un aspecto importante a destacar es que cuando se usa el adjetivo “escatológico” no se entiende únicamente un discurso sobre las realidades últimas. Es un término análogo que permite designar la orientación-tensión presente en toda la realidad hacia su fin último y definitivo.

¹⁴ Existen diversos estudios sobre la renovación escatológica. Menciono algunos que aunque no sean citados directamente en estas páginas han sido fuente de inspiración: G. COLZANI, “Escatologia e teologia della storia” en: G. CANOBBIO - P. CODA (eds.), *La teologia del XX secolo...*, 483-560; J. ALVIAR, *Escatología. Balance y perspectivas*, Cristiandad, Madrid 2001; H. U. VON BALTHASAR, *I Novissimi nella teologia contemporanea*, Queriniana, Brescia 1967; H. U. VON BALTHASAR, “Concetto dell’escatologia”, en: H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, V, Jaca Book, Milano 1986, 17-46; H. U. VON BALTHASAR, “Lineamenti di escatologia”, en: H. U. VON BALTHASAR, *Verbum caro*, Morcelliana, Brescia 1985, 277-301; F. BRANCATO, “Verso il rinnovamento del trattato di escatologia. Studio di escatologia cattolica dal preconcilio a oggi”, *Sacra Doctrina* 47/2 (2002) 1-199; L. F. LADARIA, “Presente y futuro en la escatología cristiana”, *Estudios eclesiásticos* 60 (1985) 351-359.

¹⁵ Cf. L. F. LADARIA, “Fin del hombre y fin de los tiempos”, en: B. SESBOÛE, *Historia de los dogmas*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1996, 350.

dual como comunitaria. Una orientación teleológica que está presente en el mismo acto creador: porque Dios lo ha hecho todo con sabiduría (cf. Sal 104, 24) y por lo mismo con inteligencia. En otras palabras, el mismo acto creador es *propter finem*; un fin que se identifica con una perfección última y definitiva de una creación que no salió plenamente acabada de las manos del Creador y que fue creada “en estado de vía” (“in statu viae”)¹⁶.

Este aspecto es tocado como de paso en diversos documentos conciliares, pero de modo más explícito lo encontramos en las constituciones *Gaudium et spes*, *Sacrosanctum concilium* y *Lumen Gentium*.

A modo de ejemplo y de síntesis está el número 39 de *Gaudium et spes* en el que se presenta claramente toda la realidad como tendiente hacia un fin escatológico. Leemos así que:

“Ignoramos el tiempo en que se hará la consumación de la tierra y de la humanidad. Tampoco conocemos de qué manera se transformará el universo. La figura de este mundo, afeada por el pecado, pasa, pero Dios nos enseña que nos prepara una nueva morada y una nueva tierra donde habita la justicia, y cuya bienaventuranza es capaz de saciar y rebasar todos los anhelos de paz que surgen en el corazón humano”¹⁷.

Se destaca, además, que “la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien aliviar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo”. Por lo mismo, todo el quehacer del hombre sobre la tierra tiene sentido en la medida en que se orienta hacia el fin último, el reino definitivo, un reino que “está ya misteriosamente presente en nuestra tierra” pero que “cuando venga el Señor, se consumará su perfección”¹⁸.

Sacrosanctum concilium, por su parte, hablará de la naturaleza escatológica de la liturgia¹⁹, de la liturgia terrena como anticipación de la liturgia celeste²⁰, de la eucaristía como prenda de la gloria futura²¹, etc.

¹⁶ Cf. CEC 302.

¹⁷ GS 39

¹⁸ GS 39.

¹⁹ SC 2.

²⁰ SC 8.

²¹ SC 47.

Pero es la constitución *Lumen Gentium* la que presenta de un modo más amplio y sistemático la escatología, precisamente cuando la Iglesia habla sobre sí misma.

2. La escatología en el capítulo VII de la constitución sobre la Iglesia

Ante todo, cabe señalar dos aspectos importantes. El primero es que “el capítulo VII de *Lumen Gentium* constituye la primera presentación sistemática, a nivel del magisterio, de la escatología cristiana”²². Además, es la única intervención magisterial sobre temas escatológicos desde el concilio de Trento, excepción hecha de la condenación de algunas tesis de Rosmini²³. El segundo es que este capítulo VII es el último capítulo integrado al esquema final de la constitución *Lumen Gentium*²⁴.

Lo que hemos dicho sobre la presencia de lo escatológico en los documentos conciliares en general vale también para la *Lumen Gentium*. Toda la constitución está permeada por la tensión de la perspectiva escatológica. En efecto, la tensión entre el *ya y el todavía no*²⁵, en el contexto de la historia de la salvación, es una constante que se puede identificar desde los primeros números. Sería largo citar los diversos momentos en los que se hace referencia a la escatología a lo largo del documento. A modo de ejemplo, refiero algunos:

- al hablar del misterio de la Iglesia, en el número 2 encontramos que esta “constituida en los últimos tiempos, manifestada por la efusión del Espíritu Santo, *se perfeccionará gloriosamente al fin de los tiempos*”;
- el número 6 presenta con claridad esta tensión hacia el fin último, al decir que “mientras la Iglesia peregrina en esta tierra lejos del Se-

²² T. ZOLEZZI “Reino e Iglesia en la enseñanza del Concilio Vaticano II”, *Teología y Vida* 45 (2004) 442.

²³ L. F. LADARIA, “Fin del hombre y...”, 350.

²⁴ Cf. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II*, vol II, Milano 1969, 473-474.

²⁵ Cf. O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, Cristiandad, Madrid 2008, 126.

- ñor (cf. 2Co 5,6), se considera como desterrada, de forma que busca y piensa las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios, donde la vida de *la Iglesia está escondida con Cristo en Dios hasta que se manifieste gloriosa con su Esposo* (cf. Col 3,1-4);
- en el capítulo IV, al tratar de las estructuras humanas, pone como punto de partida una motivación escatológica recordando que “a Él están sometidas todas las cosas *hasta que Él se someta a sí mismo y todo lo creado al Padre, para que Dios sea todo en todas las cosas* (cf. 1Co 15,27-28)” (cf. LG, 36);
 - en el capítulo VI sobre los religiosos, recuerda que

al no tener el Pueblo de Dios una ciudadanía permanente en este mundo, sino que busca la futura, el estado religioso, que deja más libres a sus seguidores frente a los cuidados terrenos, manifiesta mejor a todos los presentes los bienes celestiales –presentes incluso en esta vida– y, sobre todo, da un testimonio de la vida nueva y eterna conseguida por la redención de Cristo y *preanuncia la resurrección futura y la gloria del Reino celestial* (LG 44).

La tensión hacia el fin último es parte de la naturaleza misma de la Iglesia peregrinante, pero se puede decir que la explicitación es una contribución conciliar. Como decía Y. Congar años antes del concilio:

Este sentido escatológico es lo que más faltaba a la eclesiología que se había constituido en tratado especial desde el siglo XVI. Faltando el sentido escatológico, en la escatología se veía menos el fin y el cumplimiento del orden universal que un acervo de “cosas” que se encuentran en alguna parte más allá de la cortina de la muerte y se pueden estudiar con métodos análogos a los usados para las “cosas” terrenas²⁶.

²⁶ Y. CONGAR, “Bulletin de Théologie: I. Théologie dogmatique”, *RSPT* 33 (1949) 463: “... c’est ce sens eschatologique qui a plus manqué à l’ecclésiologie telle qu’elle s’est constituée en traité spécial au XVI^e s. Manquant de *sens* eschatologique, on avait vu dans l’eschatologie moins le terme et la consommation de l’économie qu’un ensemble de « choses » (*de ultimis rebus*) qu’on trouverait derrière le voile de la mort et dont on prouvait faire une étude de même type que celle des « choses » d’ici-bas”.

La explicitación de esta dimensión de la Iglesia tiene un valor particular, pues permite superar una perspectiva de la escatología que muchas veces no sólo distinguía, sino que separaba la escatología del individuo y la escatología colectiva²⁷. Por otra parte, le da a la Iglesia un fuerte dinamismo evangelizador y un sentido que la lleva a orientarse siempre hacia su fin, sin contentarse con los medios y sin quedarse en el apego a las realidades de este mundo.

a) *La escatología del capítulo VII*

Aun reconociendo la presencia de la escatología a lo largo de toda la *Lumen Gentium* el capítulo VII es el más completo y sistemático. Titulado “La índole escatológica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia celestial”, presenta la escatología cristiana en clara continuidad con la enseñanza tradicional (cf. n.51)²⁸. Es una escatología que: está fundada en la acción de la Trinidad; no se ve sólo como una realidad personal-individual sino comunitaria, eclesial; tiene que ver con los tres estados de la Iglesia; hace referencia a algunos acontecimientos particulares (parusía, juicio, paraíso, infierno y purgatorio); y posee una dimensión cósmica.

b) *La índole escatológica de la vocación en la Iglesia*

El punto de partida es la índole escatológica de nuestra vocación en la Iglesia, radicada en el misterio de Cristo (cf. GS 48). El primer número comienza con esta afirmación: “La Iglesia a la que todos hemos sido llamados en Cristo Jesús y en la cual, por la gracia de Dios, conseguimos la santidad, *no será llevada a su plena perfección sino “cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas”* (Hch 3,21)”. Sin la alusión a “su plena perfección” la presentación del misterio de la Iglesia sería incompleta²⁹.

²⁷ Cf. G. ANCONA, *Escatología cristiana*, Queriniana, Brescia 2003, 248.

²⁸ En este número se hace una referencia explícita a la tradición: “Este Sagrado Sínodo recibe con gran piedad tan venerable fe de nuestros antepasados acerca del consorcio vital con nuestros hermanos que están en la gloria celestial o aún están purificándose después de la muerte; y de nuevo confirma los decretos de los sagrados Concilios Niceno II, Florentino y Tridentino” (n. 51).

²⁹ Cf. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero...* 476.

c) *El ya pero todavía no*

Ciertamente, no todo es futuro, pues, gracias a Jesucristo, “la plenitud de los tiempos ha llegado hasta nosotros (cf. 1Co 10,11), y la renovación del mundo está irrevocablemente decretada y empieza a realizarse en cierto modo en el siglo presente, ya que la Iglesia, aun en la tierra, se reviste de una verdadera, si bien imperfecta, santidad”. Con ello, además de la centralidad cristológica, se resalta precisamente la tensión que vive la Iglesia del *ya pero todavía no*.

d) *La comunión de los santos*

Un lugar particular lo ocupa la doctrina tradicional de la comunión de los santos, pues el concilio “recibe con gran piedad tan venerable fe de nuestros antepasados acerca del consorcio vital con nuestros hermanos que están en la gloria celestial o aún están purificándose después de la muerte” (cf. LG 51). Se reconoce que hasta la segunda venida del Señor, “algunos entre sus discípulos peregrinan en la tierra; otros, ya difuntos, se purifican, mientras otros son glorificados contemplando claramente al mismo Dios” (LG 49). Destaca aquí el hecho de que no se usa el lenguaje de las “tres iglesias” (militante, purgante, triunfante), en gran parte porque lo que prevalece es la comunión de una única Iglesia³⁰. Es la doctrina a la que se le dedica más espacio, pues se puede decir que es en la *communio sanctorum*, en especial con los bienaventurados, donde se resalta con mayor claridad la índole y la vocación escatológica de la Iglesia peregrina en este mundo.

La comunión real entre la Iglesia peregrinante y la Iglesia celeste manifiesta de un modo claro la unión de los miembros del pueblo de Dios y cuerpo Cristo (cf. LG 49). Los bienaventurados son modelos de vida, pero sobre todo partes del mismo cuerpo a quienes nos une el amor fraterno (cf. LG 50). En esta comunión se percibe la tensión entre el *ya* de los bienaventurados y el *aún no* de quienes peregrinan. Quienes *ya* gozan de la vida bienaventurada contribuyen poderosamente con su intercesión y ejemplo a alcanzar esa misma meta a quienes *aún no* la han logrado:

³⁰ Cf. N. CIOLA, “L’escatologia in rapporto alla cristologia e alle altre discipline teologiche”, *Lateranum* 49 (1983) 417.

Porque ellos llegaron ya a la patria y gozan “de la presencia del Señor” (cf. 2 *Cor* 5,8); por El, con El y en El no cesan de interceder por nosotros ante el Padre, presentando por medio del único Mediador de Dios y de los hombres, Cristo Jesús (1*Tim* 2,5), los méritos que en la tierra alcanzaron; sirviendo al Señor en todas las cosas y completando en su propia carne, en favor del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia lo que falta a las tribulaciones de Cristo (cf. *Col* 1,24). Su fraterna solicitud ayuda, pues, mucho a nuestra debilidad (LG 49).

El culto a los santos se presenta como punto de intersección entre la eclesiología y la escatología. En este culto la prioridad no la tiene el carácter de ejemplaridad de los santos –que no por ello debe dejar de ser valorada– sino la comunicación de los bienes espirituales (cf. LG 49) y su presencia activa en la única Iglesia en espera de la consumación escatológica. Así, el Pueblo peregrino de Dios venera y ama a sus santos porque son parte de su vida e historia y porque ve en ellos de modo concreto y personal la consecución del fin hacia el que tiende.

e) Las verdades últimas

En la síntesis escatológica presentada en este capítulo hay diversas referencias a las “verdades últimas”, que forman parte de la enseñanza de la escatología cristiana. Ciertamente, no podemos pretender un desarrollo o profundización teológica, pero sí hay una reafirmación de la doctrina. Así tenemos números que nos hablan de:

- la parusía o manifestación gloriosa del Señor (cf. nn. 48 y 49: “con fe firme esperamos el cumplimiento de “la esperanza bienaventurada y la llegada de la gloria del gran Dios y Salvador nuestro Jesucristo” (*Ti* 2,13); “hasta cuando el Señor venga revestido de majestad y acompañado de todos sus ángeles (cf. *Mt* 25,3)”);
- la resurrección de la carne: “quien “transfigurará nuestro pobre cuerpo en un cuerpo glorioso semejante al suyo” (*Flp* 3,21)” (cf. LG 48);
- el juicio tanto particular como universal:

antes de reinar con Cristo glorioso, todos debemos comparecer “ante el tribunal de Cristo para dar cuenta cada cual según las obras buenas o malas que hizo en su vida mortal (2Cor 5,10); y al fin del mundo “saldrán los que obraron el bien, para la resurrección de vida; los que obraron el mal, para la resurrección de condenación” (Jn 5,29; cf. Mt 25,46) (cf. LG 48);

- el cielo: “pero todavía no hemos sido manifestados con Cristo en aquella gloria (cf. Col 3,4), en la que seremos semejantes a Dios, porque lo veremos tal cual es (cf. 1Jn 3,2)” (cf. LG 48);
- el infierno: “no sea que, como aquellos siervos malos y perezosos (cf. Mt 25,26), seamos arrojados al fuego eterno (cf. Mt 25,41), a las tinieblas exteriores en donde “habrá llanto y rechinar de dientes” (Mt 22,13-25,30)” (cf. LG 48);
- el purgatorio: “la Iglesia... conservó con gran piedad el recuerdo de los difuntos, y ofreció suffragios por ellos, “porque santo y saludable es el pensamiento de orar por los difuntos para que queden libres de sus pecados” (2M 12,46)” (cf. LG 50).

Cabe destacar que los padres conciliares, al hablar de estos temas al interno de la índole escatológica de la Iglesia, los presentan no sólo en su dimensión individual o personal sino sobre todo en su dimensión comunitaria.

Hasta aquí una presentación genérica de la escatológica de la eclesiología en el Vaticano II y de los contenidos del capítulo VII de la *Lumen Gentium*. Pasamos ahora a explicitar algunos aspectos concretos que permiten profundizar en dicha índole escatológica. Entramos así, en el siguiente apartado.

3. La dimensión escatológica de la Iglesia declinada en cuatro temas

En este apartado quiero presentar cuatro temas que permiten ver con mayor claridad y profundizar la dimensión escatológica de la Iglesia. Se trata de cuatro temas que son importantes en la “renovación escatológica”

y “eclesiológica” de la primera mitad del siglo XX. El cristocentrismo es esencial para superar, como decían autores como Congar, Von Balthasar y Rahner³¹, el “cosismo” con el que se trató la escatología en algunos momentos de la historia. El tema del Reino tiene también su importancia, pues, aunque el concilio no usa el término de un modo unívoco, ayuda a comprender a la Iglesia tanto en su dimensión del “*ya*” como en el del “*todavía no*”. Un aspecto importante es el de la comunión de los santos que permite unir la así llamada “eclesiológica de comunión” con la escatología. En efecto, la comunión de los santos ya se vive en esta tierra, pero sólo alcanzará su plenitud cuando Dios sea “todo en todos”³². Por último, la esperanza cristiana se presenta como la “virtud escatológica” por excelencia”.

a) *El cristocentrismo en la dimensión escatológica de la Iglesia*

El cristocentrismo por sí mismo constituye una clave de lectura de todo el concilio³², pues es Jesucristo el centro de toda la historia de la salvación, y quien actúa y se hace presente en el mundo, especialmente por medio de la acción litúrgica (cf. SC 7). Al tratar de la dimensión escatológica de la Iglesia tiene un valor particular.

