

ISSN 0717-4152

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 16.2

Segundo semestre 2014



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

Mg. Claudio Soto Helfmann

(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. Arturo Bravo Retamal

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

Dr. Hernán Cardona

(Facultad de Teología, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. 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

(Facultad de Teología, Universidad Santo Tomás, Bogotá. Colombia)

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>

Diseño/producción editorial

Oscar Lermenda

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 16.2

Segundo semestre 2014



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 16.2

Segundo semestre 2014

ÍNDICE

ARTÍCULOS

- La diversidad religiosa como problema teológico en América Latina.
Relación entre la teología de la liberación y la religiosidad popular
The religious diversity as theological problem in Latin America. Relation
between liberation theology and popular religiosity
PATRICIO MERINO BEAS 245-279
- Estructura retórica del Evangelio de Marcos. Parte 2, Marcos 6. 14-9.13
Rhetorical Structure of Mark's Gospel. Part 2, Mark 6.14-9.13
FRANCISCO MENA OREAMUNO 281-329
- Algunas consideraciones cristológicas en la constitución pastoral
Gaudium et Spes
Some christological considerations in the pastoral constitution
Gaudium et Spes
JUAN SEBASTIÁN PÉREZ NÚÑEZ 331-351
- La visión femenina del misterio eclesial en Francisco Palau i Quer
The feminine vision of ecclesial mystery in Francisco Palau i Quer
CECILIA PÉREZ MORA..... 353-373
- El concepto dikaiosyne en Pablo. Trasfondo filosófico y judío para la
praxis cristiana
The dikaiosyne concept in Pablo. Background philosophical and jewish
for the praxis christian
JORGE YECID TRIANA RODRÍGUEZ 375-390
- Un evangelio traspasado por la oración. –Textos selectos de Lucas–
The prayer across the gospel. Selected texts by Luke
HERNÁN CARDONA RAMÍREZ - JOSÉ ANTONIO SANTÍS PINEDO..... 391-426
- NOTAS
- Gloria in Excelsis Deo*. El canto gregoriano en el arte medieval
Gloria in Excelsis Deo. The gregorian chant in medieval art
Héctor Uribe Ulloa 427-440

Profecía, Pascua y virtudes teologales. Algunas consideraciones en torno a la pedagogía de Paulo Freire Prophecy, Easter and theological virtues: some considerations about Paulo Freire's pedagogy JUAN PABLO ESPINOSA ARCE.....	441-449
---	---------

RESEÑAS

MOLANO, EDUARDO, <i>Derecho constitucional canónico</i> , EUNSA, Pamplona 2013, 395 pp. ISBN 978-84-313-2912-9 CLAUDIO SOTO HELFMANN.....	451-453
GÓMEZ, CARLOS Miguel, <i>Interculturality Rationality and Dialogue. In search for intercultural argumentative criteria for Latin America</i> , Echter Verlag, Würzburg 2012, 333 pp. ISBN 978-3-429-03461-0 PATRICIO MERINO BEAS	455-458

LA DIVERSIDAD RELIGIOSA COMO PROBLEMA TEOLÓGICO EN AMÉRICA LATINA. RELACIÓN ENTRE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y LA RELIGIOSIDAD POPULAR

THE RELIGIOUS DIVERSITY AS THEOLOGICAL PROBLEM
IN LATIN AMERICA. RELATION BETWEEN LIBERATION
THEOLOGY AND POPULAR RELIGIOSITY

Patricio Merino Beas¹

Universidad Santo Tomás de Colombia

Resumen

El actual debate que se da en América Latina y el Caribe sobre la diversidad religiosa tiene un capítulo importante y su antecedente, en la relación que ha tenido la teología de la liberación con la religiosidad popular. Este artículo muestra la relación entre ambas, sobre todo en su primera época, centrándose en la evolución del pensamiento de la teología de la liberación al respecto. En esa relación se forjaron unas categorías teológicas que, a nuestro juicio, permiten que hoy la diversidad religiosa sea un problema no sólo abordado por las ciencias sociales, sino también por la teología.

Palabras clave: Teología de la liberación, religiosidad popular, diversidad religiosa, teología de las religiones.

Abstract

The current debate occurring in Latin America and the Caribbean on religious diversity, is an important chapter and its antecedent, the relationship that has had the liberation theology with popular religiosity. This chapter shows the relationship between the two, especially in its early days, focusing on the evolution of thought of liberation

¹ Doctor en Teología Dogmática. Académico de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás de Colombia y del CEBITEPAL – CELAM. Colombia. Perteneció al grupo de investigación Gustavo Gutiérrez de la Facultad de Teología USTA-Colombia. Correo electrónico: patriciomerino@usantotomas.edu.co

theology about it. In this relationship a theological categories that, in our view, allow religious diversity today is not only a problem addressed by the social sciences, but also in theology were forged.

Keywords: Liberation theology, popular religiosity, religious diversity, theology of religion.

1. La religiosidad popular y la teología de la liberación

Para nadie es un secreto que en los comienzos de la teología de la liberación la religiosidad popular y la diversidad religiosa no tuvieron buena prensa, ni fueron especial objeto de reflexión², las prioridades eran otras. La más destacada fue la interpelación de la realidad de la pobreza, la injusticia y la exclusión en medio de un pueblo que se declaraba cristiano. Sin embargo, poco a poco se dio una cierta convergencia entre los cristianos preocupados por el tema de la liberación³, ya sea en sentido más político y socioeconómico (influenciados por las mediaciones marxistas), ya sea aquellos que la entendían en sentido más amplio (mediaciones antropológico-culturales, y biblio-teológicas), y aquellos que les preocupaban temas relacionados con la religiosidad misma y los signos de creciente secularización e indiferencia religiosa que se estaban percibiendo en América Latina en la década de los setenta.

A estas convergencias influyeron, ciertamente, documentos eclesiales tales como la *Evangelii nuntiandi*. Sin embargo, para explicar la evolución interna fue más importante la influencia de los teólogos que asumieron las categorías de “cultura” y “pueblo de Dios” para interpretar las transformaciones socio-culturales y la praxis de liberación. Ambas categorías hicieron que cobrara gran interés la cuestión de la religiosidad popular, ya que ésta es parte constitutiva de la identidad y de la problemática cristiana

² Por ejemplo, R. ALVES, “Religión ¿Opio del Pueblo?”, en: G. GUTIÉRREZ - R. ALVES - H. ASSMANN, *Religión ¿Instrumento de Liberación?*, Morava, Madrid 1973; J. B. LIBANIO, “Religión y Teología de la Liberación”, *Alternativas* 20/21 (2001) 78-79. P. MERINO, *Teología Latinoamericana y Pluralismo Religioso*, UPSA, Salamanca 2012.

³ Cf. S. GALILEA, “La religiosidad popular en la teología de la liberación Latinoamericana”, *Concilium* 156 (1980) 370.

del continente. La convergencia entre liberación y religiosidad popular se plantea de la siguiente manera: “los sujetos de la liberación (los pobres y oprimidos) viven habitualmente la religiosidad popular”⁴. Agregaba S. Galilea: “durante siglos pareció que el catolicismo popular latinoamericano no tenía mucho que ver con la liberación social o con la política. Hoy día ya no podemos pensar así. Para bien o para mal, el catolicismo que empapa la mentalidad de nuestro pueblo está llamado a jugar un papel positivo o negativo en el proceso liberador y político y la pastoral popular que lo orienta será responsable de consecuencias socio-políticas”⁵.

Surgieron preguntas tales como: ¿En qué medida estos gestos y ritos de religiosidad popular reflejaban valores y motivaciones evangélicas? Éstos ¿potencian o alejan del proceso liberador?⁶ Frente a estas preguntas, generalmente, aparecían tres actitudes típicas⁷:

- a) Una postura elitista europeizante que consideraba la religiosidad popular plagada de supersticiones y como una expresión equívoca de un cristianismo masificado y alienante, que no iba acorde con las justas aspiraciones de una adecuada secularización correspondiente a una sociedad moderna y adulta.
- b) Una actitud popular ingenua que pretendía que todo lo que emerge del pueblo y la cultura es bueno y que, por lo mismo, hace prácticamente superflua la evangelización.
- c) Una actitud crítica que valora lo evangélico presente en la religiosidad popular pero que, a su vez, requiere de un constante acompañamiento, discernimiento y evangelización. A ésta le correspondería una pastoral popular.

⁴ S. GALILEA, “La religiosidad popular en la teología de la liberación latinoamericana”, 371.

⁵ S. GALILEA, “La fe como principio crítico de promoción de la religiosidad popular”, en: AAVV., *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Sígueme, Salamanca 1973, 151.

⁶ Cf., A. BÜNTIG, “Dimensiones del catolicismo popular latinoamericano y su inserción en el proceso de liberación. Diagnóstico y reflexiones pastorales”, en: AAVV., *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Sígueme, Salamanca 1973, 131.

⁷ Para lo que continua seguimos a A. BÜNTIG, “Dimensiones del catolicismo popular latinoamericano...”, 132-135.

Los teólogos de la liberación necesitaron un tiempo para llegar a una valoración del potencial liberador que puede tener la religiosidad popular. En efecto, en ciertos teólogos y pastores latinoamericanos existió una equivocada equiparación entre religión o religiosidad popular o piedad popular con una pastoral o teología de “neo-cristiandad”⁸; esto hizo que se excluyera en un primer momento el tema religioso en sí del proceso de liberación.

El concepto de neo-cristiandad denotaba una determinada forma de encarnar el cristianismo que entraba en conflicto con los nuevos aires que buscaban introducir los teólogos de la liberación. No obstante, un paulatino proceso fue llevando a una precisión de la propia identidad latinoamericana que culminó, no sólo en la valoración de la religiosidad popular y su fuerza liberadora, sino que, además, consensuó toda una praxis pastoral de la Iglesia Latinoamericana.

En este proceso podemos distinguir, al menos, tres factores que catalizaron la inclusión de la religiosidad popular en la reflexión teológica de la teología de la liberación, pero también en toda la teología latinoamericana⁹ y que la diferenciaron de una pastoral y teología de neo-cristiandad:

1. La superación de una visión religiosa y pastoral denominada elitista, ilustrada, que consideraba a la religiosidad popular o el catolicismo popular como una deformación religiosa¹⁰ contraria al evangelio y que, por lo tanto, debería ser superada.

⁸ Cf., A. METHOL, “La ruptura de la cristiandad Indiana”, *Medellín* 43 (1985) 384-410; J. FONTECHA, “La trayectoria histórica desde la unidad sacral al pluralismo secular”, en: AAVV., *Fe y nueva sensibilidad histórica*, Sígueme, Salamanca 1972, 33-62.

⁹ Para una visión general de la religiosidad popular en la Iglesia y teología latinoamericana, como asimismo bibliografía, ver: F. LABARGA, “Religiosidad popular”, en: J. I. SARANYANA (dir.), *Teología en América Latina, vol. III*, Iberoamericana-Veruet, Madrid 2002, 393-441.

¹⁰ Cf. F. CASTILLO, “Cristianismo: ¿Religión burguesa o religión del pueblo?”, *Concilium* 145 (1979) 210-221. El *Documento de Medellín* fue el que configuró la tendencia al equilibrio al concebir la pastoral de elites (formación de líderes) y la pastoral popular como complementarias y convergentes; supuso asumir positiva y críticamente la religiosidad popular, reconociéndola en sus elementos valiosos y necesitada de evangelización. Esto fue posibilitado por varios factores, entre ellos, la ampliación de la perspectiva eclesiológica a una Iglesia Pueblo de Dios, en la perspectiva del Concilio Vaticano II.

2. La progresiva valorización de la religiosidad popular como una riqueza continental propia de su identidad y como reserva religiosa frente al secularismo imperante en el primer mundo¹¹.
3. La valorización del potencial liberador de la religiosidad popular¹².