Destaca en esta visión cristocéntrica la constitución *Gaudium et spes*. Ayuda a comprenderlo el número 45 de dicha constitución que habla de la relación de la Iglesia con el mundo, pues presenta a Cristo como el alfa y el omega:

“El Verbo de Dios –nos dice *Gaudium et spes*–, por quien todo fue hecho, se encarnó para que, Hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas. El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones. Él es aquel a quien el Padre resucitó, exaltó y

³¹ K. Rahner dirá: “L’escatologia cristiana non è un servizio ‘giornalistico’ che informi in anticipo su avvenimenti che si effettueranno ‘poi’...” Cf. K. RAHNER, “Escatología”, en K. RAHNER (ed.), *Sacramentum Mundi*, Morcelliana, Brescia 1975, 356.

³² Cf. G. A. SCOTTI, “El Cristocentrismo del Vaticano II, clave del pontificado de Benedicto XVI”, en: <https://ratzingerganswein.wordpress.com/2014/05/23/>, citado 28 junio 2017.

colocó a su derecha, constituyéndolo juez de vivos y de muertos. Vivificados y reunidos en su Espíritu, caminamos como peregrinos hacia la consumación de la historia humana, la cual coincide plenamente con su amoroso designio: Restaurar en Cristo todo lo que hay en el cielo y en la tierra (*Ef* 1,10). He aquí que dice el Señor: Vengo presto, y conmigo mi recompensa, para dar a cada uno según sus obras. Yo soy el alfa y la omega, el primero y el último, el principio y el fin (*Ap* 22,12-13)”.

En la *Lumen Gentium* Jesucristo tiene un rol central y vertebrador, que manifiesta la tensión escatológica. En efecto, la Iglesia, cuerpo de Cristo (cf. LG 7) y “como sacramento de unión con Dios” (cf. LG 1), se refiere a Cristo como su cabeza. Afirma que su fundamento está en la Pascua de Cristo, “porque Cristo levantado en alto sobre la tierra atrajo hacia Sí a todos los hombres (cf. *Jn* 12,32); resucitando de entre los muertos (cf. *Rm* 6,9) envió a su Espíritu vivificador sobre sus discípulos y *por El constituyó a su Cuerpo que es la Iglesia, como Sacramento universal de salvación*” (cf. LG 48) y confiesa que llegará a su perfección sólo cuando todo quede perfectamente renovado en Cristo (cf. LG 48). Por lo mismo, la vida de la Iglesia se sostiene sobre la columna de la fe en la resurrección del Verbo de Dios hecho carne, y sobre la esperanza en su segunda venida en gloria y majestad (cf. LG 49). De este modo, el tiempo de peregrinación se presenta como un caminar hacia el encuentro definitivo con el Señor, pues “todos los hombres llamados a esta unión con Cristo, luz del mundo, de quien procedemos, por quien vivimos y *hacia quien caminamos*” (cf. LG 3).

b) *El Reino*³³ en la dimensión escatológica de la Iglesia

Este cristocentrismo está directamente relacionado con el tema del Reino, pues la Iglesia es presentada como continuación y presencia del Reino de

³³ Sobre el tema del reino en el Vaticano II existen diversos estudios. Una presentación amplia y sistemática se encuentra en el artículo de T. ZOLEZZI, “Reino e Iglesia...”, 438-462. Entre la amplia bibliografía citada por este autor se pueden destacar las siguientes contribuciones: J. COLLANTES, “*El Reino de Dios*”, en: C. MORCILLO G., *Concilio Vaticano II. Constitución sobre la Iglesia*, BAC, Madrid 1966, 166-169; B. RIGAUX, *El Misterio de la Iglesia a la luz de la Biblia*, en: G. BARAUNA (dir.), *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, Juan Flors

Cristo³⁴. Entramos aquí en un tema de difícil comprensión, pues en general el concepto “reino” en el concilio no es unívoco, como tampoco lo es su relación con la Iglesia.

Entre otras, la *Lumen Gentium* expone que las palabras, obras y la misma presencia de Cristo manifiestan la presencia del Reino, y que la Iglesia por voluntad de Jesucristo tiene “la misión de anunciar el Reino de Cristo y de Dios, de establecerlo en medio de todas las gentes, y constituye en la tierra el germen y el principio de este Reino” (cf. LG 5).

Como se puede ver en este número, las afirmaciones sobre el Reino se insertan en el dinamismo entre el presente y el futuro. Por lo mismo, en la relación de la Iglesia con el Reino es necesario distinguir entre una relación presente y otra futura.

Por lo que se refiere a la relación presente, hay expresiones conciliares que identifican la Iglesia con Reino (cf. LG 3: “La Iglesia, o reino de Cristo presente ya en misterio...”), pero no se identifica con el Reino ya consumado, pues “ella constituye en la tierra el germen y el principio de este Reino” (cf. LG 5)³⁵.

En cuanto a la relación futura, a la luz de los diversos textos que hablan de la consumación final “es evidente que, en la enseñanza del Concilio, no

Editor, Barcelona 1968, 289-307; J. G. PAGE, “L’Église, intermédiaire entre le Royaume et le monde”, *Laval Théologique et Philosophique* 23 (1967) 197-243; J. C. HAUGHEY, “Church and Kingdom: Ecclesiology in the light of Eschatology”, *Theological Studies* 29 (1968) 72-86; J. LOSADA, “Vaticano II: Una Iglesia que intenta entenderse en función del Reino”, *Sal Terrae* 66 (1978) 379-389; A. DOS SANTOS MARTOS, *Esperança Cristã e futuro do homem. Doutrina Escatológica do Concilio Vaticano II*, Pontificia Universitas Gregoriana, Porto 1987, 67-73, 109-112; M. L. COOK, “Iglesia y reinado de Dios”, *Teología y Vida* 29 (1988) 73-86; CH. VON SCHOENBORN, “L’Église de la terre, le royaume de Dieu et l’Église du ciel. Notes sur Lumen Gentium, Chapitre VII”, en: P. DE LUABIER (dir.), *Visages de l’Eglise. Cours d’Ecclesiology*, Editions Universitaires, Fribourg 1989, 169-194; L. CHRUPCALA, “La Chiesa e il Regno di Dio. Il rapporto definito nella Lumen Gentium”, *Antoniano* 69/2-3 (1994) 213-230; CH. MOREROD, “Eglise et Royaume de Dieu II: Vatican II”, *Nova et Vetera* 75/1 (2000) 39-61.

³⁴ Sobre la temática del Reino en el concilio, Zolezzi afirma que “fue sobre todo en el proceso de elaboración de la Constitución dogmática sobre la Iglesia donde la temática del Reino irrumpió en la reflexión conciliar. La inserción de la misma estuvo presidida por la intención de dar una base más bíblica y una comprensión más escatológica al ser y quehacer de la Iglesia” (T. ZOLEZZI “Reino e Iglesia...”, 441).

³⁵ El modo como se da esta presencia lo explica el documento de la comisión teológica internacional sobre Cuestiones selectas de eclesiología, en particular cuando se pregunta si la Iglesia es como sacramento del Reino (cf. 3,2).

puede haber diferencia, en cuanto a la realidad futura al fin de los tiempos, entre la Iglesia acabada (*consummata*) y el Reino acabado (*consummatum*)”³⁶.

La imagen de la semilla o germen del Reino lleva consigo la orientación o tensión hacia el crecimiento y la plena maduración. Por eso, se explica que “el Reino de Cristo ya presente misteriosamente, crece visiblemente en el mundo por la fuerza de Dios” (cf. LG 3) y que la Iglesia siempre está anhelando el Reino consumado (cf. LG 5). En efecto, el destino del pueblo de Dios “es el Reino de Dios, que Él comenzó en este mundo, que ha de ser extendido hasta que Él mismo lo lleve también a su perfección, cuando se manifieste Cristo, nuestra vida (cf. *Col* 3,4)” (cf. LG 9). En este caminar hacia la plenitud la Iglesia “recibe la misión de anunciar el Reino de Cristo y de Dios, de establecerlo en medio de todas las gentes” (cf. LG 5).

c) *El concepto de comunión en la dimensión escatológica de la Iglesia*

Uno de los conceptos claves de la eclesiología conciliar es el de comunión, hasta el punto que es de opinión difundida que la eclesiología del concilio puede ser definida como “eclesiología de comunión”³⁷. Es un hecho que el concepto comunión no fue desarrollado de modo explícito en la constitución *Lumen Gentium*, pero el sínodo de los obispos de 1985 afirmó que “la eclesiología de comunión es una idea central y fundamental en los documentos del concilio”³⁸. Como dice Ratzinger, a pesar de los malentendidos y abusos³⁹ que se han dado de este concepto, bien “puede servir de síntesis

³⁶ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología*, Cete, Madrid 1984, n.2.

³⁷ Hay numerosos estudios que hacen referencias a este tema. Aunque circunscrito a un país, me parece interesante la síntesis J. P. PLANELLAS, *La recepción del Vaticano II en los manuales de eclesiología españoles*, PUG, Roma 2004, 280-312; J. M. R. TILLARD, *Iglesia de iglesias: eclesiología de comunión*, Sigueme, Salamanca 1991.

³⁸ SÍNODO DE LOS OBISPOS, “Relatio finalis (07.12.1985), II, C”, en: www.vatican.va/roman.../rc_con_cfaith_doc_28051992_communionis-notio_sp.html, citado 28 de junio 2017.

³⁹ Cf. “Por todos estos motivos, me alegré y expresé mi gratitud cuando el Sínodo de 1985 puso en el centro de la reflexión el concepto de comunión. Sin embargo, los años sucesivos mostraron que ninguna palabra está exenta de malentendidos, ni siquiera la mejor o la más profunda. A medida que la palabra comunión se fue convirtiendo en un eslogan fácil, se fue opacando y desnaturalizando. Como sucedió con el

para los elementos esenciales del concepto cristiano de la eclesiología conciliar”⁴⁰.

La Iglesia como comunión se fundamenta en el misterio Trinitario. “Se trata de una dimensión trascendente, es decir, la comunión de vida con Dios Padre, por medio de Cristo y de su Espíritu. La Iglesia es comunión porque hunde sus raíces en el misterio original de la comunión, la comunión intratrinitaria”⁴¹. Está determinada, por tanto, por la “participación” en la vida Trinitaria por medio de la gracia y se realiza de modo particular en la eucaristía porque “en la fracción del pan eucarístico, participando realmente del cuerpo del Señor, nos elevamos a una comunión con El y entre nosotros mismos. “Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan” (1Cor 10,17)” (cf. LG 7). En la ya citada conferencia sobre la eclesiología de la *Lumen Gentium*, J. Ratzinger lo expresa con las siguientes palabras:

A la comunión con Dios se accede a través de la realización de la comunión de Dios con el hombre, que es Cristo en persona; el encuentro con Cristo crea comunión con él mismo y, por tanto, con el Padre en el Espíritu Santo, y, a partir de ahí, une a los hombres entre sí. Todo esto tiene como finalidad el gozo perfecto: la Iglesia entraña una dinámica escatológica.

Esa dinámica escatológica se expresa de modo privilegiado, como ya hemos visto, en la relación entre la Iglesia del cielo y la Iglesia peregrina. Y es que “así como la comunión cristiana entre los viadores nos conduce más cerca de Cristo, así el consorcio con los santos nos une con Cristo, de quien dimana como de Fuente y Cabeza toda la gracia y la vida del mismo Pueblo

concepto de pueblo de Dios, también con respecto a comunión se realizó una progresiva horizontalización, el abandono del concepto de Dios. La eclesiología de comunión comenzó a reducirse a la temática de la relación entre la Iglesia particular y la Iglesia universal, que a su vez se centró cada vez más en el problema de la división de competencias entre la una y la otra” (J. RATZINGER, “Conferencia sobre la eclesiología de la “Lumen gentium” pronunciada en el Congreso Internacional sobre la aplicación del Concilio Vaticano II, (27.02.2000)”, en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000227_ratzinger-lumen-gentium_sp.html, citado 28 junio 2017.

⁴⁰ Cf. J. RATZINGER, “Conferencia sobre la eclesiología...”.

⁴¹ J. P. PLANELLAS, *La recepción del Vaticano II...*, 281.

de Dios” (cf. LG 50)⁴². Se trata de una comunión real, pero que todavía no ha llegado a su plenitud. Ésta alcanzará su perfección sólo al final de los tiempos cuando Dios sea todo en todos (cf. *1Cor* 15, 27-28). En ese momento se obtendrá la mayor unión de todos los miembros de la Iglesia, pues “entonces toda la Iglesia de los santos, en la suma beatitud de la caridad, adorará a Dios y “al Cordero que fue inmolado” (*Ap* 5,12), a una voz proclamando “Al que está sentado en el Trono y al Cordero: la alabanza el honor y la gloria y el imperio por los siglos de los siglos” (*Ap* 5,13-14)” (LG 51).

d) La virtud de la esperanza en la dimensión escatológica de la Iglesia

El peregrinar de la Iglesia hacia su plenitud hace que viva en continua vigilancia, “en espera de la manifestación de los hijos de Dios (cf. *Rm* 8,19-22)” (cf. LG 48). Es el pueblo de la promesa que vive salvado en la esperanza (“*Spe salvi facti sumus*” (*Rm* 8, 24)). El concilio lo afirma diciendo que “la restauración prometida que esperamos, ya comenzó en Cristo” (cf. LG 48). Fundado en esta esperanza la Iglesia lleva a cabo la misión, pues, “con la esperanza de los bienes futuros llevamos a cabo la obra que el Padre nos ha confiado en el mundo y labramos nuestra salvación (cf. *Flp* 2,12)” (cf. LG 48).

En el caminar en la esperanza, los santos ocupan un lugar particular. Por una parte, su vida misma ofrece nuevos motivos que nos impulsan a buscar la Ciudad futura y, por otra, ayudan a aprender el camino seguro –en medio de las vicisitudes de este mundo y conforme al propio estado y condición– que conduce a la perfecta unión con Cristo.

A la luz de cuanto hemos dicho, podemos afirmar que la esperanza que la Iglesia proclama tiene una doble dimensión: por una parte, una esperanza que implica el compromiso por llevar a cabo un perfeccionamiento del orden temporal; y por otra, la apertura a una realidad futura que trasciende todo proyecto humano terreno-temporal. La esperanza ultraterrena que anuncia la Iglesia no excluye su cometido en el perfeccionamiento del orden temporal.

⁴² En la última parte de este número pone en centro la celebración eucarística. Dirá que “... al celebrar el sacrificio eucarístico es cuando mejor nos unimos al culto de la Iglesia celestial, entrando en comunión y venerando su memoria”.

4. Conclusión: María, ícono escatológico

Aunque bien podría servir como último punto del desarrollo, quisiera concluir con una referencia a la Santísima Virgen.

El concilio optó por integrar en la constitución sobre la Iglesia un capítulo sobre la Santísima Virgen. No es casualidad que el capítulo VIII esté ubicado inmediatamente después del que trata sobre la índole escatológica de la Iglesia. Entre todos los sus atributos destaca el hecho de que María, glorificada en cuerpo y alma, es la imagen y la primicia del destino de toda la Iglesia.

El número 68 de la constitución *Lumen Gentium* lo dice con estas palabras:

... la Madre de Jesús, de la misma manera que ya glorificada en los cielos en cuerpo y alma es la imagen y principio de la Iglesia que ha de ser consumada en el futuro siglo, así en esta tierra, hasta que llegue el día del Señor (cf. *2Pe* 3,10), antecede con su luz al Pueblo de Dios peregrinante como signo de esperanza y de consuelo.

Bibliografía

- ALBERIGO, G. (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, Sígueme, Salamanca 1999.
- ANCONA, G., *Escatología cristiana*, Queriniana, Brescia 2003.
- BALTHASAR, H. U. VON, *I Novissimi nella teologia contemporanea*, Queriniana, Brescia 1967.
- BENEDICTO XVI, “Discurso a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la curia romana (22.12.2005)”, en: http://w2.vatican.va/content/benedictxvi/es/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html.
- _____, “Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la curia romana (22.12.2005)”, en: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html.
- BUENO DE LA FUENTE, E., *Eclesiología*, BAC, Madrid 1998.
- CIOLA, N., “L’escatologia in rapporto alla cristologia e alle altre discipline teologiche”, *Lateranum* 49 (1983) 392-431.

- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temas selectos de eclesiología*, Cete, Madrid 1987.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (ed.), *Concilio Ecu­ménico Vaticano II: constituciones, decretos, declaraciones*, BAC, Madrid 1993.
- CONGAR, Y., “Bulletin de Théologie: I. Théologie dogmatique”, *RSPT* 33 (1949).
 _____, “Eclesiología desde San Agustín hasta nuestros días”, en: SESBOÛE, B., *Historia de los dogmas*, vol III, Secretariado Trinitario, Salamanca 1995.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia (29.06.2007), en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_responsa-quaestiones_sp.html.
- CULLMANN, O., *Cristo y el tiempo*, Cristiandad, Madrid 2008.
- FORTE, B., “Il Beato Giovanni XXIII e il Concilio Vaticano II, dono e profezia per la Chiesa e per il mondo”, en: <https://it.zenit.org/articoli/il-beato-giovanni-xxiii-e-il-concilio-vaticano-ii-dono-e-profezia-per-la-chiesa-e-per-il-mondo/>(05.02.2013).
- GALLI, C., “Tres precursores de la eclesiología conciliar del Pueblo de Dios”, *Teología* 52 (1988) 171-203.
- LADARIA, L. F., “Fin del hombre y fin de los tiempos”, en: SESBOÛE, B., *Historia de los dogmas*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1996, 350.
 _____, “Presente y futuro en la escatología cristiana”, *Estudios eclesiásticos* 60 (1985) 351-359.
- PHILIPS, G., *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II*, vol II, Milano 1969.
- PLANELLAS, J. P., *La recepción del Vaticano II en los manuales de eclesiología españoles*, PUG, Roma 2004.
- RAHNER, K., “Das neue Bild der Kirche”, *Geist und Leben* 39 (1966).
 _____, “Escatología”, en: RAHNER, K. (ed.), *Sacramentum Mundi*, Morcelliana, Brescia 1975.
- RATZINGER, J., “L’Ecclesiologia del Vaticano II. Relazione al Convegno Pastorale della Diocesi di Aversa, (15.09.2001), en: http://www.santamariadellaneve.org/oldsite/pagina%20centrale/scritti%202012/marzo%202012/ecclesiologia_vaticano_ii.htm.
 _____, “Conferencia sobre la eclesiología de la “Lumen gentium” pronunciada en el Congreso Internacional sobre la aplicación del Concilio Vaticano II, (27.02.2000)”, en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000227_ratzinger-lumen-gentium_sp.html.

- SCOTTI, G. A., “El Cristocentrismo del Vaticano II, clave del pontificado de Benedicto XVI”, en: <https://ratzingerganswein.wordpress.com/2014/05/23/>.
- SÍNODO DE LOS OBISPOS, “Relatio finalis (07.12.1985), II, C”, en: www.vatican.va/roman.../rc_con_cfaith_doc_28051992_communionis-notio_sp.html.
- TILLARD, J. M. R., *Iglesia de iglesias: eclesiología de comunión*, Sigueme, Salamanca 1991.
- ZOLEZZI T., “Reino e Iglesia en la enseñanza del Concilio Vaticano II”, *Teología y Vida* 45 (2004) 438-462.

Artículo recibido el 9 de julio 2017.

Artículo aceptado el 9 de agosto 2017.

**SIN FELICIDAD NO HAY EVANGELIO.
SIGNIFICADO TEOLÓGICO DE UN DATO ANTROPOLÓGICO**

WHITOUT HAPPINESS THERE IS NO GOSPEL.
THEOLOGICAL SIGNIFICANCE OF AN ANTHROPOLOGICAL FACT

Rodrigo Polanco F.¹

Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile

Resumen

A la luz de la inadecuada pero común idea sobre una cierta dicotomía entre felicidad histórica y salvación eterna, el artículo revisa algunas causas de esta persistente creencia y expone algunos aspectos que deben ser reflexionados más hondamente para afirmar con mayor fuerza la armonía entre estos dos momentos de una única plenitud humana. (1) La tensión dual entre felicidad histórica y trascendente, recuperada para la conciencia católica por el Concilio Vaticano II a la luz de la unidad vocacional humana; (2) la alegría como núcleo del Evangelio, tema sobre el cual ha insistido el Papa Francisco, y que debe ser armónico con las necesidades fundamentales de la humanidad; y (3) la necesidad de acentuar el rostro amoroso de Dios, a la luz de un pensamiento auténticamente trinitario, evitando exposiciones inadecuadas de la doctrina y catequesis sobre Dios. El tema de este artículo ha sido poco reflexionado en la teología.

Palabras clave: Felicidad, sentido de la vida, alegría, evangelización, bienaventuranza.

Abstract

Considering the mistaken but often very common idea of a certain dichotomy between historical happiness and eternal salvation, this article goes through some of the reasons of this persistent belief. And it shows some aspects that should be considered more thoroughly in order to assert with more conviction the harmony between these two moments coming together in just one human fullness. (1) The dual tension bet-

¹ Doctor en Teología. Director de la Licenciatura en Teología y profesor titular de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo electrónico: rpolanco@uc.cl.

ween historical and transcendental happiness, recovered for the catholic conscience by the Second Vatican Council in light of the unity of the human vocation; (2) joy, as the core of the Gospel, a theme on which Pope Francis has insisted upon, one which should be harmonious with the fundamental needs of humanity; and (3) the need of accentuating on God's loving image, taking into account an authentic trinitarian thought, avoiding inadequate doctrine and catechesis concerning God. The theme of this article has been mildly reflected in theology.

Keywords: Happiness, life's meaning, joy, evangelization, beatitude.

Cuando el Papa Francisco comienza su Exhortación apostólica programática con las palabras "*Evangelii gaudium*" (El gozo del Evangelio)² o aquella otra "sobre el amor en la familia" con las palabras "*Amoris laetitia*" (La alegría del amor)³ está recordando un elemento humano que es inherente al mensaje cristiano y que, además, es una exigencia indispensable para cualquier propuesta que quiera ser acogida por la cultura contemporánea: la búsqueda de la felicidad como razón de ser y del actuar humano. Sin embargo, es conocido que, como afirma J. Noemi, a diferencia de lo ocurrido en la Antigüedad y en la Edad Media, el tema de la felicidad "durante los siglos modernos desaparece como tema gravitante de la filosofía" y "todavía más radical y persistente" "es su desaparición como tema de la teología". Las razones son múltiples, pero parecen "radicar en un extrañamiento que para la filosofía lo sella Kant con su crítica al eudaimonismo, la que establece una insuperable diferencia entre el principio de la moralidad y de la felicidad y teológicamente la contraposición entre salvación (*Heil*) y felicidad (*Glück*) que se impone hasta el siglo veinte"⁴.

Además los procesos de secularización, que con su ambivalencia⁵ han acompañado la modernidad, junto con ayudar al cristianismo a repensar

² FRANCISCO, *Exhortación apostólica Evangelii gaudium*, Editrice Vaticana, Roma 2013, n.1. (En adelante, EG)

³ FRANCISCO, *Exhortación apostólica Amoris laetitia*, Editrice Vaticana, Roma 2016, n.1. (En adelante, AL)

⁴ J. NOEMI, "Felicidad según la esperanza", *Teología y Vida* 47 (2006) 210. El autor asume explícitamente la tesis de G. GRESHAKE expuesta originalmente en "Glück oder Heil? Ein Paradigma für die Dissoziation von christlichem Glauben und säkularer Gesellschaft und der Versuch einer theologischen Vermittlung", en: G. GRESHAKE, *Gottes Heil - Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*, Herder, Freiburg im Breisgau 1983, 159-206.

⁵ Cf. U. RUTH, "Säkularisierung. II. Geistesgeschichtlich", en: *LTHK*³, 1468-1469.

la relación Creador-creatura, de alguna manera también han puesto en contraste hombre y Dios, temporalidad y eternidad, creación y redención (incluso la misma pertinencia de una ‘salvación’), cuestionando que la felicidad humana e intrahistórica pueda ser armonizada con una búsqueda de felicidad eterna que, además, en sí misma, es problemática ya que es una opción entre otras posibles. Por eso, a pesar de “la recuperación del tema de la felicidad en la filosofía contemporánea”⁶, se hace incluso más necesario volver sobre este asunto que está aún hoy bastante ausente en la discusión teológica y pastoral y que sigue siendo percibido, tantas veces, como extraño e incluso opuesto al mensaje cristiano⁷.

Esta ausencia, que es una deficiencia en la comprensión del Evangelio en cuanto noticia que *alegra*⁸, necesita que revisemos más atentamente tres aspectos del mensaje que ofrece nuestra fe cristiana: cómo se relaciona felicidad y salvación; qué Evangelio se predica; y qué imagen de Dios estamos presentando. Esto nos permitirá romper con esa “latente y persistente propensión al dualismo”⁹ que ha acompañado la historia de la Iglesia, casi desde sus inicios mismos, y que el Concilio Vaticano II ha intentado, una vez más, superar. Además puede ofrecer un aporte al actual “enfoque holístico del desarrollo” que promueve “la búsqueda de la felicidad y el bienestar en el desarrollo” como guía de las “políticas públicas” en las distintas naciones¹⁰. Es lo que nos proponemos en las páginas que siguen, y que está en sintonía con el trasfondo de los cambios que quiere impulsar el Papa Francisco en lo que él mismo ha llamado una “transformación misionera de la Iglesia”¹¹.

⁶ L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, “La recuperación del tema de la felicidad en la filosofía contemporánea”, *Diálogo Filosófico* 50 (2001) 194-226.

⁷ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, “Fe cristiana. Pensamiento secular y felicidad”, *Sal Terrae* 77 (1989) 191-209.

⁸ Cf. G. FRIEDRICH, “εὐαγγελίζομαι, κτλ.”, en: *TWNT* 2 (1933) 715, 726.

⁹ J. NOEMI, “Felicidad según la esperanza”, 212.

¹⁰ ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS, “La felicidad: hacia un enfoque holístico del desarrollo”, Resolución 65/309, aprobada por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 19 julio 2011, en: http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/65/309&Lang=S, citado 23 octubre 2017.

¹¹ *EG* 19.

1. Tensión dual entre felicidad histórica y trascendente

Podemos definir –inicialmente– la felicidad como “un estado de satisfacción debido a la *propia situación en el mundo*”¹² y aceptar el clásico axioma pre cristiano que afirma: “toda persona humana aspira a la felicidad”¹³. En efecto, ya Cicerón sostenía que todos “nosotros queremos ser felices” (*Hortensius*, Frg. 36), puesto que el “sumo bien es vivir felizmente” (*De finibus*, I,12,42), afirmaciones que son compartidas “por la cultura clásica en general”¹⁴. La misma convicción encontramos en Aristóteles y Séneca¹⁵. Este pensamiento fue asumido de forma natural por la teología cristiana antigua y medieval en su comprensión de la salvación, ya que, al decir de Agustín, “si alguien desea ser feliz (*beatus*), este debe procurarse para sí aquello que perdure siempre y que no le pueda ser arrebatado por la mala fortuna” (*De beata uita*, II,11)¹⁶, ya que no puede “ser feliz el que no tiene lo que quiere” (*De beata uita*, II,10)¹⁷. Y esos bienes, si quieren ser *permanentes* en su más radical sentido, han de coincidir con una vida *eterna* en Dios¹⁸. Igualmente, Tomás, en la *Summa Theologiae*, se pregunta en qué consiste la felicidad del hombre; y responde que “ha de decirse que es imposible que la felicidad (*beatitudo*) del hombre esté en algún bien creado. En efecto, la felicidad es el bien perfecto que aquietta totalmente el apetito; de lo contrario no sería fin último, si todavía quedara algo apetecible. Pero el objeto de la voluntad, que es el apetito humano, es el bien universal... Por lo cual queda de manifiesto que nada puede aquietar la voluntad del hombre, a no ser el bien universal. El cual no se encuentra en algo creado, sino sólo en Dios, porque toda criatura tiene una bondad participada. De donde solo Dios puede llenar la voluntad del hombre... Por lo tanto la felicidad del

¹² N. ABBAGNANO, “Felicidad”, en: N. ABBAGNANO, *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México 1989, 527.

¹³ G. GRESHAKE, “Glück. II. Systematisch-theologisch”, en: *LTHK*³, 759.

¹⁴ C. ALONSO DEL REAL, “Cicerón y Agustín de Hipona: Bien y felicidad”, *Anuario Filosófico* 34 (2001) 273-274, en donde se citan los dos textos de Cicerón.

¹⁵ Cf. C. ALONSO DEL REAL, “Cicerón y Agustín...”, 274, en donde cita la “Ética a Nicómaco”, I,4,1095a, de Aristóteles, y “De vita beata”, 1,2, de Séneca.

¹⁶ W. M. GREEN (ed.), *Aurelii Augustini Opera*, IIa (CCSL XXIX), Brepols, Turnhout 1970,72.

¹⁷ W. M. GREEN (ed.), *Aurelii Augustini Opera*, 70.

¹⁸ Cf. C. ALONSO DEL REAL, “Cicerón y Agustín...”, 276-279.

hombre consiste en Dios solo”¹⁹. En este sentido, para la tradición teológica clásica, la felicidad constituye el bien final, el “*télos*” de la vida humana, que coincide, en definitiva, con el encuentro con Dios²⁰.

Pero esta armonía entre felicidad y salvación se sustenta en un fundamento óntico bien preciso. H. von Balthasar lo ha formulado con claridad cuando se refiere a la “distinción real”²¹, es decir, al hecho de que cada ente está abierto a toda la realidad porque participa del ser que le da realidad y lo hace existir. Esta “diferencia real entre el ser como realidad y los entes particulares”²² implica que “algo que es realmente”, algo que existe, “posee no una parte del ser real en sí, sino la totalidad del ser”, es decir, posee el existir mismo en forma completa, “aunque junto a él haya otras innumerables cosas reales” que existen también de manera completa. Este “todo de la realidad existe solo en el fragmento de un ente finito, pero el fragmento existe solamente mediante el todo del ser real”²³, que lo hace existir. Esta estructura dual de la realidad creada, en donde el ente participa de la totalidad del ser y el ser se realiza solo en los entes, implica un rechazo a todo dualismo, ya que la finalidad última de la realidad (=salvación) se realiza ya de manera total, aunque no plena, en el fragmento (=felicidad) y solo así la felicidad intrahistórica puede estar relacionada, sin solución de continuidad, con la esperanza de plenitud eterna o salvación, que además la sustenta. En ese sentido felicidad plena y salvación podrán identificarse sin problema, pero en el entendido de que salvación quiere decir, en primer lugar y sobre todo, plenitud humana y comunión suprema con Dios, y no solo redención del pecado.

Esto pone de manifiesto aquella *analogia entis* que implica que la bondad de la creación y la trascendencia de ella misma se armonicen adecuadamente en la vida cristiana. Porque si toda persona humana aspira a la felicidad, eso ha de estar relacionado con la finalidad creacional del ser hu-

¹⁹ STH I-II, q.2, a.8.

²⁰ Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Réflexions sur le bonheur. Inédits et témoignages*, Ed. du Seuil, Paris 1960, 49-65.

²¹ H. VON BALTHASAR, “Intento de resumir mi pensamiento”, *Communio (Madrid)* 10 (1988) 284.

²² H. VON BALTHASAR, *Epílogo*, Encuentro, Madrid 1988, 47.

²³ H. VON BALTHASAR, *Epílogo*, 46-47 (levemente modificado de acuerdo al original alemán: *Epilog*, Johannes, Einsiedeln/Trier 1987, 38).

mano. Y si esa aspiración es aquello que motiva el desarrollo de la vida humana, entonces ella se debe relacionar también directa y armónicamente con la misma vida cristiana, en cuanto tal, como camino de desarrollo pleno. De esa manera la relación entre sagrado y profano en la existencia personal no puede ser dicotómica sino integrada polarmente, en una dualidad de finalidades, y en donde el bien que todos apetecen, que finalmente es la felicidad del amor, se realice tanto categorial como trascendentemente. En efecto, la fragilidad de la propia conciencia creatural necesita siempre de una visión total para alcanzar con plenitud y verdad el amor buscado, en donde la apetencia personal se integre con el gusto por la bondad, es decir, en donde el bien fragmentario se inserte armónicamente en la totalidad de la bondad²⁴. Y en ese movimiento existencial ambos polos de la libertad jamás pueden ser reducidos el uno al otro: autoposición y tendencia al bien y lo verdadero²⁵. Pero tampoco pueden realizarse el uno sin el otro. Con esto queda planteado el sentido más hondo de la relación entre felicidad y salvación. En el fondo es la relación entre creación y redención (entendida como plenitud humana).

2. Felicidad y visión de Dios

El Concilio Vaticano II recuperó un aspecto de la historia de la salvación que se había oscurecido en los últimos siglos, pero que estaba muy presente en los padres de la Iglesia, a saber, la unidad entre creación y redención. Tertuliano, por ejemplo, en el siglo II, afirmaba: “Cualquiera que fuera la forma que [Dios] le estaba dando al barro, estaba pensando en Cristo que iba a hacerse hombre, y por ello también iba a hacerse barro, y el Verbo se iba a hacer carne, que entonces era tierra” (*De resurrectione mortuorum* VI,3)²⁶. No es que en la tardía Edad Media, creación y redención ya no se pensaran de alguna manera unidas, sino que, sobre todo desde Cayetano en adelante, se había llegado a sostener una distinción tan neta entre natu-

²⁴ Cf. H. VON BALTHASAR, *Epílogo*, 63-65.

²⁵ Cf. H. VON BALTHASAR, *Teodramática, II: Las personas del drama: el hombre en Dios*, Encuentro, Madrid 1992, 195-196.