Estos factores implicaron en su momento un reconocimiento e interés por lo autóctono, por la cultura propia y por la configuración de una identidad¹³ latinoamericana. También significó reconocer en el pueblo latinoamericano una historia y cultura maravillosamente rica y diversa. Una sabiduría de fe popular que puede ser explicitada por la teología y que posibilitó verla, no sólo como una degradación de una religión más pura o como una ruptura con la religión autóctona originaria, sino como un fruto nuevo, con una identidad que no es sólo discontinuidad sino continuidad elevada de la religiosidad y cultura ancestral.

La denominada escuela Argentina de teología popular hizo en su día un gran trabajo de sistematización del estatuto teológico de la religiosidad y praxis popular¹⁴, descubriendo un “logos sapiencial” en la cultura y religiosidad popular que configuraron la identidad latinoamericana¹⁵.

Analicemos ahora los tres procesos mencionados arriba.

2. De la pastoral de elite a la pastoral popular

En un primer momento la teología de la liberación cuestionó duramente

¹¹ Cf., M. ARIAS (dir), *Religiosidad y fe en América Latina*, Mundo, Santiago 1973; B. KLOPPENBURG, “El proceso de secularización en América Latina”, *Medellín* 7 (1976) 308-332; también, *El cristianismo secularizado. El humanismo del Vaticano II*, Paulinas, Bogotá 1971; A. SALVATIERRA, “Religiosidad popular y ateísmo en América Latina”, *Medellín* 7 (1976) 386-401.

¹² D. IRARRÁZAVAL, “Religión Popular”, en: I. ELLACURÍA - J. SOBRINO (dirs.), *Mysterium Liberaciones II*, Trotta, Madrid 1994, 345-375; A. SALVATIERRA, “El potencial liberador de la religiosidad popular”, *Medellín* 71 (1992) 562-580.

¹³ Cf. S. GALILEA, *Religiosidad Popular y Pastoral Hispano - Americana*, Cristiandad, Madrid 1979, 8; S. GALILEA - R. VIDALES, *Cristología y Pastoral Popular*, Paulinas, Bogotá 1976.

¹⁴ Por ejemplo, L. GERA, “Religión y cultura”, *Sedoi-Documentación* 86-87 (1985) 86-87.

¹⁵ J. C. SCANNONE, *Teología de la Liberación y praxis popular*, Sígueme, Salamanca 1976, 72.

el rol de la religiosidad popular en el proceso de promoción y liberación de la pobreza y la injusticia, principalmente por la sospecha de que aquella religiosidad promovía una falsa resignación y un conformismo secular. Los teólogos de la liberación se preguntaban si “¿la religiosidad popular es un punto de partida válido para la liberación?, si ¿es posible desarrollar una conciencia crítica y de cambio desde la religiosidad popular o ésta se convierte siempre en un lastre que debe ser superado? Y si ¿no habrá que distinguir entre esta religiosidad y un cristianismo liberador y auténtico, con el cual se identifica la teología de la liberación?”¹⁶.

Los cuestionamientos son anteriores a la teología de la liberación propiamente tal. Ya en la década de los cincuenta encontramos las primeras valoraciones sistemáticas sobre el denominado catolicismo popular, realizado principalmente por sociólogos y pastoralistas, quienes sostuvieron un juicio negativo. Aquella crítica no estaba dada por una perspectiva de liberación, sino por la idea de suscitar movimientos y comunidades de elites, comprometidas con un cristianismo calificado de adulto. Esta misma orientación siguieron años más tarde los pioneros de la teología de la liberación.

Para una mejor comprensión en este punto de nuestro recorrido, requerimos de una breve contextualización histórica. Las jóvenes repúblicas latinoamericanas nacidas en el siglo XIX bebieron de las ideas europeas de los ilustrados, con una presencia cada vez más fuerte de las ideas liberales, lo que, a su vez, se vio reforzado con el desarrollo del socialismo y el marxismo. Estas ideas ilustradas con su creciente desprecio por las expresiones religiosas de las masas, la exaltación de los valores intelectuales y de la burguesía europea, acompañados del consecuente desprecio de las culturas y de los valores del pueblo, pretendieron introducir en este pueblo los primeros gérmenes de pluralismo¹⁷. Todo esto fue configurando una suerte de dicotomía en la fisonomía cultural de las nuevas repúblicas que quedaban marcadas por una cultura dominante, más bien elitista, liberal

¹⁶ Cf. S. GALILEA, “La religiosidad popular en la teología de la liberación Latinoamericana”, 372.

¹⁷ Cf., R. POBLETE, “Secularización en América Latina”, en: EQUIPO SELADOC, *Pa-norama de la teología latinoamericana I*, Sígueme, Salamanca 1975, 46. (original en *Mensaje* 21 (1972) 521-530).

e ilustrada y una cultura popular dominada y marginal, muy religiosa y acrítica. Esta situación se vio complejizada con la llegada a Latinoamérica a fines del siglo XIX de nuevas congregaciones religiosas que introdujeron nuevas devociones, todo lo cual significó un despertar religioso popular, pero de significado ambiguo puesto que no fue acompañado de un proceso evangelizador propiamente tal¹⁸.

Hasta bastante entrado el siglo XX se fomentó una religiosidad sin crítica y sin buscar una educación de la fe, lo que llevó a un cuestionamiento del ejercicio pastoral y una mirada crítica de la religiosidad popular. Esta situación, paradójicamente, en vez de fomentar su estudio y búsqueda de posibilidades, implicó un abandono de ella a su suerte. Tanto así, que se comenzó a hablar de pastoral de elites, es decir, de la formación intensiva de pequeños grupos evangelizados y formados, que luego influyeran en la masa.

La relación entre pastoral de elites y popular recién alcanzó su equilibrio eclesial con la segunda Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, celebrado en Medellín en 1968. Ésta concibió la pastoral de elites y las pastorales populares como complementarias y convergentes¹⁹. Para S. Galilea los factores que posibilitaron este proceso fueron: la ampliación de la perspectiva eclesiológica que procura integrar la dimensión de una Iglesia entendida como Pueblo (Iglesia de los pobres) y su perspectiva histórica, es decir, encarnada en una realidad histórica determinada y llamada a ser fermento en ella²⁰.

Podemos ver en la evolución teológica de Juan Luis Segundo²¹ un ejemplo claro del proceso del que estamos dando cuenta. Para este autor, el

¹⁸ S. GALILEA, *Religiosidad Popular y pastoral Hispano- Americana*, 28.

¹⁹ Cf., CELAM, *Documento de Medellín*, Paulinas, Buenos Aires 1968, n° 1-15 (Pastoral Popular) y n° 1-2 (Pastoral de Élités).

²⁰ S. GALILEA, *Religiosidad Popular y pastoral Hispano- Americana*, 30.

²¹ Cf. J. L. SEGUNDO, *Esa comunidad llamada Iglesia*, Lohé, Buenos Aires 1966; del mismo autor, *La Pastoral Latinoamericana. Sus motivos ocultos*, Centro Fabro, Montevideo 1972, *Liberación de la Teología*, Lohé, Buenos Aires 1973; y, *Teología Abierta para el laico Adulto I-V*, Centro Fabro, Montevideo 1968. Para una visión de conjunto de la relación y diferencias entre el pensamiento de J.L Segundo y otros teólogos de la liberación ver: G. SAUERWALD, *Reconocimiento y Liberación: Alex Honneth y el pensamiento latinoamericano*, Verlag, Berlín 2008, especialmente el capítulo 9 "Liberación de la Teología", 169-183.

cambio cualitativo que requería el cristianismo de aquellos años en América Latina era el de movilizarse hacia una fe adulta y madura, esto implicaba una interpretación teológica y pastoral que no podía ser masiva, sino la formación de una minoría cristiana consciente y comprometida²².

En su obra *Liberación de la teología* propone una metodología para una teología más liberadora, donde es muy crítico con la religiosidad popular haciéndose eco de las críticas típicas de las que hemos dado cuenta, es decir, de ser ambigua y conformista. No obstante, en la segunda edición de su *Teología abierta para el laico adulto*²³ reconoce en aquellos comienzos de la teología de la liberación una teología muy ideologizada, con una mirada crítica de la fe cristiana popular por considerarla muy cargada de elementos mágicos²⁴ y necesitada de una desmitologización. J. L. Segundo cambió su pensamiento y vio en la religiosidad popular una esperanza de liberación real y en el cristianismo popular (así lo llama) un contrapeso a la secularización moderna²⁵.

Segundo Galilea mostró al iniciarse la década del ochenta que la valoración positiva de la religiosidad popular llevó a abandonar la pastoral de elite y a una preocupación por la masa popular: “las comunidades cristianas descubren por un lado que su razón de ser es la misión en la masa, en el pueblo dejado; por otro lado, descubren que la religiosidad popular sigue presente en ellos (cf. DP 455)... este proceso de maduración ha cristalizado en lo que es tal vez la intuición fundamental de la pastoral actual: la inserción en el Pueblo, la evangelización y liberación de los pobres, que acercó los evangelizadores a su pueblo, les ayudó a descubrir sus valores, a comprender sus ambigüedades, en fin, a respetarlo verdaderamente. De ahí la reivindicación de la religiosidad de ese pueblo y su aceptación, a la vez, respetuosa y crítica... una Iglesia de los pobres que no asume su religiosidad sería un contrasentido”. Nace entonces la propuesta de que “la evangelización de la religiosidad popular debe estar unida al proyecto cultural y social de la liberación cristiana de los pueblos hispanoamericanos”.

²² Por ejemplo ver: J. L. SEGUNDO, *Acción pastoral latinoamericana. Sus motivos ocultos*, Lohé, Buenos Aires 1972, y *Masas y minorías*, Lohé, Buenos Aires 1973.

²³ Cf. J. L. SEGUNDO, *Teología abierta para el laico adulto* I-V, Cristiandad, Madrid 1983ss.

²⁴ J. L. SEGUNDO, *Teología abierta...*, 22.

²⁵ J. L. SEGUNDO, *Teología abierta...*, 23.

Este enriquecimiento teológico-pastoral pudo realizarse gracias a la concurrencia, tanto de la opción por los pobres proveniente de una espiritualidad de la liberación, como por la incorporación de mediaciones en una perspectiva más antropológica-cultural de los análisis de la situación concreta de la Iglesia en Latinoamérica. Ambos permitieron rescatar el concepto de cultura y, con ello, la necesidad de su evangelización.

Todo esto se vio reforzado con la buena acogida en Latinoamérica de la Encíclica *Evangelii nuntiandi* (1975), la cual permitió fijar la mirada en la cultura popular y las culturas minoritarias, como asimismo, la reivindicación de la religiosidad popular. También posibilitó la crítica a la élite y la cultura dominante, por percibir las como una nueva forma de dominación cultural. Será en la Asamblea de Puebla donde converjan todos los elementos.

Frente a las primeras caracterizaciones de la religiosidad popular como religiosidad de la pobreza, vista ésta con desprecio por ser ya alienante, ya acrítica, conformista o esclavizadora, comienza a pensarse en que esta religiosidad en cuanto expresión de identidad cultural puede tener un sentido sapiencial que no la hace necesariamente susceptible de enjuiciamientos en perspectiva ilustrada o elitista. Se cae en la cuenta que el juicio debe venir de su conformidad con el Evangelio y no con la cultura dominante. De ahí la propuesta de una pastoral popular y de evangelización de la religiosidad popular, de modo que “ayude a liberar a toda religiosidad de sus esclavitudes inherentes. La liberación que nos deja Jesucristo es también una liberación religiosa, de las servidumbres del temor y del ritualismo formal”.

Una de las claves de interpretación del cambio y que apunta a uno de los centros más importantes de la teología de la liberación, la ofrece nuevamente S. Galilea cuando, al describir la nueva religiosidad del hombre urbano, dice: “(el hombre urbano) requiere un cristianismo donde la religiosidad no sea percibida tan exclusivamente como una necesidad del hombre, sino como una intervención en la historia de Dios que busca al hombre para asociarlo a su creación y a su utopía de fraternidad y liberación”²⁶. En efecto, la movilización de grandes masas populares com-

²⁶ S. GALILEA, *Religiosidad popular y pastoral hispano-americana*, 9, 62, 61 y 21, respectivamente.

prometidas con cambios sociales ayudó a que la teología de la liberación fijara la mirada más en las mediaciones histórico-culturales, acentuando el aporte de las ciencias humanas sintéticas y hermenéuticas, matizando las socio-económicas (de influencias marxistas)²⁷. Cobrando en aquello gran importancia la categoría de Pueblo de Dios²⁸ (pueblo-nación: en el caso de la rama teológica argentina)²⁹ que desde los tiempos de la conquista y pasando por las ideas ilustradas, liberales y las elites intelectuales urbanas, estaba más bien subyugada y desprestigiada. Cambiada la situación, el Pueblo pasó a considerarse como el agente liberador por excelencia: “y con el pueblo pasa a ser también liberador lo popular, incluso la religión. Se trata de que el pobre ha preservado valores esenciales de la convivencia humana... el teólogo que se precie de tal debe ponerse al servicio de ese pueblo pobre del continente”³⁰.

La categoría de pueblo popular la definía Lucio Gera de la siguiente manera: “popular es lo propio de un pueblo... un pueblo es un sujeto

²⁷ Cf., J. C. SCANNONE, “Cambio de paradigma en la teología latinoamericana de la liberación. Del análisis socioeconómico y cultural”, *Medellín* 96 (1998) 637-658. A juicio de Scannone, también habría influido la filosofía de la liberación, especialmente las reflexiones del mismo Scannone y de Enrique Dussel al integrar las categorías del mundo y la diferencia de Heidegger, como también la de alteridad de Levinas. Al respecto ver: AAVV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires 1973; También, del mismo grupo de autores, *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Bonum, Buenos Aires 1975. Para una visión actual de la panorámica de la filosofía de la liberación y bibliografía, ver: J. C. SCANNONE, “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, *Teología y Vida* 1-2, vol. 50 (2009) 59-73; A. GONZÁLEZ, “El significado filosófico de la teología de la liberación”, *Miscelánea Comillas* 98 (1993) 149-166.

²⁸ Al respecto ver: L. GERA, “Pueblo, Religión del Pueblo e Iglesia”, *Teología* 27-28 (1976) 99-123; M. ARIAS, “El concepto de pueblo como base para la elaboración de una teología de la liberación”, *Teología y Vida* 26 (1985) 75-84; S. POLI, “La teología del Pueblo. Génesis y perspectivas”, *Nuevas Voces* 3 (1990) 1-22; C. GALLI, “La recepción latinoamericana de la teología conciliar de Pueblo de Dios”, *Medellín* 86 (1996) 69-119, también, *El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual*, UCA, Buenos Aires 1993, tesis doctoral dirigida por Lucio Gera.

²⁹ Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, “Documento de San Miguel” (1969), en: CEA, *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981*, Claretiana, Buenos Aires 1982, 66-101; L. GERA, “Pueblo, Religión del Pueblo e Iglesia”, *Teología* 27-28 (1976) 99-123, también, “Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica”, *Stromata* 30 (1974) 11-64.

³⁰ J. L. SEGUNDO, “*Teología Abierta...*” 23.

colectivo, esto es, una forma específica de comunidad. Es entonces una pluralidad de individuos, una multitud reducida a unidad: unificada y (relativamente) totalizada” y frente a la pregunta de si hay un solo pueblo o muchos en Latinoamérica, se inclina por la tesis de que “existe un subsuelo de la conciencia latinoamericana, una voluntad común de estar unidos en un mismo pueblo y en la común aspiración a la plena autodeterminación (liberación)... La tesis puede ser entendida no en el sentido de negar la existencia de minorías culturales, sino de afirmar la existencia de una cultura (mestiza, mezclada o acrisolada) como cultura dominante o generalizada en América Latina; más aún, como el eje dinámico y unificador por donde pasa la historia futura”.

El próximo paso fue clarificar lo que se entendía por religión, su relación con la cultura y, finalmente, la relación de la Iglesia con la religión del pueblo. Para Gera la religión “designa el hecho de sentirnos referidos a lo sagrado (a Dios, y en general, al mundo de lo divino), y al modo como ponemos en práctica esa conciencia de estar referidos a semejante objeto”. Lucio Gera destaca dos aspectos de la religión, uno interno, es decir, la vivencia, la representación de lo divino y la actitud frente a él. En este caso, a partir de la revelación y la fe sería posible un reconocimiento y asunción del conocimiento natural de Dios, con las consiguientes tonalidades afectivas y posturas voluntariamente adoptadas. Y otra externa, dada por el conjunto de medios exteriores religiosos organizados e instituidos (por autoridad o costumbre) que incluyen, tanto las palabras (formulas, profesiones de creencia, etc.), como el rito y la conducta ética. Frente a este aspecto externo, la revelación y la fe deberían plantearse el tema de si éstas son posibles de ser asumidas.

Ahora bien, la relación con la cultura se establece porque la religión pone al hombre frente a la situación y a la pregunta por lo último, por el límite; entonces “la postura que el hombre adopte frente a lo último es la que sostendrá y marcará con su sello la totalidad de la cultura... pueden ser actitudes de fatalismo o de una difícil e interrogante espera e incertidumbre; las de la magia o de la humilde creación; las de la *hybris* o de la serena aceptación de su propia proporción humana. En todo caso, esas actitudes, auténtica o pervertidamente religiosas, son la substancia de su cultura”.

Finalmente, sobre la relación entre Iglesia y religiosidad del pueblo, piensa Gera que la fe cristiana debe encarnarse en la religión del pueblo,

ya que, así como las religiones necesitan de Cristo y de la fe cristiana, para ser sanadas y redimidas, la fe cristiana requeriría la religión como punto de inserción y modo para poder expresarse humanamente. Este pensamiento le lleva a oponerse a la tesis que hace incompatible la fe y la religión. El piensa que aunque se distinguen, en cuanto a que la fe es fruto de la revelación y no de la religión, no deben entenderse como contradictorias. Sintetizando, nos dirá Gera: “no solamente podemos descubrir en esa religiosidad semillas del Verbo, en el sentido de bienes y valores de carácter religioso o moral meramente natural, sino también elementos orgánicos de un verdadero cristianismo e impulsos y aspiraciones que nacen de la fe cristiana. Esta persuasión no significa desconocer la existencia de minorías religiosas no cristianas y no católicas, a las que hemos de reconocer fraternalmente y asumir solidariamente. La afirmación de la existencia de una auténtica fe cristiana en nuestros pueblos, aunque en muchos casos imperfecta o no suficientemente instruida catequéticamente, nos parece el presupuesto fundamental para toda elaboración de un programa de acción pastoral”³¹.

Hubo entonces un cambio de acentuación, si antes el catolicismo o religiosidad popular era considerado como enajenante, reaccionario y un freno para la liberación³², el pensamiento evolucionó hasta catalogarse a sí misma la teología de la liberación como reformista, pero no popular. Ésta estaba más bien orientada a una clase media occidentalizada, elitista y secularizada, dándole con ello la espalda a su propio pueblo pobre y religioso: “Por ende la teología de la liberación va a desentenderse desde entonces de ese reformismo basado en la crítica interna de la teología, para aceptar el discipulado del pobre”³³.

Por otra parte, J.C. Scannone reivindica la identificación de la teología de la liberación con una teología profética, como interpretación de la situación latinoamericana a la luz de la Palabra de Dios y, por lo tanto, especialmente sensible a la desideologización de las teologías que adoptan sin saberlo la ideología de la cultura dominante. Desde esta perspectiva la teología de la liberación hizo un proceso que llevó a una autocrítica, que

³¹ L. GERA, “Pueblo, Religión del Pueblo e Iglesia”, 104, 107, 115, 115, 116 y 122-123, respectivamente.

³² S. GALILEA, “La fe como principio crítico...”, 152.

³³ J. L. SEGUNDO, “Teología Abierta...”, 23.

le permitió reconocer en el pueblo latinoamericano y en su historia una cultura propia popular, una sabiduría popular, que puede ser explicitada por la teología de modo que descubra un logos o racionalidad sapiencial en esa cultura popular y que no es, necesariamente, el logos de la modernidad ilustrada, ni se ajusta a los cánones de la razón técnico-instrumental. Tampoco se puede caracterizar negativamente como mero sincretismo, ni como subproducto sociocultural de una alienación socioeconómica, ni por cierto influjo protestante contraponerla con la fe, reproduciendo la polarización entre religión y fe³⁴.

El asunto no sería buscar cuál cristianismo es el verdadero, si el elitista-burgués o el popular: “religión burguesa como religión capturada y neutralizada por la burguesía, impregnada por evidencias del mundo burgués (división de clases, relaciones de cambio como relaciones humanas, dinero como medio universal de comunicación, etc.) o religión del pueblo, como articulación religiosa de su experiencia de sufrimiento y de lucha, como religión que cuestiona las evidencias cosificadas, que no es ética ni políticamente neutral frente a la opresión y que toma partido por el oprimido”³⁵, ya que esto mismo nos pondría en la búsqueda de una solución que se decidiría en el plano teórico. Más bien, la cuestión se resolvería en el plano histórico, en la práctica de los sujetos concretos de la Iglesia, porque el tipo de cristianismo existente en una sociedad sería el resultado de un tipo concreto de anuncio del mensaje cristiano, esto es lo que debe llevar a revisar las prácticas y estructuras eclesiales, de modo que no se dé la situación de que el pueblo viva un cristianismo (catolicismo) popular y la Iglesia sea de una elite. La convergencia se encontraría en que la opción por lo pobres (que viven esa fe como religiosidad popular) y su liberación, no es sólo una opción política, sino sobre todo de fe. Mística y política constituirían dos dimensiones de la experiencia concreta del amor al prójimo³⁶, todo lo cual se plasmó en una espiritualidad de la liberación³⁷. Por

³⁴ J. C. SCANNONE, *Teología de la Liberación y praxis popular*, 56, 72-73.

³⁵ F. CASTILLO, “¿Religión burguesa o popular?”, *Concilium* 145 (1979) 212.

³⁶ F. CASTILLO, “¿Religión burguesa o popular?”, 217- 219. En este punto coincide mucho con la postura de toda la obra de Segundo Galilea, para ver esto: P. MERINO, “Homenaje a una persona y obra: Segundo Galilea discípulo y misionero de Jesucristo”, *Medellín* 135 (2008) 541-557.

³⁷ Cf., P. MERINO, *Teología latinoamericana y pluralismo religioso*.

eso, la evangelización de la religiosidad popular no trataría de purificar la religión para hacerla coincidir con la religión oficial de las elites, sino que fue necesario entender la evangelización como un proceso que une el anuncio y la práctica, en el que ésta posee el papel decisivo. La evangelización de la religiosidad popular que sea reflejo de la opción por los pobres es una evangelización desde el lugar de los pobres. En concreto, F. Castillo habla de hacerse Iglesia del Pueblo³⁸.

Otra pista para el cambio que se dio en la propia teología de la liberación la encontramos en continuidad con la toma de conciencia³⁹ de la situación latinoamericana y su teología pastoral. La toma de conciencia hizo pasar de una teología del progreso⁴⁰, más bien influida por perspectivas no latinoamericanas, a una de la Liberación, que si bien en un primer momento también tenía fuertes influjos ilustrados, poco a poco y a la vez que se enriquecía la perspectiva evangélica por sobre la ideológica, permitió descubrir en la cultura religiosa latinoamericana un potencial liberador y una identidad propia⁴¹.