²⁶ F. G. PH. BORLEFFS (ed.), *Tertulliani Opera*, II (CCSL II), Brepols, Turnhout 1954, 928.

raleza y gracia, postulando a su vez una suerte de naturaleza ‘pura’ y destino ‘natural’ del ser humano, que hacía cada vez más problemática tanto una auténtica valoración de la realidad creada, como la armonización de creación y redención en la vocación trascendente del ser humano²⁷. Respondiendo a esta cuestión, y dando un giro en la comprensión de los últimos siglos²⁸, la *Constitución sobre la Iglesia*, del Concilio Vaticano II, afirma que “el Padre eterno creó el mundo por una decisión totalmente libre y arcana de su sabiduría y bondad. Decidió elevar a los hombres a la participación de la vida divina...” (LG 2). Lo mismo dice la *Constitución sobre la Divina Revelación*: “Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad: por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina” (DV 2). Ambos textos afirman que el ser humano, a partir de su misma creación por obra de Dios, está llamado a participar de la vida divina, o lo que es lo mismo, de la naturaleza divina, ya que en Dios vida, amor y naturaleza coinciden en su simplicidad. Ireneo, ya en el siglo II, lo afirmaba con mucha belleza: “A esto se refiere la Escritura cuando dice: ‘Y Dios plasmó al hombre, tomando el barro de la tierra, e infundió en su rostro el soplo de vida’ (Gén 2,7) ... Porque Dios no necesitaba de ningún otro para hacer lo que en su interior había predefinido llevar a cabo, como si él mismo no tuviese sus manos. Efectivamente, siempre le están presentes el Verbo y la Sabiduría, el Hijo y el Espíritu, por medio de los cuales y en lo cuales hizo libre y espontáneamente todas las cosas” (*Ad. haer.* IV,20,1)²⁹.

Esta vocación a la participación en la vida divina o comunión eterna con Dios, con justa razón ha sido denominada “visión de Dios”, con lo que se quiere afirmar la plenitud de la salvación recibida por la experiencia de la comunicación inmediata de Dios, y no solamente algo meramente intelectual³⁰. Allí el ser humano será semejante a Dios porque lo verá “tal cual

²⁷ Cf. TH. PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*, I, Herder, Freiburg im Breisgau 2012², 280-290.

²⁸ Cf. R. POLANCO, “Giro hermenéutico en la eclesiología a partir de Lumen Gentium”, *Scripta Theologica* 46 (2014) 331-355.

²⁹ A. ROUSSEAU (ed.), *Irénee de Lyon. Contre les hérésies IV* (SC 100/2), Du Cerf, Paris 1965, 624-626.

³⁰ Cf. K. RAHNER, “Visión de Dios”, en: K. RAHNER (ed.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, vol 6, Herder, Barcelona 1986³, 878.

es” (1Jn 3,2), “cara a cara” (1Co 13,12). Y a esta contemplación de Dios se le ha llamado también ‘visión beatífica’, en donde *beatus* significa dichoso, feliz, ya que proviene del verbo *beo*: ‘hacer feliz’. De todo lo anterior se puede deducir que la salvación, entendida como visión de Dios, cumple en plenitud el anhelo de felicidad que posee todo hombre. De acuerdo a Mt 5,8-10 y 1Jn 3,2, la filiación divina y el acogimiento del reino de Dios llevan a la insuperable promesa de la jubilosa visión de Dios³¹. Entre los padres, el mismo Ireneo lo formulaba de una manera inmejorable: “En efecto, el Espíritu predispone al hombre para el Hijo de Dios, el Hijo lo conduce hacia el Padre, y el Padre le dona la incorruptibilidad para la vida eterna; la [vida eterna] que le llega a cada uno a consecuencia del ver a Dios... quienes ven a Dios están en Dios y ven su claridad. Y la claridad de Dios da la vida” (*Ad. haer.* IV,20,5)³²; “Así pues, los seres humanos verán a Dios para vivir, hechos inmortales a través de la visión, y habiendo llegado hasta Dios” (*Ad. haer.* IV,20,6)³³. Cipriano, en el siglo III, lo concretizaba exultando: “¡Qué gloria y cuánta alegría será la de ser admitido para ver a Dios, ser honrado con tomar parte en el gozo de la salvación y la luz eterna con Cristo, Señor, Dios tuyo...!” (*Carta* 58,10)³⁴.

Estos textos, con base en la redención universal, no solo sostienen la íntima relación entre vida histórica y eternidad, entre realidades temporales y vocación eterna de la persona humana, sino que además confirman que “la renovación del mundo está ya decidida de manera irrevocable e incluso de alguna manera real está ya por anticipado en este mundo” (LG 48), lo cual implica que la felicidad eterna está de alguna manera presente en este mundo y que la vida concreta y diaria ha de lograr en cierta medida esa felicidad. “La espera de una tierra nueva no debe debilitar, sino más bien avivar la preocupación de cultivar esta tierra, donde crece aquel cuerpo de la nueva familia humana, que puede ofrecer ya un cierto esbozo del siglo nuevo” (GS 39). Como ya lo hemos mencionado, estas afirmaciones salen al encuentro de una supuesta contradicción entre realidades terrenas y ley

³¹ Cf. W. MICHAELIS, “ὀράω, κτλ.”, en: *TWNT* 5 (1933) 315-381, 368. Cf. también 365.

³² A. ROUSSEAU (ed.), *Irénee de Lyon...*, 638-640.

³³ A. ROUSSEAU (ed.), *Irénee de Lyon...*, 642.

³⁴ G. F. DIERCKS (ed.), *Sancti Cypriani Episcopi Epistularium, III,2 Epistulae 58-81* (CCSL III,c), Brepols, Turnhout 1996, 333-334.

eterna que, dicho de manera más radical, llegaría incluso a sostener que la religión obstaculizaría la felicidad del hombre. “Sin duda porque toda una tradición, que quizá solo viene del siglo XIX, ha recelado de la felicidad, identificándola casi con el placer (mirado, si cabe, con mayor recelo) y alejándose de Dios”³⁵. En todo caso una afirmación de aquel tipo no ha comprendido bien el concepto de autonomía de las realidades terrenas y/o tampoco el significado de una ley eterna.

Una justa autonomía significa que el hombre y toda la creación, también la sociedad como construcción humana, “gozan de leyes y valores propios” (GS 36), que la misma comunidad humana va paulatinamente descubriendo, a fin de ordenarlos y aplicarlos para profundizar en su conocimiento y ponerlas así al servicio del desarrollo humano. Las cosas, como creadas por Dios, poseen una belleza, bondad y verdad que las hace, por sí mismas, aptas para que el hombre encuentre, a través de ellas, su propio desarrollo y felicidad. Notables en este sentido son las palabras autobiográficas de Teilhard de Chardin: “Tal como yo lo he experimentado en contacto con la Tierra, la diafanidad de lo Divino en el corazón de un Universo ardiente. Lo Divino irradiando desde las profundidades de una Materia encendida ... Ciertamente, yo no tenía más de seis o siete años cuando empecé a sentirme atraído por la Materia –o, más exactamente, por algo que ‘alumbraba’ en el corazón de la Materia”³⁶. De hecho, el concepto judeo-cristiano de *creación* fue el que en la antigüedad cristiana permitió, en última instancia, el desarrollo de las ciencias, ya que el *cosmos*, al no ser identificado con Dios, podía ser investigado y finalmente *dominado*, puesto que está en el ámbito de lo categorial, sometido a leyes estables, al contrario de Dios que es siempre trascendente, inabarcable, sorprendente y no sometido a leyes categoriales³⁷. Pero, a pesar de que toda esta realidad creada tenga sus propias leyes y autonomía y que esté ordenada al ser humano, con todo, depende en última instancia de Dios y está referida a la vocación última del ser humano: la participación en la vida divina, la felicidad eterna³⁸. De allí

³⁵ A. GESCHÉ, *Dios para pensar, I: El mal - El hombre*, Sígueme, Salamanca 1995, 299.

³⁶ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Escritos Esenciales*, Sal Terrae, Bilbao 2001, 37-38.

³⁷ Cf. T. E. WOODS, *How the Catholic Church built Western civilization*, Regnery, Washington 2005, 75-85.

³⁸ Cf. GS 22.

la necesaria armonía entre finalidad trascendente y desarrollo histórico del ser humano, es decir, entre finalidad trascendente y felicidad intramundana. En lo creado y desde lo creado la persona se debe encontrar consigo misma y con su vocación última –Dios– y encontrar también (parcialmente) su felicidad.

Con esto se está afirmando el aspecto *placentero* de la vida humana. Hemos sido creados para gozar la vida, y la desdicha es siempre un momento de frustración, precisamente porque no cumple con los anhelos profundos del hombre, su ‘debería ser’, de acuerdo a la propia naturaleza humana. “La felicidad es un dinamismo, un *existencial* indispensable para el hombre”³⁹. Es verdad que no es fácil definir lo que sea felicidad, pero al menos estamos de acuerdo en que es un *estado de vida* en el cual se desea permanecer, estado que produce plenitud, realización, y a lo cual siempre se aspira⁴⁰. Es una dinámica que siempre mueve al hombre. Esta realidad antropológica ha sido bien asumida por la teología de la salvación al identificar salvación con felicidad, con visión *beatífica* y con *bienaventuranza* eterna. Porque, como hemos dicho, ese es exactamente el fin del hombre: *ser feliz*. Santo Tomás expresa esta dinámica cuando en la *Summa Theologiae* introduce la I-II parte, que trata de la vida moral del hombre, justamente con *El fin del hombre: la bienaventuranza*; y lo hace inmediatamente antes de tratar de los actos humanos (pasiones, hábitos, virtudes, etc.), la ley, la gracia y el mérito. Por otra parte, es claro también que cuando Tomás habla de bienaventuranza no lo entiende reducido a la felicidad terrena, sino que se está refiriendo, en primer lugar, a la participación plena en la vida de Dios, en la cual consiste el gozo eterno. Sin embargo, con todo ello está afirmando que, siendo el destino del hombre la felicidad eterna, entonces “la felicidad terrestre, bien entendida y situada frente a todas las obligaciones que tenemos respecto a nosotros mismos, a los otros y a Dios, forma parte de nuestra ‘naturaleza’, de nuestra condición”⁴¹. Porque si la salvación se refiere a todo el hombre, debe incluir necesariamente la dicha terrestre, en cuanto esta vida es parte integrante de la única vida que tenemos, como

³⁹ A. GESCHÉ, *Dios para pensar...*, 311.

⁴⁰ Cf. N. ABBAGNANO, “Felicidad”.

⁴¹ A. GESCHÉ, *Dios para pensar...*, 312.

persona única que somos⁴². La salvación es un concepto integral, por eso ambos conceptos, felicidad y salvación, han sido identificados en la palabra *bienaventuranza*.

3. ¿Qué Evangelio predicamos?

La alegría y la dicha, términos que quieren expresar felicidad, están en el centro del anuncio de Jesús y son, justamente, los signos de que ha llegado a nosotros el reino de Dios⁴³. En las primeras páginas de la Biblia vemos a Dios que se regocija consigo mismo al ver realizada la creación: “Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien” (Gn 1,31). Luego encontramos al profeta Sofonías, que le cantaba lleno de júbilo a Sión, porque “Yahvé tu Dios está en medio de ti, ¡un poderoso salvador! Exulta de gozo por ti, te renueva con su amor, danza por ti con gritos de júbilo, como en los días de fiesta” (So 3,17); y vemos también a la misma Sabiduría creadora (prefiguración del *Logos* de Dios joánico)⁴⁴ alegrándose con Dios: “yo estaba junto a él, como aprendiz, yo era su alegría cotidiana, jugando todo el tiempo en su presencia, jugando con la esfera de la tierra; y compartiendo mi alegría con los humanos” (Pr 8,30-31). Ya en los albores del NT, el ángel saluda a María con la palabra “¡alégrate!” (χαῖρε) (Lc 1,28), que si bien es una fórmula clásica de saludo⁴⁵, ya insinúa el talante del anuncio de salvación que allí comienza a desplegarse: gozo y felicidad. En sintonía con lo anterior, también la primera carta de Pablo a los cristianos de Tesalónica, el primer escrito del NT (en torno al año 52)⁴⁶, comienza con una fórmula que igual-

⁴² En este sentido es muy aguda la reflexión de F. Dostoyevski, en el cap. IV del libro V, “Rebeldía”, de su gran obra *Los hermanos Karamazov*, cuando Iván rechaza admitir una “armonía superior” frente al sufrimiento de un inocente, porque cualquier felicidad posterior “no vale lo que las lágrimas de un niño”; y por lo tanto, él devuelve muy respetuosamente [a Dios] su entrada, porque “cuesta demasiado cara para nosotros”. Cf. F. DOSTOYEVSKI, *Los hermanos Karamazov*, EDAF, Madrid 2013¹⁸, 289-290).

⁴³ Cf. G. FRIEDRICH, “εὐαγγελίζομαι, κτλ.”, 715-716, 724-726.

⁴⁴ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium, I: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4*, Herder, Freiburg in Breisgau 1965, 209-217.

⁴⁵ Cf. F. BOVON, *El Evangelio según san Lucas, I: Lc 1-9*, Sígueme, Salamanca 1995, 110.

⁴⁶ Cf. A. J. MALHERBE, “The Letters to the Thessalonians”, *Anchor Yale Bible commentary series 32B* (2000) 13.

mente anuncia este carácter propiamente gozoso de la Buena Noticia: “A vosotros gracia (= alegría) y paz” (1 Ts 1,1). De idéntica manera, Jesús inaugura su predicación proclamando “la Buena Nueva de Dios: El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios ha llegado” (Mc 1,14). Evangelio significa precisamente “buena noticia”, en relación a una victoria, en este caso, una acción victoriosa de Dios, con el correspondiente regocijo que ello comporta⁴⁷.

Tal vez la mejor forma que tiene Jesús de explicar lo que significa acoger el reino de Dios son sus parábolas. Una de ellas compara el reino de Dios con un tesoro: “El Reino de los Cielos es semejante a un tesoro escondido en un campo. Cuando un hombre lo encuentra, vuelve a esconderlo y, de tanta alegría que le da, va, vende todo lo que tiene y compra el campo aquel” (Mt 13,44). Lo importante aquí es que toda la actuación del afortunado descubridor se desarrolla desde la *alegría* (χαρά) que produce el encontrar ese tesoro. Esa alegría es la que permite vender todo, alegría producida por el encuentro con el reino de Dios, es decir, con la Buena Noticia de la salvación⁴⁸. Preciosas serán también las palabras que recibirán los bienaventurados al final de su vida: “¡Bien siervo bueno y fiel!; ya que has sido fiel en lo poco, voy a ponerte al frente de mucho. Entra en el gozo (χαρά) de tu Señor” (Mt 25,21). Y al final de la era apostólica, uno de los últimos escritos del NT, el autor de la segunda carta atribuida a Juan, puede muy bien afirmar que espera “ir a veros y hablar de viva voz, para que nuestro gozo (χαρά) sea completo” (2 Jn 12). La alegría, el gozo, provienen del cumplimiento de las promesas recibidas y esperadas con ansias a lo largo de la historia de Israel, cumplimiento que se realiza con la presencia y actuación de la salvación en la persona misma de Jesucristo. La alegría es simplemente el resultado de la inauguración, por parte de Jesucristo, de un nuevo estado de cosas, el reino de Dios. Es lo que expresa también la palabra *idichosos!*, *ibienaventurados!* (μακάριοι), que encontramos ocho veces en el capítulo quinto de Mateo, la cual refleja una exultación por el don recibido, que ha producido un estado de felicidad permanente. Se puede apreciar que el tema de la felicidad orienta la obra creadora y redentora de Dios, porque se trata de construir un espacio en donde la persona humana

⁴⁷ Cf. G. FRIEDRICH, “εὐαγγελίζομαι, κτλ.”, 715-716, 724-726.

⁴⁸ Cf. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium, I: Kommentar zu Kap. 1,1-13,58*, Herder, Freiburg in Breisgau 1986, 505-506.

pueda gozar de su *ser* humano. Por eso decía Jesús a sus discípulos: “¡Dichosos (μακάριοι) los ojos que ven lo que veis!” (Lc 10,23).

Esta buena noticia, como recordábamos arriba, es consecuencia del motivo último de la creación: el amor infinito de Dios. No existe otra causa para el acto creador que el amor mismo y la gratuidad de Dios (LG 2). El amor, por su misma esencia, desea la felicidad del amado. “El cristianismo no es ante todo una doctrina para estudiar (*logos*) o una ética para aplicar (*ethos*): es un acontecimiento de amor que fascina con el esplendor de su incomparable belleza, porque revela el amor de Dios que nos sale al encuentro en Cristo”⁴⁹. De allí que Dios desee la felicidad plena del hombre y lo creó precisamente para eso. Pero, a la vez, Dios es Dios, y como tal, es lo más apetecible para el hombre. El hombre comienza a desear a Dios porque lo percibe como un bien para sí, ya que, como afirma Tomás, “todas las cosas desean el bien” (*De veritate*, q 22 ar 1)⁵⁰. De esta manera el amor a Dios se convierte en sinónimo de felicidad del hombre, de su finalidad como creatura. Allí coinciden la felicidad terrestre y la bienaventuranza eterna. No en el sentido de que Dios se encargue ‘externamente’ de ‘hacer feliz’ al hombre, sino más hondamente, a nivel óntico, ya que la búsqueda de Dios está inscrita en el corazón del hombre, como su bien máspreciado y, por tanto, su dicha completa. San Agustín lo decía en su muy conocida afirmación, al comenzar sus *Confesiones*: “Nos creaste [Señor] para ti e inquieto está nuestro corazón, hasta que no descanse en ti” (I,1,1)⁵¹. Y en esta búsqueda de Dios, que es amor, la primacía la tendrá siempre el mismo amor. Si Dios se nos revela como nuestro bien, el amor a Dios se descubre como lo que nos hace amarnos a nosotros mismos, ya que es precisamente *nuestro* bien. Lo mismo ocurre con el amor al prójimo, que se descubre como apertura al otro y por tanto complemento *nuestro*⁵². Balthasar lo llamará “un amor óntico”⁵³. Todo esto no tiene nada de egoísmo, sino que simplemente es la armonía entre Dios y su creación, proveniente de ese acto inicial de

⁴⁹ L. MELINA, *La Vía del Amor. El amor: encuentro con un acontecimiento*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 1.