3. La religiosidad popular versus la secularización

El cambio de conciencia y de práctica que tuvieron teólogos de la liberación, en el sentido de abandonar una práctica pastoral de elite y de considerar su originaria actitud como ella misma incoherente, implicó la ruptura con una forma de hacer teología muy influenciada por planteamientos más bien protestantes y norte atlánticos, siempre muy críticos con la religiosidad popular. Gustavo Gutiérrez ha descrito este proceso y se alejó

³⁸ F. CASTILLO, “¿Religión burguesa o popular?”, 221.

³⁹ Recordemos el influyente libro del chileno R. MUÑOZ, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Nueva Universidad PUC, Santiago de Chile 1973. Esta nueva conciencia habría abarcado a toda la Iglesia latinoamericana con las Conferencias de Medellín y Puebla, ver A. METHOL, “La ruptura de la cristiandad Indiana”, 384-410.

⁴⁰ Cf. A. DE NICOLÁS, *Teología del progreso. Génesis y desarrollo en los teólogos católicos contemporáneos*, Sígueme, Salamanca 1972.

⁴¹ En esto ha sido muy importante, como hemos señalado, el influjo de la Asamblea del Episcopado en Medellín y los aportes, entre otros, de Segundo Galilea y Juan Carlos Scannone.

de aquellos planteamientos en su obra *La fuerza histórica de los pobres* (1979). Piensa que aquellas teologías serían herederas de una concepción burguesa elitista e ilustrada, que tiene como premisa la afirmación de que las masas populares se hunden en la superstición y en la ignorancia, las cuales hay que combatir, porque niegan la racionalidad científica y la libertad⁴², como asimismo, porque no dan cuenta de la situación actual del hombre creyente, que tendría que aprender a vivir un cristianismo a-religioso.

Podríamos caracterizar la crítica que la teología de la liberación comenzó a hacer de sus orígenes relacionados con aquellas teologías de la siguiente manera: “El burgués no creyente, ateo o escéptico será el interlocutor privilegiado de la teología moderna”⁴³, en cambio, para la teología de la liberación, crítica de sí misma, identifica en los pobres creyentes el sujeto de la liberación. Las diferentes teologías, que Gutiérrez llama en su conjunto progresistas, serán herederas de una u otra forma concepciones que desdeñan la religión popular. Gutiérrez hace en aquella obra algunas valoraciones diferentes de aportes de K. Barth, P. Tillich y D. Bonhoeffer.

Para Gutiérrez, de los tres fue Tillich quien más se ocupó del tema de la religión en sí y le concedió un lugar en la vida del hombre moderno. No obstante, fueron Barth y Bonhoeffer quienes tuvieron mayor acogida en América Latina. Barth había opuesto fe y religión, lo que Bonhoeffer consideró inadecuado e insuficiente para una interpretación no religiosa de los conceptos teológicos. Lo propio de la posición de Bonhoeffer no fue negar la distinción entre fe y religión, sino considerar que la crítica a ésta no fue llevada hasta sus últimas consecuencias⁴⁴. La cuestión era cómo hablar de Dios en un mundo adulto, qué es el cristianismo y quién es Cristo. Esto implicaba para Bonhoeffer romper con un lenguaje metafísico e individualista, que más bien sacarían al hombre y a Dios del mundo y de lo público. Gutiérrez resume las diferencias entre Barth y Bonhoeffer de la siguiente manera: “para Barth la religión es el resultado del esfuerzo hu-

⁴² Cf., G. GUTIÉRREZ, “Teología desde el reverso de la historia”, en: G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, CEP, Lima 1979, p. 321.

⁴³ G. GUTIÉRREZ, “Teología desde el reverso de la historia”, 322.

⁴⁴ Cf., G. GUTIÉRREZ, “Los límites de la teología moderna. Un texto de Bonhoeffer”, en: G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, 403.

mano... si se le toma como punto de partida (como hacía Schleiermacher) es imposible llegar a alcanzar al Dios de la Biblia. Para Bonhoeffer la interpretación religiosa del cristianismo es algo históricamente situado, fenómeno occidental, hoy superado por la madurez de la humanidad... Pero hay otra gran diferencia. Para Barth la religión es en cierto modo un intento de apoderarse de Dios. Para Bonhoeffer se trata más bien de una manera de entender a Dios como dominador de la persona humana⁴⁵. Este es el meollo de la cuestión. Para Bonhoeffer Dios es el Dios de Jesucristo, aquel que nos salva por su sufrimiento. Dios es el Dios sufriente, creer en Él es participar de su debilidad. De ahí la necesidad de una fe a-religiosa.

Según Gutiérrez, aunque esta línea de reflexión llevó a Bonhoeffer a una valoración del sufrimiento y de los que sufren, no le dio tiempo para avanzar hacia el reconocimiento de la responsabilidad histórica, social y económica de ese pensamiento: “pensar dentro de la mentalidad moderna sin asumir teológicamente que ella ha acompañado y justificado un proceso histórico creador de un nuevo mundo de despojo e injusticia no da más. Ignorar en la reflexión teológica que el llamado espíritu moderno, interlocutor de la teología progresista es reflejo, en buena parte, de la ideología de la sociedad capitalista y burguesa, sólo permite combates de retaguardia con los restos de un mundo en descomposición⁴⁶.”

Gutiérrez le concede a Barth el haber vislumbrado la importancia del pobre y su sufrimiento, lo que le hizo tener una sensibilidad que le mantuvo atento y crítico al aburguesamiento del Evangelio. Es interesante constatar lo que Gutiérrez concluye al terminar su reflexión sobre ambos autores: “Una vez más un profundo sentido de Dios conduce a una nueva sensibilidad hacia el pobre, sus carencias e incluso las expresiones de su fe en Dios⁴⁷.”

⁴⁵ G. GUTIÉRREZ, “Los límites de la teología moderna...”, 408-409. Gutiérrez aporta en el escrito abundantes citas de Bonhoeffer, Barth y otros teólogos protestantes.

⁴⁶ G. GUTIÉRREZ, “Los límites de la teología moderna...”, 410-411. Más o menos lo mismo planteó: J. COMBLIN, “El tema de la Liberación en el pensamiento cristiano latinoamericano”, en: EQUIPO SELADOC, *Panorama de la Teología Latinoamericana I*, Sígueme, Salamanca 1975, 229-245. (original en: *Perspectivas de Diálogo 7* (1972) 105-114).

⁴⁷ G. GUTIÉRREZ, “Los límites de la teología moderna...”, 412.

Anótense dos cosas que a mi juicio son gravitantes para comprender correctamente la evolución de la teología de la liberación: a).- La experiencia de Dios sería el punto de partida (mística-espiritualidad); b).- Le sigue la centralidad de la historia (compromiso). Ambos permiten valorar críticamente, sea positiva o negativamente, la fe y las expresiones concretas del pueblo (su cultura y su religiosidad, por ejemplo).

Desde un punto de partida bíblico y desde la experiencia de Dios en la tradición propia latinoamericana, se posibilitó un cambio de perspectiva que valoró la situación histórica del pueblo creyente. Esto supuso superar los esquemas teológicos heredados de teologías llamadas progresistas (o modernas). También superar, como ya hemos mencionado páginas arriba, las meras mediaciones socio-económicas, para incluir otras que permitieron superar el reduccionismo elitista-ilustrado-burgués; de modo tal que la cultura popular y la religiosidad popular tuvieran un papel importante en orden a superar la hegemonía de una cultura dominante y una forma secularizada de entender la vida.

¿Cómo fue asumida la relación entre secularización y religiosidad popular por parte del resto de la teología y pastoral latinoamericana y la influencia mutua con la teología de la liberación?

Segundo Galilea resume muy bien la valoración de la religiosidad popular que se comenzó a hacer en Latinoamérica, especialmente después de Medellín y que tuvo en Puebla⁴⁸ su culmen: “en la sociedad secularizada, el catolicismo popular es un grito que recuerda el primado de lo religioso en toda cultura. Es un testimonio de que Dios no ha muerto, que la persona y la sociedad necesitan a Dios”⁴⁹. La misma idea tiene G. Gutiérrez: “(por lo leído en el documento preparatorio a Puebla) se va introduciendo el tema de la religión en sí misma, debido a los retos del cambio de un mundo rural a otro cada vez más urbano y por ende industrial, con el problema de la secularización como tema clave”⁵⁰.

⁴⁸ Al respecto presenta una visión sintética y profunda, J. ALLIENDE, “¿Un Bogotazo en la religiosidad popular? Opinión sobre el Documento Iglesia y religiosidad popular en América Latina”, *Medellín* 10 (1977) 211-221.

⁴⁹ S. GALILEA, *Religiosidad popular y pastoral hispano-americana*, Centro Católico de Pastoral para Hispanos del Nordeste, Nueva York 1981, 19.

⁵⁰ G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, 189.

Ciertamente esto no estuvo libre de polémicas, puesto que el cambio de acentos, en opinión de la teología de la liberación, supondría el peligro de quitarle importancia a la realidad de injusticia social, pobreza y desigualdad, a favor de encarar el tema del secularismo como el peligro y cuestionamiento más radical a la fe, esto mismo implicó que se le diera mayor importancia al tema de la cultura (cristiana)⁵¹. La Iglesia Latinoamericana acogió activamente las directrices de la *Gaudium et Spes*; sabemos que la Asamblea de Medellín fue la instancia en que los obispos se reunieron para establecer la aplicación del Concilio a Latinoamérica y el Caribe. La justa autonomía de la realidad terrena de que hablaba el Concilio (GS 36), permitía diferenciar secularización de secularismo. La primera permite mantener lo sagrado y lo trascendente en la justa relación con lo profano, porque no elimina ni hace superflua la relación con Dios, dejando lugar a la religión. El segundo, en cambio, elimina toda relación y encierra al mundo y al hombre en sí mismo. La secularización deja entonces lugar a una evangelizada religiosidad popular, el secularismo en cambio la elimina por reducirla a una simple magia, pregonando, además, un profundo proceso de desacralización y desmitificación. El Documento de Puebla⁵² acogió la preocupación por los síntomas de secularización.

La actitud de los teólogos de la liberación respecto de la religión en sí, siguió en un comienzo, como ya hemos señalado, una dirección más cercana a una visión secularista. Esto mismo hizo que hubiera un enfrentamiento entre ellos y teólogos y pastores que tenían una mirada distinta. Dentro de los más destacados se encuentran Boaventura Kloppenburg⁵³ y Alfonso López Trujillo⁵⁴, ambos advirtieron síntomas en América Lati-

⁵¹ G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, 156; 192.

⁵² Una excelente panorámica de lo que significó Puebla para la reflexión teológica se encuentra en: EQUIPO SELADOC, *Panorama de la teología latinoamericana V (Puebla)*, Sígueme, Salamanca 1981.

⁵³ Destaca la obra, ya citada, de B. KLOPPENBURG, *El cristiano secularizado*. En ella el autor hace un acabado estudio de la secularización y de la doctrina católica sobre ella, especialmente a la luz del Concilio.

⁵⁴ A. LÓPEZ TRUJILLO, "Secularismo, liberación y ateísmo", *Javeriana* 370 (1970) 553-567. También, *De Medellín a Puebla*, BAC, Madrid 1982; y, *Teología Liberadora en América Latina*, Paulinas, Bogotá 1974, especialmente el capítulo "El desafío de la secularización".

na de una secularización que debía enfrentarse antes de que derivara en secularismo⁵⁵ y, a la vez, fueron fuertes detractores de la teología de la liberación.

Kloppenborg había advertido agudamente que: “la crisis de lo sagrado puede desembocar en crisis de religiosidad; la crisis de religiosidad puede parar en crisis de religión; y la crisis de religión puede terminar en crisis de fe. Por eso mismo, cuando deseamos la muerte de lo sagrado, debemos proceder con cautela y respeto para no provocar reacciones en cadena. La desacralización, incluso buena y legítima, podría llevar al ateísmo. La muerte de lo sagrado, bien orientada y llevada, es en realidad una purificación de la religiosidad y, por consiguiente, no lleva necesariamente a la muerte de la religión o, como dicen ahora, a la muerte de Dios. En un mundo desacralizado los cristianos tienen más oportunidad de vivir su fe de modo más auténtico y más humano (sigue una larga cita de GS 7)”. En este sentido, la desacralización entendida como secularización y no como secularismo, conlleva un proceso de liberación⁵⁶.