⁵⁰ R. BUSA (ed.), *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, 3: Quaestiones Disputatae, De veritate*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1980, 127.

⁵¹ L. VERHEIJEN (ed.), *Sancti Augustini Opera*, II (CCSL XXVII), Brepols, Turnhout, 1981, 1.

⁵² Cf. H. VON BALTHASAR, *Epílogo*, 63-65.

⁵³ H. VON BALTHASAR, *Epílogo*, 52.

amor de Dios: nuestro bien es darnos a los demás y a Dios en el amor, ya que Dios, que nos ha creado a imagen suya (Gn 1,27), es precisamente donación de amor. La realización del hombre se produce en la actuación del amor como desarrollo y entrega de sí mismo. Y ese amor benevolente es el que propiamente le hará y donará la felicidad.

Si el núcleo del Evangelio ha podido ser descrito desde el ámbito de la felicidad, es porque ésta abarca a todo el ser humano. No solo porque la cuestión de la felicidad implica actualmente todos los temas que se refieren al sentido, a los valores y a las búsquedas del hombre contemporáneo, sino también porque la felicidad, como estado permanente de la persona⁵⁴, supone todos los aspectos de la vida. Por lo tanto estamos hablando de un concepto que, al igual que el concepto de salvación, afecta la totalidad de la persona, a todas las personas y a las relaciones entre ellas. De hecho, si un aspecto de la vida es insatisfactorio, eso puede afectar de tal manera a la persona entera que esa misma persona se considere ‘completamente’ infeliz y, de hecho, lo sea. Por eso mismo una de las mayores tragedias del mundo contemporáneo, y por supuesto del cristianismo en sus diversas confesiones, es “la fractura entre religión y felicidad derivada de una evangelización insuficiente”, porque esto, junto con no captar “la riqueza de la fe cristiana y de su visión de la felicidad”⁵⁵, opaca el sentido profundo tanto de Dios como del mismo hombre.

En este sentido –valga esto como un ejemplo– una dificultad muy importante y paradigmática en la actualidad es el tema de la sexualidad⁵⁶. En la medida en que, desde la modernidad, aquella se entiende no solo como algo bueno en sí mismo, sino que primerísimamente al servicio de la felicidad y del placer humanos (y no solo ligado a la procreación), se plantean desafíos inmensos, en donde evidentemente entran en juego valores profundamente humanos y algunos irrenunciables⁵⁷. Pero esto no debe en-

⁵⁴ Cf. N. ABBAGNANO, “Felicidad”, 527-528.

⁵⁵ P. POUPARD, *Felicidad y fe cristiana. Estudio del Consejo Pontificio para el diálogo con los no creyentes*, Herder, Barcelona 1992, 115.

⁵⁶ Cf. entre otros, P. JUNG, “Sexual Pleasure: A Roman Catholic Perspective on Women’s Delight”, *Theology & Sexuality* 12 (2000) 26-47, especialmente 26-31; CH. GUDORF, *Body, Sex, and Pleasure: Reconstructing Christian Sexual Ethics*, Pilgrim Press, Cleveland 1994.

⁵⁷ Cf. M. FOUCAULT, *Historia de la sexualidad, 2: El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid 1987, 226-230.

cegucernos ante a un tema que, frente a los desarrollos de la psicología, la biología y las diversas teorías de género, es de suyo complejo y nos plantea muy hondas preguntas; como tampoco podemos olvidar la rica teología de la unidad cuerpo-espíritu que puede ofrecer el cristianismo⁵⁸. Con todo, cualquiera que sea la solución que se encuentre para los desafíos contemporáneos, ésta no puede desconocer el anhelo de felicidad que subyace en la sexualidad y que la teología católica no puede cancelar, porque es además un designio creacional⁵⁹. Ya el mismo Tomás afirmaba que “en el estado de inocencia no había nada [semejante a la concupiscencia] que no estuviese moderado de acuerdo a la razón. Pero esto no significaba, como algunos afirman, que era menor el placer sensible (*delectatio secundum sensum*), ya que tanto mayor habría de ser el placer sensible (*delectatio sensibilis*) cuanto más pura era la naturaleza y más sensible el cuerpo. Porque la fuerza del apetito no se producía de un modo así desordenado sobre esa forma de placer, regulada por la razón, lo cual no implicaba tampoco que era menor el placer sensible, aunque sí que impedía que la fuerza del apetito se transformara en un inmoderado placer”⁶⁰. Todo esto se presenta con particular insistencia en el diálogo con los hombres y mujeres contemporáneos, frente a los cuales cualquier ofrecimiento de sentido del Evangelio ha de pasar por un camino que ofrezca felicidad en la generalidad de los aspectos de la vida, sin dejar nada relevante fuera.

De acuerdo a todo lo anterior, dos aspectos son críticos al momento de comprender la salvación como un camino de felicidad integral.

El primero se refiere a la presencia del sufrimiento en la vida humana. Una parte de nuestros sufrimientos provienen de la propia fragilidad creatural, precisamente porque somos creados. ‘Dios, el Increado, por no ser creado es perfecto, en cambio lo creado no puede ser perfecto, justamente por ser creado. Solo Dios es increado y perfecto’⁶¹, ya afirmaba Ireneo ante el clásico reproche de los gnósticos valentinianos del siglo II⁶²:

⁵⁸ Cf. J. NORIEGA, *No solo de sexo... Hambre, libido y felicidad: las formas del deseo*, Monte Carmelo, Burgos 2012.

⁵⁹ Cf. W. ROMO, “Credibilidad de la enseñanza de la Iglesia sobre la sexualidad”, *Teología y Vida* 45 (2004) 366-410, especialmente 371-377.

⁶⁰ S. Th I, q.98, a.2, ad 3.

⁶¹ Cf. A. ROUSSEAU, *Irénee de Lyon...*, 944.

⁶² A. ORBE, *Teología de San Ireneo*, IV, BAC, Madrid 1996, 513.

“¿No podía Dios acaso hacer desde el inicio al hombre perfecto?” (*Ad. haer.* IV, 38,1)⁶³. Este tipo de sufrimiento, que puede ser llamado ‘limitación creatural’, es parte inevitable de la vida y se enmarca dentro de la totalidad de la existencia y allí encuentra su razón y sentido en torno a la finalidad de toda la existencia humana. El ser humano es un ser en cierto modo inacabado, ya que lo que él realmente es y lo que finalmente será eternamente, finalizará de constituirse solo el último día de su vida⁶⁴. El hombre es esencialmente histórico y, como tal, se construye día a día en la relación con los otros y con Dios, a partir de lo recibido en su concepción y gestación. “El hombre no es lo que él piensa ser por sí mismo, sino aquello para lo que Dios lo determina, y por eso tiene que situar, con todas sus fuerzas, su centro personal en lo que se le ha prometido con su nuevo nombre”. “Y como el nombre nuevo, el teológico, es siempre un nombre de representación social y de servicio, va creciendo en lo que más propiamente lo constituye en su personalidad”⁶⁵. Y ese camino de desarrollo tiene necesariamente momentos difíciles y de dolor. Pero en la medida en que todo ello forme parte de ese proceso de crecimiento y de ‘construcción’ personal, tendrá que ser integrado finalmente, de alguna manera, en la felicidad por alcanzar o ya definitivamente alcanzada.

Otra parte de nuestros sufrimientos provienen del mal y del pecado humano, ya sea como consecuencia de nuestros propios errores, ya sea como consecuencia del mal ajeno. ¿Pero por qué existe este mal y este sufrimiento? Frente a esa cuestión surge inmediatamente la pregunta acerca de la libertad humana. El mal moral y la injusticia que lo acompaña provienen del mal uso de su propia libertad por parte del ser humano. La libertad es un don magnífico de Dios, que siendo totalmente perfecto y libre, decide, en un misterioso acto de amor, crear libertades finitas. Esas libertades, en cuanto finitas, son frágiles y falibles, y pueden llegar –incluso– a decir “no” a Dios, el cual respeta hasta el final esa decisión humana. La fragilidad de la libertad finita es la fragilidad de lo creado, y, como tal, implica una especie de *latencia* de parte de Dios, que deja existir esa libertad, a pesar de

⁶³ A. ROUSSEAU, *Irénée de Lyon...*, 942.

⁶⁴ Cf. H. VON BALTHASAR, *Teodramática, III: Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Encuentro, Madrid 1993, 243-250.

⁶⁵ H. VON BALTHASAR, *Teodramática, III...*, 247.

su posible falla⁶⁶. En efecto, como afirma H. Balthasar, la libertad finita lo será tal, “sólo en el caso de que el Dios que las deja en libertad se retire en una cierta latencia (*Latenz*), de que el Dios, que no puede estar ausente de ningún lugar, adopte un cierto talante de incógnito”⁶⁷. Como en la parábola de los talentos, el señor ‘se ausenta’ y deja a los siervos con un ancho campo de acción y creatividad, si bien les entrega de *sus* talentos (Mt 25,14-30)⁶⁸. *Latencia* significa espacio para que la creatura practique la libertad, lo cual implica la posibilidad, por parte de la creatura, de perderse, de errar y de no reconocer a Dios, precisamente porque Dios está, de cierta manera, oculto. ¿Por qué? Porque de lo contrario el ser humano no solo no tendría libertad sino que tampoco sería una persona capaz de amar. De allí la pregunta: ¿Sería entonces mejor no existir que existir? Y ante la clara afirmación de la existencia, esa respuesta implica necesariamente la aceptación de la libertad finita y la consecuente latencia de Dios, que deja existir esa libertad finita y frágil. He ahí el acto gratuito de Dios: crear y dejar existir, porque existir con capacidad de amar es un don inigualable. De modo que la creación de libertades finitas es un acto de amor, pero también, de condescendencia de parte de Dios. En ese contexto hacer el mal es fruto de un actuar de la libertad que no considera el conjunto de la creación y el sentido de la totalidad, sino que asume una parte como el todo⁶⁹. Y de allí el mal, la injusticia y el sufrimiento producidos por esa inadecuada elección. De donde podemos deducir que el sufrimiento producido por el mal, en principio, no está en contradicción con la felicidad en su sentido pleno, ya que es siempre una parcialidad que ha de ser mirada desde el todo de Dios. Se debe afirmar, incluso, que Dios mismo se involucra en este drama de libertades finitas, en su Hijo, para llevarlas precisamente a su apertura al todo⁷⁰. Y eso es la salvación.

El segundo aspecto crítico está íntimamente conectado con el tema del mal y la injusticia. Toda predicación y acción salvadora debe salvar lo que necesita ser salvado, de lo contrario no solo no se percibiría como salva-

⁶⁶ Cf. H. VON BALTHASAR, *Teodramática, II*, 250-253.

⁶⁷ H. VON BALTHASAR, *Teodramática, II*, 250.

⁶⁸ Cf. H. VON BALTHASAR, *Teodramática, II*, 251.

⁶⁹ Cf. H. VON BALTHASAR, *Teodramática, II*, 191-196; H. VON BALTHASAR, *Epílogo*, 63-65.

⁷⁰ Cf. H. VON BALTHASAR, *Teodramática, III*, 19-27.

ción, sino que, de hecho, no lo sería. Un salvador, una salvación, una propuesta de felicidad última, no sería tal si no respondiese a las necesidades concretas de salvación requeridas en la existencia concreta del oyente. Por eso toda predicación de la salvación debe ir acompañada de una praxis de justicia que se encamine a mejorar aquellas cosas que producen las injusticias con sus sufrimientos anexos. La teología de la liberación latinoamericana percibió este tema con agudeza. En su momento, se preguntaba “seriamente cómo debe ser la iglesia y qué debe hacer para ser efectivamente sacramento de salvación en la A[mérica] L[atina] de hoy”⁷¹. Más agudamente todavía: ¿De qué salvación se trata? De “una salvación que”, “siendo mayor que la historia, se realiza sin embargo ya en la historia; y, hoy día, en América Latina ha de realizarse bajo la forma de liberación”⁷². “Por lo tanto la Iglesia ha de ser sacramento histórico de liberación, en donde el acento está puesto en el adjetivo *histórico*. Ella se hace solidaria con las aspiraciones y luchas por la liberación”⁷³. La salvación y el salvador han de ser de tal manera históricos, “que las características del salvador se deberán buscar desde las características de lo que hay que salvar”⁷⁴. Esta última afirmación clave y aguda no hay que entenderla como reductiva, sino por el contrario, como una concretización de la salvación, devenida en liberación integral. En ese sentido se puede decir que las necesidades y búsquedas concretas de la sociedad, los pueblos y cada persona en particular, revelan qué salvación se ha de predicar para que sea significativa y pertinente al mundo de hoy, porque Dios actúa en y desde la historia. La historia es también *palabra* de Dios⁷⁵. Más allá de la necesaria complementación y profundización que este tema merece, sin duda alguna aquí se denuncia algo central para nuestro

⁷¹ A. QUIROZ MAGAÑA, *Eclesiología en la teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1983, 81.

⁷² A. QUIROZ MAGAÑA, “Eclesiología en la teología de la liberación”, en: I. ELLACURÍA – J. SOBRINO (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, I, Trotta, Madrid 1990, 262.

⁷³ R. POLANCO, “Eclesiología en Latinoamérica. Exposición y balance crítico”, *Teología y Vida* 50 (2009) 141.

⁷⁴ I. ELLACURÍA, “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación”, en: I. ELLACURÍA – J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis...*, II, 128.

⁷⁵ Cf. C. SCHICKENDANTZ, “Signos de los tiempos. Articulación entre principios teológicos y acontecimientos históricos”, en: V. AZCUY – D. GARCÍA – C. SCHICKENDANTZ, *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2017, 33-69.

argumento: toda relación con Dios debe estar en armonía con los deseos concretos de felicidad (= justicia) que aspira y merece todo ser humano.

Todo esto nos habla de la dimensión social del reino de Dios. Cuando Jesús proclama la llegada del reino de Dios (Mc 1,14), se refiere a un nuevo estado de cosas en donde se han renovado las relaciones humanas de acuerdo al amor a Dios y al prójimo, gracias a la intervención salvífica del mismo Dios⁷⁶. El Papa Francisco afirmaba que “se trata de amar a Dios que reina en el mundo. En la medida en que él logre reinar entre nosotros, la vida social será ámbito de fraternidad, de justicia, de paz, de dignidad para todos. Entonces, tanto el anuncio como la experiencia cristiana tienden a provocar consecuencias sociales” (EG 180). El anuncio del Evangelio “tiene un contenido ineludiblemente social: en el corazón mismo del Evangelio está la vida comunitaria y el compromiso con los otros” (EG 177). Hablar de Dios es hablar de un Padre que ama infinitamente a todos los seres humanos y a los que les dona una dignidad también infinita. Por eso “desde el corazón del Evangelio reconocemos la íntima conexión que existe entre evangelización y promoción humana” (EG 178).

De modo que la predicación del Evangelio será una auténtica *buena* noticia y será recibida como camino para la felicidad plena, solo en la medida en que muestre cómo el sufrimiento puede ser mirado desde una visión más integradora y global (=desde la escatología), pero al mismo tiempo y necesariamente, si esa predicación compromete a las personas en la búsqueda de un mundo más fraterno, es decir, más justo y más feliz. De hecho, el acto creador del ser humano en Cristo (Col 1,16) fue, a la vez, un compromiso de Dios con la misma creación. Dar la existencia a una libertad finita fue para Dios un compromiso de amor tal, que en ese mismo acto creador estaba incluida la futura historia *con* el ser humano, como culminación de la misma obra creadora. Por eso, Dios no abandonó, ni podía abandonar a su creatura: se había comprometido con su propia vida⁷⁷. En ese actuar de Dios se cumplen los dos elementos que venimos reflexionando sobre los desafíos contemporáneos a la felicidad: mirar la vida desde la plenitud,

⁷⁶ Cf. J. GNILKA, *Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche*, Herder, Freiburg im Breisgau 1999, 140-142; J. GNILKA, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Herder, Barcelona 1995, 172-173, 190.

⁷⁷ Cf. H. VON BALTHASAR, *Teodramática, II*, 253-261.

pero también comprometerse hasta la muerte con el desarrollo histórico del hombre. “Porque -como decía Ireneo- la gloria de Dios es el hombre dotado de vida” (*Ad haer.* IV,20,7)⁷⁸.

4. ¿Qué imagen de Dios estamos ofreciendo?

La *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, del Concilio Vaticano II, reconoce que entre las causas del ateísmo contemporáneo “se encuentra también una reacción crítica contra las religiones y, ciertamente, en no pocos países contra la religión cristiana”, que “por descuido en la educación para la fe” o “por una exposición falsificada de la doctrina”, “puede decirse que han velado el verdadero rostro de Dios y de la religión, más que revelarlo” (*GS* 19). En sintonía con esa afirmación, B. Sesboué señala que “hay que reconocer aquí que la catequesis y la predicación han transmitido durante siglos y casi hasta nuestros días, la idea de que Dios Padre ha exigido la muerte de su Hijo con el fin de satisfacer su justicia ultrajada por el pecado del hombre”⁷⁹. Esa –hoy día– *insoportable* afirmación, ha traído como consecuencia la divulgación de la creencia que, a Dios, a raíz de la pasión impuesta a su propio Hijo, le *agradada* el sufrimiento humano. Nada más alejado de una auténtica imagen de Dios, y que ciertamente justifica el rechazo a esa “exposición falsificada” del rostro del Padre.