Curiosamente se produjo un inesperado punto de encuentro entre los teólogos de la liberación que estaban valorando positivamente la religiosidad popular y estos críticos de la teología de la liberación; los primeros por el posible potencial liberador de la religión en sí y por ser constitutiva de los sujetos de la liberación; los segundos, por considerarla una reserva continental y de identidad propia, frente a los avances del secularismo, esta última como mentalidad más bien ajena al espíritu eminentemente religioso de América Latina⁵⁷.

Todo esto tuvo como consecuencia que en el documento de Puebla, el tema de la religiosidad popular tuviera un lugar destacado y muy unido

⁵⁵ Podemos tener una panorámica de ambos autores y de toda su relación con la Teología de la Liberación y de la transición entre Medellín y Puebla en: J. I. SARANYANA, “La recepción de Medellín en la historiografía colombiana”, *Anuario de la Historia de la Iglesia* 14 (2005) 177-199.

⁵⁶ Cfr., B. KLOPPENBURG, *El cristiano secularizado...*, 26; 35-41.

⁵⁷ Mayores datos acerca de cómo era tratado el tema de la fe popular por parte del magisterio y los teólogos latinoamericanos en aquellos años, los aporta: M. ARIAS, *Religiosidad y fe en América Latina*; y en: “La religión del Pueblo. Documentos del Magisterio”, *Medellín* 11 (1977).

al tema de la evangelización⁵⁸. El documento de Puebla define la religiosidad popular como: “el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular”⁵⁹. Para Puebla la religiosidad popular expresa la identidad de un pueblo y ofrece un lugar privilegiado a la evangelización⁶⁰. Esto en clara concordancia con las directrices de la *Evangelii nuntiandi*. Esta positiva valoración de la religiosidad popular no ha cegado a los obispos reunidos en Puebla, quienes también han advertido de sus ambigüedades y peligros, tales como: falta de pertenencia a la Iglesia; desvinculación o divorcio entre fe y vida; el hecho que en muchos casos no conduce a la acogida de los sacramentos; una exagerada valoración del culto a los santos con desmedro del conocimiento de Jesucristo y su misterio; su idea deformada de Dios; su concepto utilitario de ciertas formas de piedad; etc.⁶¹.

En este sentido, Puebla busca armonizar progreso con identidad y advierte de las amenazas que enfrentaba la religiosidad del pueblo: el consumismo; las sectas; las religiones orientales y agnósticas; las manipulaciones ideológicas, económicas, sociales y políticas; los mesianismos políticos secularizados; el desarraigo y la proletización urbana a consecuencia del cambio cultural⁶². Estas amenazas han sido parte de un proceso lento de secularización que hundiría sus raíces hasta fines del siglo XVIII y especialmente en el siglo XIX, cuando Latinoamérica sufrió el impacto del advenimiento de la civilización urbano industrial, con una pléyade de nuevas

⁵⁸ Destacan especialmente: CELAM, *Documento de Puebla*, Paulinas, Buenos Aires 1996, 250; 444-469. Para un estudio acabado de la religiosidad popular en Puebla ver: J. ALLIENDE, “Religiosidad popular en Puebla. Madurez de una reflexión”, en: EQUIPO SELADOC, *Panorama de la Teología Latinoamericana V*, Sígueme, Salamanca 1981, 473-504 (original en Revista *Medellín* 17-18 (1979) 92-114); D. IRARRÁZAVAL, “Medellín y Puebla: religiosidad popular”, en: EQUIPO SELADOC, *Panorama de la Teología Latinoamericana V*, 505-530. (original en *Páginas* 24 (1979) 31-49).

⁵⁹ DP, 444.

⁶⁰ DP, 250.

⁶¹ DP, 914

⁶² Cf., DP, 256.

ideologías que van desde el liberalismo, la tecnificación y su mentalidad de la eficiencia y la físico-matemática como únicas fuentes de la verdad y el progreso, la lucha de clases y el marxismo, la dependencia económica, racionalismo, etc.⁶³. Todas estas amenazas que corren el peligro de transformarse en idolatrías, advertía Puebla, van configurando un carácter absoluto que desplazan al único Dios, por eso, se llama al discernimiento de los signos de los tiempos⁶⁴, entre los cuales la religiosidad popular cobraba gran importancia. A tanto llega la valoración de la religiosidad popular del pueblo latinoamericano, que ven los obispos en su expresión un clamor por la verdadera liberación⁶⁵, es decir, por ser arrancados de la mano de la idolatría y lo que esclaviza, para abrirse al único Dios de la vida.

4. El potencial liberador de la religiosidad popular

El cambio de visión que sobre la religiosidad popular tuvo la teología de la liberación, poniéndose a la par con el resto de la pastoral latinoamericana⁶⁶, materializado en las inmediateces de la Conferencia de Medellín a finales del sesenta y alcanzando su punto álgido en torno a Puebla, fue tan estrecha que Scannone llegó a decir: “el aporte universal de la teología latinoamericana en los últimos años puede quizás condensarse en dos conceptos: liberación y religión popular”⁶⁷.

La tensión manifestada en torno a Puebla debido a que los teólogos de la liberación temieron que se produjera en sus conclusiones un desplazamiento del tema de la liberación por el de secularización, se apaciguó con la reflexión en torno al potencial liberador de la religiosidad popular y a la

⁶³ Cf., *DP*, 415-417.

⁶⁴ Cf., P. MERINO, “La categoría signos de los tiempos: sus significados e implicancias en el magisterio y en la teología católica”, *ATUCSC* 8.1 (2006) 65-167; en especial el capítulo 3 “Uso de la categoría signos de los tiempos en la teología latinoamericana”, 114-135.

⁶⁵ Cf., *DP*, 452-453.

⁶⁶ A. LÓPEZ TRUJILLO, “Religiosidad Popular en América Latina”, *Boletín CELAM* 109 (1976) 2SS; y *De Medellín a Puebla*; M. ARIAS, *Religiosidad y fe en América Latina*.

⁶⁷ J. C. SCANNONE, *Evangelización, cultura y teología*, Guadalupe, Buenos Aires 1990, 179.

importancia del sujeto (el pobre religioso) liberador. Asimismo, fue muy importante la ampliación del concepto liberación hacia uno de liberación integral que involucrara a todo el hombre y a todos los hombres, realizado a partir de un enriquecimiento bíblico y teológico-espiritual que matizó los aspectos ideológicos y metodológicos de algunos sectores y que denunciaran las Instrucciones vaticanas.

Dentro de los pioneros en advertir el potencial liberador que podía tener la religiosidad popular, por su importancia en la vida de los pueblos empobrecidos, destacó Lucio Gera⁶⁸. Este teólogo argentino influyó mucho en el Documento de Puebla⁶⁹, especialmente al unir evangelización y liberación entorno a las categorías de pueblo-cultura-religión⁷⁰, alejándose con ello de los extremos que fluctuaban entre una teología secularista y otra sacralista⁷¹.

También destacan Raúl Vidales, Tohikuro Kudó⁷² y Manuel Marzal. Pero sin duda, han sido de gran importancia para su sistematización y desarrollo, Segundo Galilea y Juan Carlos Scannone, a ellos se les fueron agregando otros, tales como Diego Irarrázaval⁷³.

En páginas anteriores hemos dado cuenta de la importancia que tuvo

⁶⁸ Se puede ver una visión sistematizada de su aporte en: R. FERRARA - C. GALLI (coords.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires 1997.

⁶⁹ Según el testimonio de J. Alliende, éste habría sido el redactor del capítulo de Puebla "Evangelización de la Cultura" (DP 385-433); Cf., J. ALLIENDE, "En torno a Puebla: Lucio Gera, vinculado vinculante", en: F. FERRARA - C. GALLI, *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, 142.

⁷⁰ Cf., L. GERA, "Pueblo, Religión del Pueblo e Iglesia", 99-123.

⁷¹ Citado por J. C. SCANNONE, "Los aportes de Lucio Gera a la Teología en perspectiva Latinoamericana", en: V. AZCUY - C. GALLI - M. GONZÁLEZ (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Ágape Libros, Buenos Aires 2006, 133.

⁷² R. VIDALES, *Práctica religiosa y proyecto histórico. Hipótesis para un estudio de la religiosidad popular en América latina*, CEP, Lima 1975; T. KUDÓ, *La transformación religiosa peruana*, CEP, Lima 1983.

⁷³ Cf., J. C. SCANNONE, *Teología de la Liberación y praxis popular*; también, *Teología, cultura popular y discernimiento*, Sígueme, Salamanca 1977; F. BOASSO, *¿Qué es la pastoral popular?*, Patria Grande, Buenos Aires 1974; E. HEORNAERT, *Historia do catolicismo popular brasileiro*, Vozes, Petrópolis 1978; C. GALLI, "La recepción latinoamericana de la teología conciliar de Pueblo de Dios"; también su tesis doctoral dirigida por Lucio Gera: *El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual*.

para la superación de la visión restrictiva de la religiosidad popular (reduccionismo marxista y burgués de un sector de la Teología de la Liberación), la llamada corriente de teología popular (Argentina) y la recepción latinoamericana de la categoría conciliar de Pueblo de Dios. Esta línea defendía que el constitutivo más hondo que identifica al pueblo es su cultura. Dentro de ésta se distinguió el catolicismo popular, término que es intercambiable con el de religiosidad popular cuando se entiende al catolicismo como el que mayoritariamente informa la religiosidad popular. L. Gera se preguntaba en la década del setenta: “dada la peculiar religiosidad del pueblo de América Latina, ¿cuál es la acción pastoral que, con respecto a él, ha de realizar la Iglesia?”⁷⁴. Nótese cómo entonces ya se tiene en cuenta para la acción pastoral la especificidad cultural del pueblo latinoamericano, especialmente su religiosidad. A diferencia de la tónica que se daba en un principio, ahora la religiosidad es tomada en cuenta. El interlocutor no es el cristiano adulto (ilustrado), sino el cristiano religioso popular. Sobre su religiosidad se puede realizar un discernimiento, pero antes, hay que tomarlo en serio: “¿Cuál es la condición histórica en que el pueblo de América Latina, considerado en su religiosidad, estuvo y está ahora con respecto a la fe cristiana?”⁷⁵.

La teología de la liberación inspiró en los pueblos latinoamericanos la conciencia de su dignidad, también ayudó a crear una conciencia crítica que alejó de la religiosidad la sombra de una falsa resignación y conformismo⁷⁶. Poco a poco la visión que relegaba la religiosidad popular y le excluía un valor liberador, fueron catalogadas como ideas venidas de culturas del norte atlántico, propias de una modernidad ilustrada y secularizada, elitistas, ajenas y dominadoras. Por consiguiente, el proceso de liberación debería hacerse desde la cultura popular, en cuyo seno la religiosidad popular es parte principal. En síntesis: “la presunta incompatibilidad entre liberación y religiosidad es también criticada por juzgarla dominada por

⁷⁴ C. GALLI, “La recepción latinoamericana de la teología conciliar de Pueblo de Dios”, 99.

⁷⁵ C. GALLI, “La recepción latinoamericana de la teología conciliar de Pueblo de Dios”, 101.

⁷⁶ S. GALILEA, “La religiosidad popular en la teología de la liberación latinoamericana”, 372.

una noción ideológica de la liberación, opuesta a la liberación que parte del pueblo y de su cultura”⁷⁷.