No es el momento de analizar las múltiples razones históricas por las cuales se llegó a esto, pero, sin duda, ha influido, de una parte, el “esquema antropológico extremadamente fuerte, que habita nuestra conciencia colectiva, el de la *compensación*”, es decir, “la idea de que debe existir una correspondencia lo más exacta posible entre el mal cometido y la reparación”⁸⁰; como de otra parte, la fascinación que produjo, desde el medioevo en adelante, el modelo soteriológico de Anselmo⁸¹. Este autor, en su fa-

⁷⁸ A. ROUSSEAU, *Irénee de Lyon...*, 648. “Gloria enim Dei: la gloria a que Dios destina al hombre. No la que Dios busca del hombre”. Cf. A. ORBE, *Teología de San Ireneo*, 299.

⁷⁹ B. SESBOUÉ, “Redención y salvación en Jesucristo”, en: O. GONZÁLEZ DE CARDÉDAL – J. I. GONZÁLEZ FAUS – J. RATZINGER, *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997, 113-114.

⁸⁰ B. SESBOUÉ, “Redención y salvación...”, 117.

⁸¹ Cf. H. VON BALTHASAR, *Teodramática, IV: La acción*, Encuentro, Madrid 1995, 236.

mosa obra *Cur Deus homo?*⁸², quiso reducir toda la obra de Jesús a un sistema coherente, pero, lamentablemente, dejando fuera varios elementos importantes⁸³. Quiso exponer la necesidad racional de la encarnación del Hijo de Dios, explicando todo el acontecimiento creador-redentor como una relación de *orden* debido entre Dios y la creación, en donde al centro estaba el concepto de *satisfacción*, que devolvía la justicia o *recto* orden a la creación. Con eso se recuperaba la gloria de Dios que, en lo esencial, era la manifestación de la belleza de Dios a través de la justicia y armonía de la creación y de la humanidad⁸⁴. Esa gloria-honor-orden era el que la encarnación y pasión del Hijo debía restaurar. Pero la historia posterior – además de padecer las limitaciones mismas del modelo anselmiano– fácilmente confundió ese honor de Dios dañado (i.e. la gloria de Dios que ya no manifestaba la creación⁸⁵) con el agravio y sucesivo ‘enojo’ de un Dios que se asemejaba más a un señor feudal humillado que al Padre misericordioso. El tránsito, desde allí, hacia la mezcolanza y confusión con el mencionado mecanismo de *compensación* estaba ya hecho.

Con justa razón, a esta asentada interpretación posterior, se la ha acusado de ideológica, alienante y favorecedora de la resignación frente a la injusticia⁸⁶. Efectivamente, una correcta mirada del acto redentor debe considerar que en la pasión y muerte de Cristo en la cruz culmina la propia y libre entrega del Hijo a los hombres; y el envío del Hijo (Jn 3,16-17) debe ser interpretado como un acto de amor de parte del Padre, que se manifiesta misericordioso en el don de su propio Hijo, a la cual él mismo no está ajeno, porque el Hijo es su propia manifestación (Jn 10,37-38; 12,44-45; 14,9-11). Es un acto de comunión y de entrega al ser humano, a partir del compromiso Trinitario de amor creador. Más allá de las discusiones que suscita el tema de cómo se lleva a cabo la redención de la humanidad y el completo significado teológico del acto mismo, lo que en nuestro contexto importa es

⁸² Cf. F. S. SCHMITT (ed.), *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*, t.1 vol.2, Bad Cannstatt, Stuttgart 1984², 37-133; traducción al castellano en J. ALAMEDA (ed.), *Obras Completas de San Anselmo*, I, BAC, Madrid 2008, 737-891.

⁸³ Cf. H. VON BALTHASAR, *Teodramática*, IV, 232.

⁸⁴ Cf. H. VON BALTHASAR, *Teodramática*, IV, 231-233.

⁸⁵ Cf. H. VON BALTHASAR, *Teodramática*, IV, 234.

⁸⁶ Cf. R. MUÑOZ, *Dios de los cristianos*, Paulinas, Santiago 1988, 144-145; J. LOIS, “Cristología en la teología de la liberación”, en: I. ELLACURÍA – J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis...*, I, 243.

que de ninguna manera significa que a Dios le guste el sufrimiento humano, sino por el contrario, significa que no le es indiferente ese sufrimiento (Ex 3,7). Por eso lo asume como propio en el Hijo, se hace solidario con el ser humano sufriente y nos invita a luchar contra todo sufrimiento injusto.

El verdadero rostro del Padre es un rostro de amor. ‘Padre’ significa, entre otras cosas, amor gratuito⁸⁷. La gran pregunta teológica para la humanidad no es, en primer lugar, si se acepta la existencia de Dios, sino sobre todo, en qué Dios se cree, es decir, qué imagen de Dios nos hemos formado⁸⁸. Si, de acuerdo al Evangelio, creemos en un Dios que ama gratuitamente y se alegra con la conversión de cada uno de nosotros (Lc 15), que invita a todos los seres humanos al banquete de bodas de su Hijo (Mt 22,1-14), o lo que otras tantas metáforas semejantes nos están diciendo en los Evangelios, entonces no podemos sino pensar en que Dios quiere la felicidad de todos sus hijos e hijas y nos compromete en la búsqueda de ella.

Pero además, es necesario rechazar esa imagen de Dios que, como un ser absoluto, sería un gran solitario⁸⁹. La verdad *esencial* sobre Dios que ofrece el cristianismo es precisamente lo contrario: Dios es Trinidad de personas, siendo siempre un único y mismo Dios. Misterio insondable, pero que explica y hace posible la afirmación fundamental de Juan: “Dios es amor” (1 Jn 4,8). Sin alteridad de personas no es posible hablar de amor. Por eso, cuando decimos que Dios se basta a sí mismo, no hablamos de un Dios egoísta, sino simplemente afirmamos que no necesita de nadie más para ser feliz, ya que encuentra en sí mismo y de manera perfecta el amor y la plenitud de la entrega: el Padre ama y se dona eternamente al Hijo, el Hijo ama y se entrega eternamente al Padre, y ese amor mutuo es el Espíritu Santo, fruto de su mutua donación. En ese sentido Dios no tiene necesidad del mundo, ni de persona humana alguna, para ejercer su amor y ser feliz. Es amor y felicidad –plenitud de ser y de amor– desde toda eternidad. La creación no responde a una necesidad de Dios, sino simplemente a un exceso de su amor. Pero ello significa, a la vez, que precisamente por

⁸⁷ Cf. J. JEREMÍAS, *Palabras de Jesús. El sermón de la montaña. El Padre nuestro*, Fax, Madrid 1968, 139-144.

⁸⁸ Cf. J. L. SEGUNDO, *Teología abierta, II: Dios – Sacramentos - Culpa*, Cristianidad, Madrid 1983, 22-26.

⁸⁹ Cf. L. BOFF, “Trinidad”, en: I. ELLACURÍA – J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis...*, I, 513.

no necesitar del ser humano, lo crea y lo ama por sí mismo, gratuitamente, incondicionalmente. Dicho de manera más clara: Dios ama a cada persona por sí misma, no porque necesite nada de ella. Nada puede ser más reconfortante que una afirmación de este género.

La teología trinitaria no puede explicar cómo se da esa realidad inmensamente misteriosa, pero a la luz de la revelación bíblica y las confesiones trinitarias de los primeros siglos, sí puede afirmar –no comprender– que el Padre, desde toda la eternidad, en un acto de amor infinito, genera a su Hijo, donándole toda su realidad, que es su propia divinidad. A la vez, el Hijo recibe del Padre todo lo que es, toda su divinidad, que comparte entonces con el Padre en un acto de gratitud amorosa también infinito. Y ese amor mutuo que los hace compartir toda su realidad es el Espíritu Santo como fruto personalizado del amor mutuo, que coincide también con la divinidad compartida. Pero el Espíritu Santo es también el ‘lugar’ en donde se entregan mutuamente el Padre y el Hijo: es su mutuo amor. Por eso Dios es amor, porque su realidad más propia y esencial es ese acto de amor eterno, que es un acontecimiento permanente, que naciendo del Padre genera al Hijo y hace proceder al Espíritu Santo. Dios es, desde toda eternidad y perpetuamente, entrega, generosidad, alteridad recíproca, donación mutua⁹⁰. Y eso es amor, pero es también felicidad eterna y plenitud. Dios se goza en ese intercambio de amor eterno. Tal vez por eso Pablo en su carta a Timoteo habla del “bienaventurado” Dios (1Tm 1,11; 6,15). Dios es un Dios feliz que quiere que seamos felices⁹¹. Por eso nos ha creado.

En fin, una fe en este Dios tiene que repercutir necesariamente en el actuar humano y en nuestra postura frente a la vida. En el actuar humano, porque se compromete la vida en la búsqueda de la felicidad de todos; y en la postura frente a la vida, porque la misma propuesta evangélica se ha de armonizar con el gozar de la propia vida.

Para concluir, afirmemos, pues, que sin felicidad no hay Evangelio. Si la felicidad, en su sentido más pleno, corresponde al fin último del ser humano, una vida *feliz* es tan esencial como la propia vida. Y coincide, en último término, no solo con el sentido de la vida, sino también con el *fin* de

⁹⁰ Cf. H. VON BALTHASAR, *Teológica, II: Verdad de Dios*, Encuentro, Madrid 1997, 128-147.

⁹¹ Cf. A. GESCHÉ, *Dios para pensar...*, 305-308.

la evangelización. Es la ‘vocación-derecho’ del ser humano. Por otra parte, si –como mencionamos–, de acuerdo al Concilio Vaticano II, Dios creó a la humanidad para que participara “de la vida divina” (LG 2), de modo que “la vocación última del hombre es realmente una sola, es decir, la vocación divina” (GS 22); y si “la renovación del mundo” “de alguna manera real está ya por anticipado en este mundo” (LG 48); entonces la felicidad intrahistórica y los bienes de este mundo nos muestran ya, de alguna manera, un cierto esbozo del siglo futuro. De tal manera que ser feliz es un valor humano precioso, no solo porque desarrolla a la persona de manera más plena, sino porque, además, es una indicación escatológica. En consecuencia la vida de fe, esperanza y caridad del creyente, lejos de alejarlo del mundo presente y de su felicidad, lo han de hacer un constructor de ella. Una verdadera fe contribuye a la felicidad humana, y una auténtica felicidad humana puede abrir el camino a la fe.

Bibliografía

- ABBAGNANO, N., “Felicidad”, en: ABBAGNANO, N., *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México 1989, 527-530.
- ALAMEDA, J. (ed.), *Obras Completas de San Anselmo*, I, BAC, Madrid 2008.
- ALONSO DEL REAL, C., “Cicerón y Agustín de Hipona: Bien y felicidad”, *Anuario Filosófico* 34 (2001) 269-296.
- BOFF, L., “Trinidad”, en: ELLACURÍA I. – SOBRINO, J. (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, I, Trotta, Madrid 1990, 513-530.
- BORLEFFS, F. G. PH. (ed.), *Tertulliani Opera*, II (CCSL II), Brepols, Turnhout 1954.
- BOVON, F., *El Evangelio según san Lucas, I: Lc 1-9*, Sígueme, Salamanca 1995.
- BUSA, R. (ed.), *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, 3: Quaestiones Disputatae, De veritate*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1980.
- DIERCKS, G. F. (ed.), *Sancti Cypriani Episcopi Epistularium, III, 2 Epistulae 58-81* (CCSL III,c), Brepols, Turnhout 1996.
- DOSTOYEVSKI, F., *Los hermanos Karamazov*, EDAF, Madrid 2013¹⁸.
- ELLACURÍA, I., “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación”, en: ELLACURÍA, I. – SOBRINO, J. (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, II, Trotta, Madrid 1990, 127-153.

- FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad, 2: El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid 1987.
- FRANCISCO, *Exhortación apostólica Evangelii gaudium*, Editrice Vaticana, Roma 2013.
- _____, *Exhortación apostólica Amoris laetitia*, Editrice Vaticana, Roma 2016.
- FRIEDRICH, G., “εὐαγγελίζομαι, κτλ.”, en: *TWNT* 2 (1933) 705-735.
- GESCHÉ, A., *Dios para pensar, I El mal - El hombre*, Sígueme, Salamanca 1995.
- GNILKA, J., *Das Matthäusevangelium, I: Kommentar zu Kap. 1,1-13,58*, Herder, Freiburg in Breisgau 1986.
- _____, *Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche*, Herder, Freiburg im Breisgau 1999.
- _____, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Herder, Barcelona 1995.
- GREEN, W. M. (ed.), *Aurelii Augustini Opera*, IIa (CCSL XXIX), Brepols, Turnhout 1970.
- GRESHAKE, G., “Glück. II. Systematisch-theologisch”, en: *LTHK*³, 759-760.
- _____, *Gottes Heil - Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*, Herder, Freiburg im Breisgau 1983.
- GUDORF, CH., *Body, Sex, and Pleasure: Reconstructing Christian Sexual Ethics*, Pilgrim Press, Cleveland 1994.
- JEREMÍAS, J., *Palabras de Jesús. El sermón de la montaña. El Padre nuestro*, Fax, Madrid 1968.
- JUNG, P., “Sexual Pleasure: A Roman Catholic Perspective on Women’s Delight”, *Theology & Sexuality* 12 (2000) 26-47.
- LOIS, J., “Cristología en la teología de la liberación”, en: ELLACURÍA, I. – SOBRINO, J. (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, I, Trotta, Madrid 1990, 223-251.
- MALHERBE, A. J., “The Letters to the Thessalonians”, *Anchor Yale Bible commentary series* 32B (2000) 1- 640
- MELINA, L., *La Vía del Amor. El amor: encuentro con un acontecimiento*, Monte Carmelo, Burgos 2006.
- MICHAELIS, W., “ὀράω, κτλ.”, en: *TWNT* 5 (1933) 315-381.
- MUÑOZ, R., *Dios de los cristianos*, Paulinas, Santiago 1988.
- NOEMI, J., “Felicidad según la esperanza”, *Teología y Vida* 47 (2006) 209-218.
- NORIEGA, J., *No solo de sexo... Hambre, libido y felicidad: las formas del deseo*, Monte Carmelo, Burgos 2012.
- ORBE, A., *Teología de San Ireneo*, IV, BAC, Madrid 1996.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS, “La felicidad: hacia un enfoque holístico del desarrollo”, Resolución 65/309, aprobada por la Asamblea General

- de la Organización de las Naciones Unidas, 19 julio 2011, en: http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/65/309&Lang=S, citado 23 octubre 2017.
- POLANCO, R., “Eclesiología en Latinoamérica. Exposición y balance crítico”, *Teología y Vida* 50 (2009) 131-152.
- _____, “Giro hermenéutico en la eclesiología a partir de Lumen Gentium”, *Scripta Theologica* 46 (2014) 331-355.
- PRÖPPER, TH., *Theologische Anthropologie*, I, Herder, Freiburg im Breisgau 2012².
- POUPARD, P., *Felicidad y fe cristiana. Estudio del Consejo Pontificio para el diálogo con los no creyentes*, Herder, Barcelona 1992.
- QUIROZ MAGAÑA, A., *Eclesiología en la teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1983.
- _____, “Eclesiología en la teología de la liberación”, en: ELLACURÍA, I. – SOBRIÑO, J. (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, I, Trotta, Madrid 1990, 253-272.
- RAHNER, K., “Visión de Dios”, en: RAHNER, K. (ed.), *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, 6, Herder, Barcelona 1986³, 878-882.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., “La recuperación del tema de la felicidad en la filosofía contemporánea”, *Diálogo Filosófico* 50 (2001) 194-226.
- ROMO, W., “Credibilidad de la enseñanza de la Iglesia sobre la sexualidad”, *Teología y Vida* 45 (2004) 366-410.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., “Fe cristiana. Pensamiento secular y felicidad”, *Sal Terrae* 77 (1989) 191-209.
- ROUSSEAU, A. (ed.), *Irénée de Lyon. Contre les hérésies IV* (SC 100/2), Du Cerf, Paris 1965.
- RUTH, U., “Säkularisierung. II. Geistesgeschichtlich”, en: *LTHK*³, 1468-1469.
- SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium, I: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4*, Herder, Freiburg in Breisgau 1965.
- SCHICKENDANTZ, C., “Signos de los tiempos. Articulación entre principios teológicos y acontecimientos históricos”, en: AZCUY, V. – GARCÍA, D. – SCHICKENDANTZ, C., *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2017, 33-69.
- SEGUNDO, J. L., *Teología abierta, II: Dios – Sacramentos - Culpa*, Cristiandad, Madrid 1983.
- SESBOÜÉ, B., “Redención y salvación en Jesucristo”, en: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. – GONZÁLEZ FAUS, J. I. – RATZINGER, J., *Salvador del mundo. Historia*

y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997, 113-132.

SCHMITT, F. S. (ed.), *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*, t.1 vol.2, Bad Cannstatt, Stuttgart 1984².

TEILHARD DE CHARDIN, P., *Escritos Esenciales*, Sal Terrae, Bilbao 2001.

_____, *Réflexions sur le bonheur. Inédits et témoignages*, Du Seuil, Paris 1960.

VERHELJEN, L. (ed.), *Sancti Augustini Opera*, II (CCSL XXVII), Brepols, Turnhout 1981.

VON BALTHASAR, H., *Epílogo*, Encuentro, Madrid 1988

_____, "Intento de resumir mi pensamiento", *Communio (Madrid)* 10 (1988) 284-288.

_____, *Teodramática, II: Las personas del drama: el hombre en Dios*, Encuentro, Madrid 1992.

_____, *Teodramática, III: Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Encuentro, Madrid 1993.

_____, *Teodramática, IV: La acción*, Encuentro, Madrid 1995.

_____, *Teológica, II: Verdad de Dios*, Encuentro, Madrid 1997.

WOODS, T. E., *How the Catholic Church built Western civilization*, Regnery, Washington 2005.

Artículo recibido el 30 de octubre de 2017.

Artículo aprobado el 15 de noviembre de 2017.

Homilías 2006, Mons. Antonio Moreno Casamitjana,
Ediciones UCSC, Concepción 2017, 297 pp.¹

Mons. Tomislav Koljatic

Obispo de la Diócesis de Linares, Chile

Queridos amigos:

Quisiera expresar mi profunda gratitud por el gran honor que me han concedido de presentar esta obra que recoge Homilías de Mons. Moreno durante el año 2006, textos que fueron cuidadosamente seleccionados, ordenados, corregidos y subrayados por Monseñor en sus últimos años vividos en la Casa del Clero de Concepción.

He aceptado hacer esta presentación con enorme gusto y gratitud, para aportar un grano de arena en la construcción de la memoria de quien fuera un Pastor con olor a ovejas, que sirvió a esta arquidiócesis con pasión, fidelidad y generosidad ejemplares por un lapso de 17 años.

Mi aporte quisiera ser la de un testigo, es decir, “la de alguien que ha presenciado o ha adquirido directo y verdadero conocimiento de algo”, en este caso de la vida, personalidad y hondura espiritual de Mons. Moreno.

Dios me regaló el inmenso privilegio de estar junto a él durante 5 años como uno de sus obispos auxiliares, junto a Mons. Felipe Bacarreza, desde el año 1998 hasta el 2003.

En esos intensos y más juveniles años, pude compartir casi a diario con Mons. Moreno en múltiples reuniones, charlas, visitas pastorales y, sobre todo, conversaciones personales. En tales circunstancias le escuché también decenas de homilías, muchas de las cuales eran motivos de largos intercambios de regreso a la Casa del Clero.

¹ Esta presentación se realizó, en el Auditorio Santa Teresa de Ávila de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, el 22 de noviembre de 2017.

Durante esos felices años pude conocer de más cerca al ser humano y al teólogo, pero, en especial, al pastor y hombre de Dios que fue don Antonio.

En esta exposición iré intercalando recuerdos y reflexiones, al paso de las distintas etapas de su vida, para intentar conocer más en lo profundo las raíces del pensamiento teológico y espiritual de Mons. Moreno, desde donde brotan las homilías que hoy presentamos, y que, reitero, son un reflejo imperecedero de su ser más íntimo, de su rica interioridad y espiritualidad.

Quisiera postular desde el inicio de esta presentación que don Antonio tuvo una pasión dominante, una razón de su quehacer y su vivir, que lo iluminó, lo guió, lo confortó a lo largo de toda su extensa y fecunda vida, cual fue su pasión por buscar la verdad, verdad que, habiéndola encontrado en las Sagradas Escrituras, procuró vivirla personalmente como camino hacia Dios y predicarla como ofrenda de servicio a los hermanos en la Iglesia.

En este sentido, esta colección de homilías y declaraciones de su último año como Arzobispo de Concepción es un documento precioso para entrar en el alma ya plenamente madura espiritual y humana de don Antonio Moreno y para comprender cuanto influyó en él su amor a la Verdad, que es una verdadera clave de lectura para comprender su vida entera.

1. Su familia y niñez

Su vida fue la de un creyente que desde muy niño experimentó el amor misericordioso del Señor y que sintió el llamado de Dios en su vida, en el entorno de su religiosa familia de inmigrantes españoles, junto a sus 4 hermanos.

Su vocación sacerdotal brotó y creció en los años de adolescencia, bajo el testimonio de los Hermanos Maristas en el Colegio Instituto Cervantes de Santiago, a los cuales siempre les guardó profunda gratitud por la educación de excelencia que allí recibió, particularmente en la piedad y en el catecismo. Allí aprendió a conocer y a amar con devoción varonil, sincera y profunda a la Madre de Dios. Junto a esos maestros de la fe de su niñez adquirió su hábito de rezar el rosario diariamente, costumbre que no abandonó jamás, y que en la madurez de su vida oraba al volver de sus apostolados o en su capilla en la oración de la noche.

Don Antonio recordaba con cariño el catecismo diario que recibió en

las aulas de su colegio, entregándole las primeras certezas de la fe y conocimientos de la doctrina que durante toda su larga vida iría profundizando de rodillas delante del Señor y en sus incontables horas de lectura, estudio y reflexión, sabiduría que entregó a manos llenas en sus homilias que hoy presentamos.

Por su natural fue un hombre de disciplina, esfuerzo y espíritu de superación. Estas características se apoyaron también en su fortaleza física que hizo de él un hombre de carácter recio, amante de la naturaleza y de las largas caminatas e incluso ascensiones a las montañas.

Así, famosos fueron sus ascensos a las cumbres que gozaba en relatar en sus largas y amenas conversaciones. En este campo su máximo logro fue haber hecho cumbre en el Aconcagua con algunos amigos montañistas, en esos años en que no había grandes equipos ni apoyos especializados ni tecnológicos. En realidad, estas excursiones se hacían con ropa deportiva de la época, sin ninguna sofisticación especial. Guardaba los mejores recuerdos de esos días de encuentro profundo con el Creador en la contemplación de las cumbres de la cordillera, y de los cielos plenos de estrellas en las noches de vigiliass del campamento.

Esas mismas condiciones físicas fueron las que le permitieron recorrer a pie durante largas jornadas los valles y montañas de Israel, cuando tuvo la oportunidad de profundizar sus estudios bíblicos en la Escuela Bíblica de Jerusalén. Muchas veces relató esa excursión en moto junto a un compañero de estudios por los cerros de Palestina en la que estuvo a punto de morir fusilado a manos de unos soldados árabes que sospechaban que era un espía. Y la verdad es que pasaron el susto de sus vidas, ya que ellas pendían de la buena voluntad del improvisado jefe de esos soldados. Se salvó simplemente porque Dios no lo permitió ya que todavía no había llegado su hora de partir de este mundo. Pero, como decía, estuvo cerca.

A modo de anécdota agrego también el episodio que le escuché una vez en que, estando en el colegio, habían ido junto a un grupo de compañeros de curso a Viña por el día en bicicleta desde Santiago. Pero, no solo eso, como quería comulgar en la Misa de 12:00 horas del Santuario de Lo Vásquez, partió sin tomar desayuno, es decir, en ayunas. Eso significó que a media mañana se desmayó por la fatiga del esfuerzo. Pero al rato, siguió su cometido y llegaron con el grupo a Viña.

2. El Seminario

Ya egresado del 6° Humanidades, entró al Seminario Pontificio de Santiago, donde muy pronto se destacó por sus dotes naturales, humanas, intelectuales y espirituales.

Un día le pregunté por qué había elegido perfeccionarse en la Sagrada Escritura. Pensó un momento y me contó que en una oportunidad, estando ya en los últimos años de Teología en Seminario, su rector le pidió que hiciera la Clase Magistral al comenzar el Año Académico, honor reservado a uno de los mejores alumnos del Seminario.

Y que le sugirió que presentará una exposición sobre un tema bíblico (que ahora no recuerdo cuál fue). Como lo hizo muy bien, sus maestros lo alentaron a que siguiera adelante perfeccionándose en el estudio de la Biblia, cosa que así hizo obedientemente. De este modo, su pasión por la verdad encontró un cauce magnífico para orientar los talentos que el Señor generosamente le había regalado para bien de la Iglesia.

3. El profesor

Recién ordenado sacerdote fue enviado a Roma a perfeccionar sus estudios en el Pontificio Instituto Bíblico. Mons. Casanueva, Rector de la Universidad Católica, conociendo sus cualidades, le animaba a especializarse en el Verbo Encarnado, tal como se llamaba en esos tiempos a la Cristología. Pero el Señor quiso que este anhelo se encauzara a través del estudio de la ciencia bíblica, en la cual llegaría a ser un muy destacado exponente, miembro de la Comisión Bíblica Internacional por varios periodos, organismo dependiente de la Santa Sede. Ciertamente esta dimensión fue ampliamente conocida y reconocida por todos.

Don Antonio fue un gran intelectual, estudioso infatigable, erudito en las ciencias teológicas y bíblicas. Desarrolló su larga vida académica en su querida Facultad de Teología de la PUC, su alma mater, donde alcanzó el grado de Profesor Titular y Decano.

La riqueza de su personalidad, su dedicación infatigable a la búsqueda de la verdad en amplios ámbitos del conocimiento, la calidad de su re-

flexión filosófico-teológica y su prestigio a nivel internacional le valieron ser reconocido con el Doctorado Honoris Causa de esa Casa de Estudios.

Su alma de profesor, marcada por el amor a la verdad, marcó todas las dimensiones de su vida, también su servicio sacerdotal y episcopal. Las homilías recopiladas en este texto son reflejo de ese amor a la verdad contenidas en las Escrituras, las Escrituras que fueron pasión dominante en la vida de este querido pastor. Preparaba cuidadosamente sus clases así como sus homilías, dedicando largas horas a su elaboración y corrección.

Siempre exigente con los demás, lo fue en primer lugar consigo mismo. Su rutina diaria comenzaba muy temprano en la mañana en su oración personal en su capilla. Luego de un frugal desayuno, partía a pie al obispado puntualmente a las 9:00 de la mañana, dedicando largas horas a la atención de las personas que le pedían audiencias, a responder la extensa correspondencia y a los otros deberes y oficios propios de su labor.

Con celo fiel e incansable por su amor a la Iglesia y el bien de sus fieles, su tiempo transcurría entre las visitas a las parroquias y comunidades, las reuniones de pastoral, las clases del Seminario, bendiciones y compromisos protocolares, labores que siempre cumplía puntualmente y no pocas veces con gran exigencia de trabajo. Sin embargo, esta pesada carga pastoral no era una excusa para abandonar o postergar aquello que era la pasión de su vida: el estudio y la búsqueda de la verdad contenida en la Palabra de Dios, esa Verdad que no era otra que Cristo mismo, quien solemnemente proclamó en el Evangelio: “Yo soy la verdad”.

Soy testigo de que siempre que estaba en casa, a partir de las 22:00 horas don Antonio tomaba fielmente sus libros y se dedicaba al estudio hasta pasada la medianoche. En esas horas de tranquilidad y de silencio, estudiaba y escribía sus homilías, éstas que ahora tienen en sus manos. Eran homilías escritas a mano, en el reverso de las cartas que le llegaban por correo, en que con su lápiz a pasta negro corregía una y otra vez, y que su fiel secretaria, la Sra. Sonia, le pasaba en el computador para la última corrección. No fue inhabitual que después de proclamar la homilía en la Misa respectiva, él la seguía corrigiendo para guardarla mejorada aún más.

Para Mons. Moreno la predicación era un deber de primera magnitud. Todas las homilías importantes las preparaba largamente. Y también las que no eran tan solemnes.

Recuerdo un domingo en el que, en el habitual almuerzo junto a los residentes de la Casa del Clero y las religiosas Pías Discípulas que llevaban la casa, le pregunté cómo se sentía. Y sorprendentemente contestó que estaba cansado. Al inquirir el porqué, él contestó: “Lo que ocurre es que ayer sábado tuve que ir a la Parroquia de Yumbel a la Misa de las 20:00 horas y solo pude regresar muy tarde”, después de la cena que la comunidad le había preparado por sus 50 años de sacerdocio, por lo que había llegado a su casa después de las 2 de la mañana. Y, según él, como no había tenido tiempo para preparar la homilía de la Misa de las 8:30 horas en las Siervas de Jesús que se transmitía todos los domingos por Radio María Inmaculada, se puso a prepararla a esa hora. No le pregunté a qué hora había terminado esa preparación.

El Pastor

Pero si hubiera que definir más plenamente a don Antonio habría que decir que fue un pastor a carta cabal. Su pasión por “anunciar la Verdad”, que fue el lema de su episcopado, como sabemos, no era menor que su pasión por estar con la gente largamente. Su agenda estaba repleta de compromisos pastorales y jamás se negaba a ir a una comunidad, por lejana o pequeña que fuese.

Tuve la alegría y el privilegio de haberlo acompañado muchas veces a las reuniones de las Visitas Pastorales a las parroquias. Dedicaba al menos una semana completa a cada parroquia, y si era necesario dos semanas, visitando no solo su Consejo Pastoral sino muchas de sus capillas. A pesar de sus múltiples compromisos, siempre se hizo tiempo para ir casi todos los días de la semana a esa parroquia, e incluso trataba de asistir a las reuniones de las mamás de la Catequesis familiar, no para dar el tema sino para estar con la gente y conocer personalmente cómo funcionaba esa catequesis en esa comunidad.

Él vivía lo que el Papa Francisco hoy nos pide tan insistentemente a los consagrados: ser pastores con olor a ovejas, “dejen que los fieles toquen a su pastor”, nos decía en febrero, en Roma, en la Visita Ad Limina. Así, su mayor gozo era ir a las comunidades, escuchar a los fieles, compartir una

taza de té, conocer sus inquietudes, animarlos en la fe, entregarles su testimonio y su vida.

Era extremadamente pobre en su vida cotidiana. En razón de sus deberes en la Conferencia Episcopal debía viajar a Santiago mensualmente, lo que realizaba en bus ida y vuelta en dos noches seguidas. Al llegar de madrugada, se iba de inmediato a la oficina a atender sus deberes en la curia.

Absolutamente despreocupado de sus necesidades materiales, vivía una pobreza real, auténtica, libre de lo material para dedicarse a lo esencial. De allí que hasta que fue nombrado Obispo Auxiliar de Santiago, a sus 62 años, solo andaba en micro o en su famosa moto WMW. A esa edad aprendió a manejar en auto. Nunca antes lo había hecho porque no lo necesitaba.

Su pasión por anunciar el Reino de Dios hizo de él un misionero infatigable. Siendo ya un experimentado y afamado profesor de teología en la Facultad de Teología en Santiago, buscando servir mejor al Señor y a la Iglesia, decidió dedicar la mitad del año a la academia y la otra mitad a ser párroco de su querido Rolecha, en la arquidiócesis de P. Montt.

Conocidas son sus anécdotas que le gustaba contar en las largas conversaciones con grupos de fieles, seminaristas u otras personas. Entre ellas, cuando, de camino a unas primeras comuniones a un lejano villorrio, se cayó de su cabalgadura. Sintió que su vida llegaba a su término y después de hacer un examen de conciencia esperó la llegada de la muerte acostado en el suelo donde había caído. Al pasar una hora, al ver que se podía levantar, con mucho dolor se subió a su cabalgadura y continuó su viaje a celebrar las primeras comuniones. Al llegar tres días después al hospital de Puerto Montt la radiografía mostró que tenía varias costillas quebradas.

A nadie le extrañó que al ser arzobispo de la Santísima Concepción una de sus alegrías más esperadas eran las misiones de invierno y de verano con los seminaristas, en el extremo sur de la provincia de Arauco. Allí se internaba durante una semana, sin teléfonos, como uno más de los misioneros para llevar el mensaje del Señor puerta a puerta, con lluvias, barro y frío, y las incomodidades propias de esas misiones. Algunos de ustedes fueron testigos de esto, ejemplo que marcó a tantos y tantos sacerdotes de hoy.

Sus vacaciones de verano consistían en irse con su mochila a alguna de las capillas de la Parroquia de Cañete, y salir todos los días a visitar a los vecinos sin mayor esquema que la disponibilidad a lo que la Providencia le regalara.

De hecho me lo recomendó a mí que lo hiciera también alguna vez en vacaciones, señalándome los lugares que sería mejor por su abandono pastoral ante la ausencia de sacerdotes.

En fin, me he detenido en algunas anécdotas y otras reflexiones que pueden ayudarnos a ver en estas homilías una ventana abierta para descubrir al hombre, al creyente, al discípulo y al pastor cuya única pasión era anunciar la verdad de Cristo y su Reino.

Su pasión por anunciar el Evangelio, la Verdad del Señor, se extendió también a través de la radio María Inmaculada. En forma casi heroica, semanalmente grababa un comentario a los libros del Antiguo Testamento, en diálogo con el P. Ramón Ángel Jara.

Muchas veces lo vi partir a los estudios de la radio muy tarde en la noche, entre reunión y reunión, o después de almuerzo, para grabar el comentario que era urgente tener para ese día. Dios quiera que esas grabaciones no se hayan extraviado, ya que son un tesoro de sabiduría y catequesis.