Ya sea por ver en la religiosidad popular un elemento constitutivo de la identidad de los pueblos latinoamericanos o porque ella constituye un factor de reserva contra la secularización que viene de fuera del continente, los teólogos de la liberación, los teólogos de sensibilidad pastoral y el magisterio latinoamericano coincidieron en valorarla positivamente. A la vez, concordaron en la necesidad de una evangelización liberadora de la religiosidad popular, todo lo cual quedó recogido en el Documento de Puebla y cuya tónica ha seguido hasta nuestros días⁷⁸.

Se planteó entonces la necesidad de una pastoral popular que acompañara esta religiosidad. Y en esto se comprometieron fuertemente los teólogos de la liberación. Para Boasso la existencia de una pastoral popular pasa por la toma de conciencia que ha tenido la comunidad eclesial de que su praxis debe contribuir e influir en la historia, se trataría de encarnar la historia de la salvación en la historia de los pueblos. Porque la misión de la Iglesia no sólo abarcaría los individuos, sino también a los pueblos⁷⁹. Para esto da una razón teológica: “el Creador no ha deseado solamente la diversidad de individuos, sino también de pueblos y naciones... La verdadera comunidad ha de surgir de una diversidad cultural, social, racial, etc. Y ella es constitutiva de la naturaleza humana”⁸⁰. Este autor expresa explícitamente que la fe posee un potencial liberador y que ello debe abarcar la esfera de lo temporal, porque la historia de los pueblos se ve potenciada y enriquecida por la fe y, justamente, la pastoral popular es la que debe ayudar a desarrollar esta visibilidad liberadora de la fe en la historia. Agrega: “la fe del pueblo se expresa en su religiosidad popular con sus prácticas, sus devociones, sus ritos... la pastoral popular ha de captar la significación

⁷⁷ S. GALILEA, “La religiosidad popular en la teología de la liberación Latinoamericana”, 376.

⁷⁸ Cf., Además de lo que ya se mostrado en páginas anteriores, *DP* 452, 457-459, 479, 482-485, 1134, 1137, 1146, 1164. Para ver la evolución de su acogida en América Latina y las Asambleas Plenarias del Episcopado hasta Aparecida, se puede ver el número monográfico “Hacia una revalorización de la piedad popular”, *Medellín* 138 (2009) 183-343.

⁷⁹ F. BOASSO, *¿Qué es la pastoral popular?*, 17-20.

⁸⁰ F. BOASSO, *¿Qué es la pastoral popular?*, 21.

honda de tras los gestos y ritos a veces desconcertantes”⁸¹. Rescatar este lenguaje popular de la fe implica distinguirla de expresiones provenientes de una cultura ilustrada arropada con una racionalidad distinta, con esto se quiere advertir que antes de una crítica a la religiosidad popular, que de hecho generalmente se hace desde una racionalidad más bien ilustrada, se debe tratar de comprender la raíz eminentemente religiosa y teológica que posee la religiosidad popular. Ésta más que una postura fatalista o resignada frente a la realidad, representa una profunda apertura a lo trascendente y una actitud de esperanza⁸².

Además de los aportes de Segundo Galilea y Juan Carlos Scannone, las reflexiones de Diego Irarrázaval⁸³ constituyen una de las fuentes más autorizadas a la hora de ponderar la relación que la teología de la liberación tuvo con la religiosidad popular, especialmente a la hora de calificar el potencial liberador de ésta y para la valoración de la categoría religiosa en sí misma. Analizando su propia evolución teológica, está claro que la teología de la liberación no se acercó a la religiosidad popular debido a sus opciones y mediaciones sociológicas, económicas e ideológicas, las cuales más bien la alejaban de lo religioso propiamente tal. Hasta que no puso en el centro a la persona, al sujeto mismo de la liberación, su religiosidad y su cultura, esto no fue posible. El protagonista verdadero de la liberación es el sujeto (individual y colectivo-pueblo) con toda su gama de características, dentro de las cuales su religiosidad destaca como elemento unificador de este sujeto y de la identidad del pueblo en su conjunto. Por esta misma razón, Irarrázaval prefiere el término de religión popular al de catolicismo popular, ya que éste último da cuenta en mayor o menor grado de los sincretismos⁸⁴ (que además del cristianismo han permitido asumir elemen-

⁸¹ F. BOASSO, *¿Qué es la pastoral popular?*, 59.

⁸² Cf., F. BOASSO, *¿Qué es la pastoral popular?*, 63; 67.

⁸³ Una síntesis y bibliografía en D. IRARRÁZAVAL, “Religión Popular”, 345-375; además, *Religión del pobre y liberación*, CEP, Lima 1978; “Repercusión de lo popular en la teología”, en: AAVV., *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid 1993, 181-198; *Teología de la fe del Pueblo*, DEI, San José 1999; *Audacia evangelizadora entre culturas y entre religiones*, UCB-Ed. Guadalupe-Verbo Divino, Cochabamba 2001; “Religión del pueblo y teología de la liberación”, *Pasos* 61 (1973) 5-24.

⁸⁴ El concepto de sincretismo relacionado con la religiosidad popular comenzó a ponerse en tapete principalmente a partir de Puebla, algunos de los sus tópicos los presenta B. KLOPPENBURG, “Elementos para un seminario sobre sincretismos en América Latina”, *Medellín* 20 (1979) 547-556. De este tema nos ocuparemos más adelante.

tos provenientes de las religiones indígenas, afroamericanas y también de expresiones religiosas urbanas y de las elites) presentes en las expresiones religiosas⁸⁵.

El proceso de análisis y acogida de la religiosidad popular fue avanzando y se fueron configurando sus múltiples visiones, tales como: contraposición a la fe lúcida (modernismo), funcional a la estructura eclesial y/o de poderes que la hacen alienante (modernidad-ideología marxista), acercamiento pastoral a ella bajo una visión netamente estratégica (populismo), etc., hasta que la teología de la liberación la consideró como una forma en que el pueblo de Dios, mayoritariamente pobre, acogió la revelación. De este modo, la religiosidad popular, aun cuando contenga elementos que necesitan ser evangelizados, expresa la identidad del pueblo, el cual debe ser sujeto y gestor de su propia evangelización⁸⁶. Así las cosas, podemos decir que más que enfrascarse en una teorización de la función de la religión en sí misma, el centro lo constituyó la práctica creyente y social de este pueblo religioso, que dejó traslucir una sabiduría e identidad propia⁸⁷, en contraste con la cultura y religión oficial. El mismo pueblo que es sujeto de su evangelización debe discernir si su religiosidad popular y su cultura son receptivas de los contenidos cristianos liberadores manifestados en los Evangelios.

Bajo este principio cobró gran importancia la lectura popular de la Biblia⁸⁸ en las comunidades eclesiales de base, por otra se invitó a realizar esta interpretación y discernimiento a los sujetos mismos, es decir, a quienes provenían de distintas tradiciones culturales (indígena, mestiza, negra, rural, urbana, marginal, etc.). La motivación primera fue su situación de marginación, tanto cultural como religiosa (popular), por parte de la cultura y religión oficial. El encuentro de esta cultura popular con el

⁸⁵ Cf., D. IRARRÁZVAL, "Religión Popular", 346.

⁸⁶ Nuevamente aquí se ve la cercanía con el *Documento de Puebla*: nn° 224, 396, 450, 910, 934, 959, 1147.

⁸⁷ D. IRARRÁZVAL, "Religión Popular", 347.

⁸⁸ Para una síntesis ver: C. MESTERS - F. OROFINO, "Sobre la lectura popular de la Biblia", *Pasos* 130 (2007) 15-25; T. CAVALCANTI, *O método de leitura popular da Bíblia na América Latina. A contribuição de Carlos Mesters*, Pontificia Universidade Católica, Rio de Janeiro 1991; C. MESTERS, *Hacer arder el corazón*, Verbo Divino, Navarra 2006.

evangelio les daba una dignidad radical: “así las tradiciones de los pobres de hoy entran en la dinámica de la fe cristiana y en su transmisión a todos los pueblos de la tierra”⁸⁹.

5. Los fundamentos teológicos del potencial de la religiosidad popular y su apertura a la diversidad religiosa

Una vez que hemos narrado el proceso de valoración paulatino del potencial liberador de la religiosidad popular por parte de la teología de la liberación, debemos preguntarnos por los fundamentos teológicos que llevaron a esta valoración⁹⁰.

Para la teología de la liberación ha sido muy importante la dimensión histórica de la revelación y la llamada a discernir los signos de los tiempos⁹¹, en este sentido la teología de la liberación ve en la vida religiosa cristiana (popular), un signo de los tiempos a discernir, buscando en el *sensus fidei* de ese pueblo una inteligencia de la fe particular. Hay que destacar entonces la raíz de fe y, por ende, teológica que tiene la religiosidad popular, que poniendo a Dios como centro y manteniendo su trascendentalidad, lo ve al mismo tiempo como presente en su historia.

La teología de la liberación alude como principios teológicos para su discernimiento la llamada universal a la salvación, la teología de las semillas del Verbo y la eclesiología conciliar, que habló de grados de pertenencia a la Iglesia de Jesucristo y de presencia de Cristo y de su Espíritu en las diversas culturas (LG, GS, AG, NA). Más concretamente, no sería sólo el aspecto religioso el que constituiría un signo de los tiempos, sino toda la vida y la pasión de los pueblos. Bajo la misma lógica anterior y agregándole la centralidad del Jesús histórico, tenemos que ella ve en la vida de los

⁸⁹ D. IRARRÁZAVAL, “Religión Popular”, 354.

⁹⁰ Seguimos de cerca a D. IRARRÁZAVAL, “Religión Popular”, 357-363; También, A. SALVATIERRA, “El potencial liberador de la religiosidad popular”, 571-580.

⁹¹ Cf., J. SOBRINO, “Los signos de los tiempos en la teología de la liberación”, *Estudios Eclesiásticos* 64 (1989) 249-269; P. MERINO, “La categoría signos de los tiempos: sus significados e implicancias en el magisterio y en la teología católica”, 126-135; J. COSTADOAT, “Los signos de los tiempos en la teología de la liberación”, *Teología y Vida* 48 (2007) 399-412.

pueblos pobres los distintos rostros y rasgos de Cristo presentes en ellos. Se encuentran por lo tanto en la vida y religiosidad de ese pueblo signos cristológicos⁹², en el sentido de cómo la humanidad concreta de estos pueblos abraza o rehúye el camino de la salvación, cómo viven su pasión y su resurrección. En este mismo sentido, igualmente denuncia las idolatrías que pueden darse en la religiosidad popular⁹³.

Esta perspectiva cristológica (y desde Cristo, mariológica) abre paso a dar una interpretación positiva a lo que antes era tenido por huida del mundo. En efecto, la acentuación en lo milagroso y maravilloso más que una huida de la realidad representaría un gusto por la libertad en medio de las humillaciones, un sentido por la utopía, un anhelo de cambio histórico y la esperanza en el triunfo de la vida; en este último sentido, sería posible asimilarlos a los signos del Reino, tal y como en Jesús lo tenían los milagros.

Pero, sin duda, el criterio teológico de fondo lo constituye el protagonismo de los pobres y marginados. Los últimos, los no hombres se convertirían en los maestros de teología, porque: “se toma en serio el misterio de Dios en la vida cotidiana de los marginados; sus miserias exponen la crueldad de la pasión de Cristo y de sus seguidores, y la belleza del pobre manifiesta la gloria de Dios. Todo el vasto campo religioso constituye un signo de los tiempos y es la materia prima de la teología. Por eso, cada vez más, el pobre con su historia y su universo simbólico aparece en eventos y escritos teológicos. Cuando no es así, la tarea de reflexión permanece incompleta y segregada de la fe del pueblo de Dios”⁹⁴.

Cabe destacar que en esta valoración del potencial liberador de la religiosidad popular por parte de la teología de la liberación, ya a finales de los ochenta, manifiesta una vocación de universalidad⁹⁵. Aunque estos

⁹² Además de los textos que seguimos de cerca y señalados cf., S. GALILEA, “Intentos de un análisis teológico pastoral del catolicismo popular”, en: AAVV., *Religiosidad y fe en América Latina*, Mundo, Santiago de Chile 1973, 95-100.