Comentario al texto de las Homilías

Entrando en los textos escogidos, podemos ver con mucha facilidad el núcleo central de todas sus homilías, que no es otro que la Palabra de Dios. Con sabiduría y competencia, sus homilías parten del texto sagrado, se desarrollan y explican a la luz de otros textos bíblicos, y entregan el mensaje de vida a los fieles sin ambigüedades ni concesiones.

A partir del texto proclamado, don Antonio lo explica, lo relaciona, y saca las conclusiones para nuestra vida, a la luz de otros textos bíblicos y de las verdades fundamentales de la fe. Después de esta ambientación desde la Palabra de Dios su predicación aterrizaba en los temas debatidos del momento, matrimonio, aborto, secularismo, fe, Iglesia, justicia, solidaridad, amor a los pobres, etc. En todo esto, su único anhelo era anunciar la verdad del Evangelio y la de Jesús el Salvador, con toda su sabiduría y desde el testimonio de su propia vida. En estas homilías podemos constatar el fecundo diálogo entre el misterio de la fe celebrado cada domingo y la Palabra del Pastor que alimenta a sus hijos con su sabiduría.

Debo agregar también, y ustedes serán mejores jueces que yo en este punto, que me parece que en la revisión personal que hizo don Antonio de

sus homilías, las recortó drásticamente. No tengo elementos para afirmarlo definitivamente, ya que no estaba aquí en ese año 2006, pero es posible pensar que él quiso dejar solo lo esencial, sacando aquello que no era tal. De ser así, se perdió una parte importante de su estilo homilético, que estará más presente en otros años anteriores no corregidos por él.

Quisiera destacar igualmente, aunque sea de paso, que en sus homilías impresiona su humildad y nulo afán de lucimiento personal, ya que sabio y erudito como pocos, no encontraremos otra cita ni opinión alguna que no sea la de la misma Palabra de Dios.

Aprovecho este momento tan significativo para poner de relieve la enorme preocupación que siempre cultivó Mons. Moreno por el decoro y excelencia de la celebración de la Eucaristía, de la cual la Liturgia de la Palabra forma parte esencial. Y en esto también hay un reflejo de su amor por la verdad, que debe ser transmitida en el esplendor de la belleza litúrgica. Una de las múltiples huellas por su paso por esta Iglesia particular fue el inculcar el amor por la liturgia y su celebración con dignidad, competencia y dedicación. Soy testigo de numerosos grupos de fieles que semanalmente se reunían a preparar las lecturas del domingo, motivados por la permanente preocupación de don Antonio en la dignidad de la proclamación de la Palabra en la Eucaristía.

No puedo dejar de felicitar a los editores y responsables aquí presentes de esta cuidada edición –todos ellos profesores del Instituto de Teología de esta Casa de Estudios fundada por Mons. Moreno–, por el acierto de haber reunido en un solo volumen el año litúrgico completo del Ciclo B, junto a las principales fiestas litúrgicas del Corpus Christi, Pentecostés, la Ascensión del Señor, la Transfiguración, entre otras, y las solemnidades de María Inmaculada, la Madre de Dios, tan amada por Mons. Moreno y los fieles de esta arquidiócesis que lleva su nombre bendito. Así también se incluyen las homilías de los domingos de los tiempos litúrgicos fuertes, como son el Adviento como preparación al nacimiento del Salvador, la Cuaresma como preparación al Triduo Pascual y finalmente el tiempo Pascual en el gozo del triunfo del Señor resucitado.

En el análisis más profundo de estas homilías, y aprovechando el Índice de Materias, podemos constatar que la palabra más citada en estas 252 páginas es la palabra **Dios**: 186 veces.

Luego aparecen los diferentes títulos del Hijo de Dios: Jesús:149 ve-

ces, Cristo: 136 veces, Hijo: 72, Señor:44, Mesías: 25, Salvador:15 veces. En total: 441 veces, es decir, en promedio dos veces por página la figura del Señor en alguno de sus nombres o títulos.

La voz **Padre** aparece 64 veces, **Espíritu Santo** 53 y **espíritu** 40.

Si sumamos hasta aquí estos conceptos, es decir, Dios, Padre, los Nombres de Jesús y Espíritu Santo, tenemos entonces 784 citas, lo que nos permite decir que, en promedio, estos conceptos aparecen casi 4 veces por página en esta obra. Esto nos habla de la impresionante centralidad de Dios en la predicación de Mons. Moreno. Esta era su pasión, anunciar la verdad de Dios.

Pero este Dios ha entrado en nuestra historia. Este Dios toca, bendice, ilumina, transforma nuestra vida.

Así, en cuarto lugar, aparece el concepto **Vida** 164 veces y **hombre** 120 veces (284 veces). Una cita por página, en promedio.

Luego el **amor** 82 veces y **caridad** 18 veces, justo 100 apariciones.

Apóstol 61 y **Discípulo** 64, que suman 125 veces.

Verdad 88, **Iglesia** 72, **Misión** 50 veces.

Finalmente, **María** 36 y **Madre** 24. Total: 60 veces.

Como se ve, su predicación se centra en las Personas Divinas (784 veces) y su acción sobre la vida del hombre (284 veces) y los conceptos más eclesiales, Apóstol, discípulo, Iglesia, Misión, Madre y María suman 307 veces.

Si a veces fue fuerte y combativo en sus posiciones, como lo reflejan algunas de las declaraciones públicas recogidas en este volumen, fue por su absoluta convicción que ese era el deber del Pastor defender a las ovejas del rebaño del error, de la mentira, de la ignorancia y, en definitiva, de las acechanzas del demonio. Nunca le importó defender causas impopulares, políticamente incorrectas, como la defensa de la vida, del matrimonio, de las causas de la dignidad humana, por su convicción irrenunciable que ese era su deber y que su palabra se apoyaba en la Palabra, la de Dios en la Sagrada Escritura.

Lo mismo podríamos decir de su amor a la Iglesia. La amó fiel y lealmente, con humildad y obediencia. Ciertamente dejar su teología y sus clases no fueron para él un paso sin dolor ni cruz. Lo aceptó en la seguridad de que era la voluntad el Señor manifestado en la decisión del Papa.

A este respecto, cabe señalar su ejemplar e incólume adhesión al Santo

Padre, a su persona y a su Magisterio, que no admitía componendas o ambigüedades.

Voy concluyendo esta presentación con el hermoso testimonio de Mons. Bernardino Piñera, quien en sus *Bocetos* de los obispos chilenos que le tocó conocer personalmente, dice:

Nadie en Chile sabe más que él en materia de S. Escritura... Capellán de capillas pobres, sobrio, austero, predicador del Evangelio “sin glosa”, con la palabra y el testimonio de una vida transparente. Un hombre simple, justo, de buena clase, sin diplomacia, sin intrigas, una especie de profeta de la Biblia, incontaminado por el smog de una cultura decadente, para quien sí es sí, no es no.

El profesor y el misionero se unieron para crear un pastor atípico, nuevo, inédito, que mira a su Iglesia con ojos nuevos, tal vez con los ojos de Cristo.

A modo de conclusión

Mons. Moreno no solo estudió, conoció, saboreó las Escrituras, sino que vivió desde las Escrituras. Su vida era un reflejo de lo que leía, estudiaba y meditaba diariamente en la Santa Biblia. Sobre esta roca construyó su casa: la roca de la verdad contenida en las Sagradas Escrituras, esa verdad que nos hace libres y que no es otra que la Persona de Jesús, el Hijo de Dios, el Hijo de María.

Si me permiten terminar con un hermoso texto del Papa Benedicto en “Deus Caritas est”, donde al referirse a la Madre de Dios que, guardando las distancias, puede aplicarse también a la vida de don Antonio.

Dice el Papa:

María es grande precisamente porque quiere enaltecer a Dios en lugar de a sí misma. Ella es “humilde: no quiere ser sino la sierva del Señor (cf. Lc 1, 38. 48). Sabe que contribuye a la salvación del mundo, no con una obra suya, sino sólo poniéndose plenamente a disposición de la iniciativa de Dios. Es una mujer de esperanza: sólo porque cree en las promesas de Dios y espera la salvación de Israel,

el ángel puede presentarse a ella y llamarla al servicio total de estas promesas. Es una mujer de fe: «¡Dichosa tú, que has creído!», le dice Isabel (Lc 1, 45). El *Magnificat* –un retrato de su alma, por decirlo así– está completamente tejido por los hilos tomados de la Sagrada Escritura, de la Palabra de Dios. Así se pone de relieve que la Palabra de Dios es verdaderamente su propia casa, de la cual sale y entra con toda naturalidad. Habla y piensa con la Palabra de Dios; la Palabra de Dios se convierte en palabra suya, y su palabra nace de la Palabra de Dios. Así se pone de manifiesto, además, que sus pensamientos están en sintonía con el pensamiento de Dios, que su querer es un querer con Dios. Al estar íntimamente penetrada por la Palabra de Dios, puede convertirse en madre de la Palabra encarnada.

Gracias por la invitación y les deseo que en la lectura de este primer volumen de las Homilias puedan dejarse conducir por este Pastor humilde y generoso por los caminos de la verdad, el servicio y el amor.

S. PAGÁN, *Pentateuco. Interpretación eficaz hoy*, Clie, Barcelona 2016. ISBN 978-84-8267-966-2, 284 pp.

La escritura de manuales sobre el Pentateuco en español ha sido escasa en los últimos años, tal vez porque este bloque de libros del Antiguo Testamento está pasando por un problema en torno a su composición que no tiene – por lo pronto – una respuesta definitiva. Sin embargo, el año 2016 se han publicado a lo menos 4 obras interesantes. A saber: *El Pentateuco* editado por Alejandro Botta y Ahida Calderón, Verbo Divino. Aborda el Pentateuco desde un acercamiento contextual liberacionista latinoamericano. *Dios, conflicto y promesa. Pentateuco y Libros Históricos*, de José Luis Elorza, Verbo Divino. De corte divulgativo, plantea una lectura existencial del Antiguo Testamento. *Moisés y Elías hablan con Jesús. Pentateuco y Libros Históricos: de su composición a su recepción en el Nuevo Testamento* de Francisco Varo, Verbo Divino. No sólo aborda el Pentateuco, sino también los libros históricos incorporando la interpretación cristiana de los mismos. Finalmente, el libro que reseñamos aquí, escrito por el profesor puertorriqueño Samuel Pagán, traductor de la Biblia y Ministro ordenado de la Iglesia Cristiana, cuyo título es *Pentateuco. Interpretación eficaz hoy*, de la editorial Clie, también del 2016.

La obra de Pagán bordea las 300 páginas y se organiza en 9 capítulos, más un prefacio y una bibliografía. Los primeros cuatro capítulos –que abarcan casi la mitad del libro (124 páginas)– son más bien de introducción general a la Biblia, que propiamente de un manual sobre el Pentateuco. Allí se explica por ejemplo “géneros literarios”, “capítulos y versículos”, “el texto hebreo”, “versiones antiguas”, “traducciones de la Biblia al castellano” (capítulo 1), “la región de Palestina”, “arqueología y Biblia”, “instituciones sociales”, “relaciones familiares” (capítulo 2), “la teología bíblica”, “metodologías de estudios”, “concepto de Dios” (capítulo 3). Recién en el capítulo 4 se entra en materia: “La torá”, “características temáticas y literarias”, “ambiente histórico y teológico del Pentateuco”, “composición

y autoría del Pentateuco”, “interpretación del Pentateuco”, para avanzar en los siguientes capítulos en cada uno de los libros respectivamente. El Génesis (capítulo 5) se presenta con una breve introducción, un apartado sobre la estructura y luego se describen los grandes temas presentes en el libro, comenzando con los dos relatos de la creación y terminando con la historia de José. Se hace novedosa la presentación de “las matriarcas” Sara, Agar, Rebeca, Raquel y la esposa de Putifar (p. 178). Para el Éxodo (capítulo 6), Pagán comienza con la figura de Moisés, en una especie de biografía, luego pone una introducción breve y continúa con el desarrollo de los temas del libro, concluyendo con un apartado sobre “el becerro de oro” (pp. 214-216) que en el Éxodo se desarrolla en el c. 34, es decir, seis capítulos antes de concluir el libro. El libro del Levítico (capítulo 7) se abre con una introducción sobre “el libro y los levitas” (pp. 219-221) y la estructura, para continuar con la descripción temática –siempre al hilo de los capítulos del mismo libro–, agregando un interesante apartado final sobre “lecturas cristianas del libro” (pp. 240-242). En 11 páginas y media se presenta el Libro de los Números. Se abordan cuestiones introductorias sobre el nombre, y la estructura literaria –principalmente–, para entrar luego en el resumen de las tres partes descritas en la estructura, a saber: “La permanencia en el monte Sinaí” (pp. 247-249), “Peregrinar desde el monte Sinaí hasta las llanuras de Moab” (pp. 249-251). Aquí el título debería ser “desde el Sinaí hasta Cades”, tal como se mencionó en la estructura propuesta, le sigue “Viaje desde Cades hasta las llanuras de Moab” (pp. 251-252), terminando con la presentación de la teología del libro. El libro del Deuteronomio (capítulo 9) completa la obra. Comienza con una introducción que –a diferencia de los demás libros– incluye un párrafo dedicado al tema de la redacción. Continúa un resumen de tres discursos de Moisés y no cuatro como la crítica actual suele enumerar, presentando finalmente el tema teológico de la elección como característico de todo el Deuteronomio.

Los puntos bajos del libro están en: 1) La desproporción temática de los tres primeros capítulos con contenidos fácilmente prescindibles en un manual como éste. 2) La conclusión sobre la “composición y autoría del Pentateuco” (pp.134-137), donde se sostiene la autoría mosaica del Pentateuco: “En el corazón mismo de ese importante proceso redactor (...) está la figura extraordinaria y cimera de Moisés (...). Es importante señalar

que la Torá misma indica que Moisés redactó parte de su contenido” (p. 137). Esta teoría nos sitúa en la etapa pre-crítica del Pentateuco, actualmente sin seguidores en el ámbito de los estudios bíblicos modernos. 3) Que se dedica muy pocas páginas (tres y media) al complejo tema de la “interpretación del Pentateuco”, centrándose el autor casi exclusivamente en presentar la hipótesis documentaria de J. Wellhausen (1876), que llama “teoría de las fuentes” (p. 138), dejando de lado todas las nuevas teorías surgidas desde R. Rendtorff (1977) hasta nuestros días.

Los puntos altos son: 1) El lenguaje cercano y claro, que facilita presentar los temas. Se presenta un excelente resumen del contenido de cada uno de los libros del Pentateuco. 2) La intuición crítica no fundamentalista ni espiritualista en presentar los temas de cada uno de los libros. 3) La presentación del libro de Los Números es tal vez la mejor lograda, aunque muy sucinta –11 páginas y media de extensión, la más breve de todos los libros–, bien articulada: introducción/tres partes del libro, que siguen la estructura presentada/teología.

Pablo Uribe Ulloa

Instituto de Teología
Universidad Católica de la Sma. Concepción
Concepción, Chile
Correo electrónico: puribe@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 "bwhebb" 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 diciembre de 2017,
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 19.2

Segundo semestre 2017

ÍNDICE

In Memoriam Édison Gabriel Brito Rebeco ARTURO BRAVO	163-163
Édison Gabriel Brito: una semblanza SOLEDAD ARAVENA.....	165-167
ARTÍCULOS	
La apostolicidad del ministerio eclesial según Edward Schillebeeckx, a partir de <i>Kerkelijk ambt y Pleidooi voor mensen in de kerk</i> : Reacciones The apostolicity of ecclesial ministry according to Edward Schillebeeckx, as stated in <i>Kerkelijk ambt and Pleidooi voor mensen in de kerk</i> : Reactions ÉDISON GABRIEL BRITO REBECO.....	169-202
Jesucristo, apóstol del Padre Jesus Christ, apostle of the Father JORGE YECID TRIANA RODRÍGUEZ.....	203-219
“Teología del pueblo”: ¿teología o ideología? “Theology of the people”: theology or ideology? CARLOS DANIEL LASA.....	221-249
Ella también es “hija de Abraham”. Una perspectiva liberadora del relato de Lc 13,10-17 She is also the “daughter of Abraham”. A liberating perspective of the story of Lk 13,10-17 ROSARIO MORE FLORES.....	251-281
La dimensión escatológica de la iglesia a la luz de la constitución <i>Lumen Gentium</i> The eschatological dimension of the church in the light of the constitution <i>Lumen Gentium</i> JOSÉ OYARZÚN TAPIA.....	283-304
Sin felicidad no hay evangelio. Significado teológico de un dato antropológico Whitout happiness there is no gospel. Theological significance of an anthropological fact RODRIGO POLANCO F.	305-331
NOTAS	
<i>Homilias 2006, Mons. Antonio Moreno Casamitjana</i> , Ediciones UCSC, Concepción 2017, 297 pp. MONS. TOMISLAV KOLJATIC	333-344
RESEÑAS	
P. HARRISON (ED.), <i>Cuestiones de ciencia y religión. Pasado y presente</i> , Sal Terrae – Universidad Pontificia Comillas 2017, 415 pp. ISBN Sal Terrae 978-84-293-2672-7. ISBN U.P. Comillas 978-84-8468-691-0. ARTURO BRAVO	345-347