⁹³ En esto sigue igualmente a Puebla, cf., *DP* 31-39; 316-319; 333-334; 491-506.

⁹⁴ D. IRARRÁZAVAL, “Religión Popular”, 359.

⁹⁵ Es sintomático que algunos teólogos de la liberación latinoamericanos dedican algún escrito a otras religiones, como por ejemplo I. ELLACURÍA, “Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo”, *Revista Latinoamericana de teología* 10 (1987) 3-27; J. SOBRINO, *Religiones orientales y liberación*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 1988. Sobre este tema volveremos más adelante.

teólogos pertenezcan en su inmensa mayoría al cristianismo, se sienten solidarios y dialogan con los que vibran con otras tradiciones religiosas, descubriendo numerosos caminos hacia una vocación común de salvación. Diego Irarrázaval piensa que esto no implicó un relativismo, ya que éste queda cancelado por la especificidad del acontecimiento de Jesucristo que es manifestación concreta y universal de Dios amor. En consonancia absoluta con el Concilio, comprenden a la Iglesia como sacramento universal de salvación y maestra de la fe, pero entendiendo por eso, no un afán hegemónico, sino un espíritu de servicio. Irarrázaval acoge en ese sentido el principio de que la teología de la Iglesia indaga y discierne cómo cada religión está o no en la ruta de la salvación de acuerdo a la providencia divina.

Siguiendo esta idea, el autor da cuenta de que este proceso de discernimiento y de asumir creativamente la religiosidad popular desde la fe, ha estado presente en la misma Sagrada Escritura. Por lo mismo, encontramos en ella principios que iluminan la condición actual, tanto de religiosidad como de diversidad religiosa. Por ejemplo, la labor de los profetas mantiene la fidelidad al Dios liberador y ofrece resistencias frente a cualquier dejo de idolatría o absolutización. A partir del dato bíblico no sólo se pondera la religiosidad popular, sino también la oficial, especialmente cuestionando cualquier tipo de ritualidad vacía. Del mismo modo, el Nuevo Testamento asume, por ejemplo, las fiestas judías, pero las reinterpreta pascualmente. Igualmente es muy importante la acción de Jesús, crítico y libre frente a manifestaciones religiosas que no dan cuenta de su sentido original y fundamento. Se desprende de la actuación de Jesús un doble principio para la valoración de la religiosidad: la fidelidad al Dios revelado y la compasión humana⁹⁶.

En síntesis, la actuación de los profetas, pero sobre todo las actitudes de Jesucristo y el acontecimiento pascual, testimoniados en las Sagradas Escrituras y el discernimiento eclesial a partir de la lucidez del Espíritu, constituirían el punto de partida para una lectura teológica de la religiosidad popular. Pero a la vez, constituyen el núcleo de origen desde donde los cristianos fueron encarnando el evangelio en una cultura determinada:

⁹⁶ Cf., D. IRARRÁZAVAL, "Religión Popular", 359-362.

“los paradigmas no tienen como finalidad suplantar la religión popular por una fe auténticamente bíblica, los mismos textos bíblicos tienen el sabor de la fe popular. Pero la Biblia tampoco legitima sin más la religión popular actual; más bien la interpela a una mayor fidelidad... En efecto, el pueblo creyente está llamado a modificar cada elemento de la religión popular que no lleve consigo la orientación de Cristo y su Iglesia... El pueblo de Dios es urgido a acentuar todo lo que en su religión popular es encuentro con el Dios liberador y todo lo que es amor fraterno”⁹⁷.

Irarrázaval, además, plantea una reflexión sobre la religión y la teología del pobre⁹⁸; en lo medular afirma que la religión popular es un lugar teológico, por cuanto constituye un acontecer histórico que da cuenta del encuentro entre sabiduría cultural y Evangelio, que se traduce en la fe de los sencillos y pequeños (Mt 11, 25 y Lc 10, 21). Junto con ello, alude a la doctrina de la LG 12 y 35 sobre el *sensus fidei* del Pueblo de Dios, fundamentado en el bautismo. A partir de ellos afirma: “es posible asentar que la religión del pueblo y la teología latinoamericana no son círculos separados, ni la primera es mero objeto para la segunda. Se trata de dos círculos que se entrelazan, y tienen un fértil terreno en común: la sabiduría cristiana del pobre”. Pero advierte que esta sabiduría requiere ser orientada y a veces corregida por la comunidad eclesial y su magisterio. Para este autor, la teología de la liberación dialoga con organizaciones y culturas populares, y reflexiona sobre la revelación y sobre la fe con que responde el pueblo de Dios. Esta forma de hacer teología tiene como protagonistas a los pequeños de este mundo, aunque sin idealizarlos, y ve en sus formas religiosas diversas: “signos de resistencia, alegría, creatividad, aunque también huellas de opresión en su religiosidad”⁹⁹.

En los procesos descritos en las páginas anteriores y que marcan una evolución en la teología de la liberación hacia la valoración positiva de lo religioso en sí mismo para la praxis liberadora, ha quedado subyacente un factor de gran importancia para comprender lo señalado. Se trata del protagonismo del sujeto y la ampliación de estos en la praxis liberadora. El sujeto, es decir, el pobre religioso y su cultura serán los protagonistas

⁹⁷ D. IRARRÁZAVAL, “Religión Popular”, 363.

⁹⁸ D. IRARRÁZAVAL, “Religión Popular”, 366-375.

⁹⁹ D. IRARRÁZAVAL, “Religión Popular”, 367 y 375, respectivamente.

del proceso liberador. La ampliación de los sujetos, es decir, la superación de una comprensión restrictiva (económica) del pobre para dar paso a su ampliación, comprendiéndolo como el excluido, el marginado, el otro y el distinto, permitió la ampliación de los temas-sujetos de la teología de la liberación hacia el de la mujer, el indígena, el afroamericano, el campesino, e incluso la tierra y los temas denominados eco-humanos. Y más concretamente a nuestro problema el hecho de una diversidad religiosa, situación que sintetiza muy bien el axioma: “los muchos pobres en las muchas religiones”¹⁰⁰. Esta situación fue decisiva para una valoración del otro-diverso, incluyendo su cultura y su religión.

Bibliografía

- AAVV., *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Bonum, Buenos Aires 1975.
- AAVV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires 1973.
- ALLIENDE, J., “En torno a Puebla: Lucio Gera, vinculado vinculante”, en: FERRARA, F. - GALLI, C., *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires 1997.
- _____, “Religiosidad popular en Puebla. Madurez de una reflexión”, en: EQUIPO SELADOC, *Panorama de la teología latinoamericana V*, Sígueme, Salamanca 1981.
- _____, “¿Un Bogotazo en la religiosidad popular? Opinión sobre el Documento Iglesia y religiosidad popular en América Latina”, *Medellín* 10 (1977).
- ALVES, R., “Religión ¿Opio del Pueblo?”, en: GUTIÉRREZ, G. - ALVES, R. - ASSMANN, H., *Religión ¿instrumento de liberación?*, Morava, Madrid 1973.
- ARIAS, M., “El concepto de pueblo como base para la elaboración de una teología de la liberación”, *Teología y Vida* 26 (1985).
- _____, “La religión del pueblo. Documentos del Magisterio”, *Medellín* 11 (1977).
- _____, (dir.), *Religiosidad y fe en América Latina*, Mundo, Santiago 1973.
- BOASSO, F., *¿Qué es la pastoral popular?*, Patria Grande, Buenos Aires 1974.
- BÜNTIG, A., “Dimensiones del catolicismo popular latinoamericano y su inser-

¹⁰⁰ Amplia bibliografía en: P. MERINO, *Teología latinoamericana y pluralismo religioso*.

- ción en el proceso de liberación. Diagnóstico y reflexiones pastorales”, en: AAVV., *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Sígueme, Salamanca 1973.
- CASTILLO, F., “Cristianismo: ¿Religión burguesa o religión del pueblo?”, *Concilium* 145 (1979).
- _____, “¿Religión burguesa o popular?”, *Concilium* 145 (1979).
- CAVALCANTI, T., *O método de leitura popular da Bíblia na América Latina. A contribuição de Carlos Mesters*, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro 1991.
- CELAM, *Documento de Medellín*, Paulinas, Buenos Aires 1968.
- _____, *Documento de Puebla*, Paulinas, Buenos Aires 1996.
- COMBLIN, J., “El tema de la Liberación en el pensamiento cristiano latinoamericano”, en: EQUIPO SELADOC, *Panorama de la teología latinoamericana I*, Sígueme, Salamanca 1975.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, “Documento de San Miguel” (1969), en: CEA, *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981*, Claretiana, Buenos Aires 1982.
- COSTADOAT, J., “Los signos de los tiempos en la teología de la liberación”, *Teología y Vida* 48 (2007).
- DE NICOLÁS, A., *Teología del progreso. Génesis y desarrollo en los teólogos católicos contemporáneos*, Sígueme, Salamanca 1972.
- ELLACURÍA, I., “Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo”, *Revista Latinoamericana de teología* 10 (1987).
- EQUIPO SELADOC, *Panorama de la teología latinoamericana V (Puebla)*, Sígueme, Salamanca 1981.
- FERRARA, R.- GALLI, C. (coords.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires 1997.
- FONTECHA, J., “La trayectoria histórica desde la unidad sacral al pluralismo secular”, en: AAVV., *Fe y nueva sensibilidad histórica*, Sígueme, Salamanca 1972.
- GALILEA, S., “Intentos de un análisis teológico pastoral del catolicismo popular”, en: AAVV., *Religiosidad y fe en América Latina*, Mundo, Santiago de Chile 1973.
- _____, “La fe como principio crítico de promoción de la religiosidad popular”, en: AAVV., *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Sígueme, Salamanca 1973.

- _____, “La religiosidad popular en la teología de la liberación latinoamericana”, *Concilium* 156 (1980).
- _____, *Religiosidad popular y pastoral hispano-americana*, Centro Católico de Pastoral para Hispanos del Nordeste, Nueva York 1981.
- _____, *Religiosidad popular y pastoral hispano-americana*, Cristiandad, Madrid 1979.
- GALILEA, S. - VIDALES, R., *Cristología y pastoral popular*, Paulinas, Bogotá 1976.
- GALLI, C., *El Pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual*, UCA, Buenos Aires 1993.
- _____, “La recepción latinoamericana de la teología conciliar de Pueblo de Dios”, *Medellín* 86 (1996).
- GERA, L., “Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica”, *Stromata* 30 (1974).
- _____, “Pueblo, Religión del Pueblo e Iglesia”, *Teología* 27-28 (1976).
- _____, “Religión y cultura”, *Sedoi-Documentación* 86-87 (1985).
- GONZÁLEZ, A., “El significado filosófico de la teología de la liberación”, *Miscelánea Comillas* 98 (1993).
- GUTIÉRREZ, G., “Los límites de la teología moderna. Un texto de Bonhoeffer”, en: GUTIÉRREZ, G., *La fuerza histórica de los pobres*, CEP, Lima 1979.
- _____, “Teología desde el reverso de la historia”, en: GUTIÉRREZ, G., *La fuerza histórica de los pobres*, CEP, Lima 1979.
- HEORNAERT, E., *Historia do catolicismo popular brasileiro*, Vozes, Petrópolis 1978.
- IRARRÁZAVAL, D., *Audacia evangelizadora entre culturas y entre religiones*, UCB-Ed. Guadalupe-Verbo Divino, Cochabamba 2001.
- IRARRÁZAVAL, D., “Medellín y Puebla: religiosidad popular”, en: EQUIPO SELADOC, *Panorama de la teología latinoamericana V*, Sígueme, Salamanca 1981.
- _____, *Religión del Pobre y liberación*, CEP, Lima 1978.
- _____, “Religión del pueblo y teología de la liberación”, *Pasos* 61 (1973).
- _____, “Religión Popular”, en: ELLACURÍA, I. - SOBRINO, J. (dirs.), *Mysterium Liberaciones II*, Trotta, Madrid 1994.
- _____, “Repercusión de lo popular en la teología”, en: AAVV., *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid 1993.
- _____, *Teología de la fe del pueblo*, DEI, San José 1999.
- KLOPPENBURG, B., “Elementos para un seminario sobre sincretismos en América Latina”, *Medellín* 20 (1979).
- _____, *El cristianismo secularizado. El humanismo del Vaticano II*, Paulinas, Bogotá 1971.

- _____, “El proceso de secularización en América Latina”, *Medellín* 7 (1976).
- KUDÓ, T., *La transformación religiosa peruana*, CEP, Lima 1983.
- LABARGA, F., “Religiosidad popular”, en: SARANYANA, J. I. (dir.), *Teología en América Latina, vol. III*, Iberoamericana-Vervuet, Madrid 2002.
- LIBANIO, J. B., “Religión y Teología de la Liberación”, *Alternativas* 20/21 (2001).
- LÓPEZ TRUJILLO, A., *De Medellín a Puebla*, BAC, Madrid 1982.
- _____, “Religiosidad Popular en América Latina”, *Boletín CELAM* 109 (1976).
- _____, “Secularismo, liberación y ateísmo”, *Javeriana* 370 (1970).
- _____, *Teología Liberadora en América Latina*, Paulinas, Bogotá 1974.
- MERINO, P., “Homenaje a una persona y obra: Segundo Galilea discípulo y misionero de Jesucristo”, *Medellín* 135 (2008).
- _____, “La categoría signos de los tiempos: sus significados e implicancias en el magisterio y en la teología católica”, *ATUCSC* 8.1 (2006).
- _____, *Teología Latinoamericana y pluralismo religioso*, UPSA, Salamanca 2012.
- MESTERS, C., *Hacer arder el corazón*, Verbo Divino, Navarra 2006.
- MESTERS, C. - OROFINO, F., “Sobre la lectura popular de la Biblia”, *Pasos* 130 (2007).
- METHOL, A., “La ruptura de la cristiandad Indiana”, *Medellín* 43 (1985).
- MUÑOZ, R., *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Nueva Universidad PUC, Santiago de Chile 1973.
- POBLETE, R., “Secularización en América Latina”, en: EQUIPO SELADOC, *Panorama de la teología latinoamericana I*, Sígueme, Salamanca 1975.
- POLI, S., “La teología del Pueblo. Génesis y perspectivas”, *Nuevas Voces* 3 (1990).
- SALVATIERRA, A., “El potencial liberador de la religiosidad popular”, *Medellín* 71 (1992).
- _____, “Religiosidad popular y ateísmo en América Latina”, *Medellín* 7 (1976).
- SARANYANA, J. I., “La recepción de Medellín en la historiografía colombiana”, *Anuario de la Historia de la Iglesia* 14 (2005).
- SAUERWALD, G., *Reconocimiento y liberación: Alex Honneth y el pensamiento latinoamericano*, Verlag, Berlín 2008.
- SCANNONE, J. C., “Cambio de paradigma en la teología latinoamericana de la liberación. Del análisis socioeconómico y cultural”, *Medellín* 96 (1998).
- _____, *Evangelización, cultura y teología*, Guadalupe, Buenos Aires 1990.

- _____, “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, *Teología y Vida* 1-2, vol. 50 (2009).
- _____, “Los aportes de Lucio Gera a la Teología en perspectiva Latinoamericana”, en: AZCUY, V. - GALLI, C. - GONZÁLEZ, M. (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Ágape Libros, Buenos Aires 2006.
- _____, *Teología, cultura popular y discernimiento*, Sígueme, Salamanca 1977
- _____, *Teología de la Liberación y praxis popular*, Sígueme, Salamanca 1976.
- SEGUNDO, J. L., *Acción pastoral latinoamericana. Sus motivos ocultos*, Lohé, Buenos Aires 1972.
- _____, *Esa comunidad llamada Iglesia*, Lohé, Buenos Aires 1966.
- _____, *La Pastoral Latinoamericana. Sus motivos ocultos*, Centro Fabro, Montevideo 1972.
- _____, *Liberación de la teología*, Lohé, Buenos Aires 1973.
- _____, *Masas y Minorías*, Lohé, Buenos Aires 1973.
- _____, *Teología abierta para el laico adulto I-V*, Centro Fabro, Montevideo 1968.
- _____, *Teología abierta para el laico adulto I-V*, Cristiandad, Madrid 1983.
- SOBRINO, J., “Los signos de los tiempos en la teología de la liberación”, *Estudios Eclesiásticos* 64 (1989).
- _____, *Religiones orientales y liberación*, Cristianisme i Justicia, Barcelona 1988.
- VIDALES, R., *Práctica religiosa y proyecto histórico. Hipótesis para un estudio de la religiosidad popular en América latina*, CEP, Lima 1975.

Artículo recibido el 10 de abril de 2014

Artículo aceptado el 07 de junio de 2014

**ESTRUCTURA RETÓRICA DEL EVANGELIO DE MARCOS.
PARTE 2, MARCOS 6. 14-9.13**

**RHETORICAL STRUCTURE OF MARK'S GOSPEL.
PART 2, MARK 6.14-9.13**

Francisco Mena Oreamuno¹

Universidad Nacional de Costa Rica. Heredia, Costa Rica

Resumen

La estructura de un documento bíblico es el mapa que se traza, a partir de su propia gramática, para comprender la articulación de su perspectiva y que permite, además, observar, de otro modo, el contexto desde el cual se escribe. En el caso del evangelio de Marcos, el tema de la estructura de su narración ha tenido distintos acentos pero falta una visión más integradora y de mayor atención a su dinámica retórica. Este artículo busca aportar en la comprensión de dicha integridad textual y narrativa usando las herramientas metodológicas del criticismo retórico.

Palabras clave: Evangelio de Marcos, estructura retórica, criticismo retórico, Jesús histórico, Reino de Dios.

Abstract

Traced from its own grammar, the structure of a biblical text is a map that allows us to understand the perspective articulated in the document and to observe the context from which it was written in an entirely different way. Mark's Gospel has been tackled from diverse standpoints, but the study of its structure still requires a more comprehensive analysis with careful attention to its rhetoric. This article contributes to the

¹ Doctor en Educación, Máster en Ciencias Bíblicas y Licenciado en Teología. Profesor de Sagrada Escritura en la Escuela EcuMénica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional de Costa Rica. Este artículo es resultado del proyecto de investigación "Lectura intercultural de la Biblia desde América Latina: una introducción mediada pedagógicamente a los evangelios"; código NDAG 04/053012 de la Universidad Nacional de Costa Rica. Correo: fcomena@yahoo.com

understanding of Mark's Gospel, with mindful attention to its narrative and textual totality by using the tools of rhetorical analysis.

Keywords: Gospel of Mark, rhetorical structure, rhetorical criticism, historical Jesus, Kingdom of God.

Introducción

Estudiaré en este artículo la segunda sección del Evangelio según Marcos que corresponde a Marcos 6.14-9.13. No hay antecedentes en otros comentarios de este tipo de delimitación. Trataré de demostrar cómo, desde el punto de vista retórico, es posible distinguir una forma alternativa de organizar el material de Marcos y el acento que esta propuesta de organización implica. La pureza sigue siendo un tema de especial valor y significado en la sección 6.14-9.13, pero también se profundiza la comprensión de quién es Jesús y en qué consiste su quehacer.

Segunda sección de Marcos: 6.14-9.13

A 6.14-6.30 El asesinato de Juan el que bautiza y el inicio del ciclo de Elías

B 6.31-6.56 Los panes que sacian y endurecen el corazón

C 7.1-21 Comer el pan con las manos limpias no limpia el corazón

C' 7.24-30 Comer las migajas que caen de la mesa

B' 7.31-8.26 Los panes que sacian y endurecen el corazón

A' 8.27-9.13 El asesinato de Jesús y el cierre del ciclo de Elías

Secciones A 6.14-30 y A' 8.27-9.13

La presencia de Elías

Las dos secciones que conforman A y A' son particularmente significativas por la mención de Elías y el juego de relaciones e indentificaciones que se construyen a través de este profeta². La discusión gira en torno a la "iden-

² J. Marcus señala que el martirio de Juan prefigura el martirio de Jesús, en este

tividad” (rango de honor) de Jesús en ambas subsecciones pero de manera muy distinta a las preguntas sobre la “identidad” de Jesús en la Primera Sección (1.27, 4.41, 6.2). La “identidad” de Jesús se vincula a Juan el que bautiza, a Elías o a uno de los profetas (6.14-15; 8.28), pero también Pedro le identifica como el Cristo (8.29), Jesús se refiere a sí mismo como Hijo del hombre (8.31) y Dios le llama hijo amado (9.7).

Se da por sentado que desde la introducción al evangelio (1.2-3) existe una relación entre Juan el que bautiza y Elías y que esta relación es tal porque había una expectativa “general” del regreso de Elías para lo cual se cita Mal 3.22-24:

²² kai. idou. egw. apostellw umiñ Hlian ton Qesbithn prin evqeiñ hmeran kuriou thn megalhn kai. epifanh/ ²³ oj apokatasthsei kardian patroj proj uion kai. kardian anqrwpon proj ton plhsion autou/ mh. eqw kai. pataxw thn ghñ ardhn ²⁴ mhsqhte nomou Mwush/tou/doulou mou kaqoti eneteilamhn autw/ en Cwrhb proj panta ton Israhel prostagnata kai. dikaiwmata

Y esto pudo ser, pero no hay evidencia documental que pruebe cuan extendida estuvo esta idea. Más bien, al buscar puntos de referencia uno encuentra silencio. Marcos 1.2-3 retoma Malaquías 3.1 (LXX):

idou. egw. exapostellw ton aggelon mou kai. epibleyetai odon pro. prospou mou kai. exaifnhj hkei eij ton naon eautou/kurioj oj umeiñ zheteite kai. o`aggeloj thj diaqhkhj oj umeiñ qelete idou. ercetai legei kurioj pantokratwr kai. tij uponenei/ hmeran eisodou autou h' tij uposthetai en th/ optasia| autou/ dioñi autoj eispreuetai wj puñ cwneuthriou kai. wj poa plunontwn (Mal 3.1-2)

Pero como se puede apreciar no es una cita textual sino una alusión en donde se mantienen algunos elementos y se cambian otros. Marcos sí

sentido acentúa el arresto (*ekratēsen*) y el ser atado (*dēsantes*) en 6.17 y 14.46, 15.1. J. MARCUS, *Mark 1-8*, The Anchor Bible, Doubleday, New York 2000, 400. Guelich subraya la relación entre el relato sobre el asesinato de Juan y el primer anuncio de la pasión de Jesús: “Therefore, this story of the “forerunner” set in the context of Herod’s and the public’s views about Jesús (6.14-16) points to Jesús’ first passion announcement in 8.31 which comes as part of the answer to who Jesús is in 8.27, the very question behind the “answers” of 6.14-16 as well”. Cfr., R. A. GUELICH, *Mark 1-8.26*, Word Books Publisher, Dallas 1989, 328.

recupera la idea de Malaquías 3.23 expresada en el verbo **apokaqistanw** en Marcos 9.12.

En fuentes cercanas a Marcos no se encuentra una tradición consistente sobre este profeta como precursor. En el caso de 1 Macabeos se habla de esperar a que surja un profeta (4.46; 14.41) sin mencionar directa o indirectamente a Elías.

kai. oñi oi` Ioudaióbi kai. oi` ièreif eudokhsan tou/ einai autwñ Simwna h̄goumenon kai. arciera eij̄ ton aiwna eij̄ tou/ anasth̄nai profh̄tn piston (1Mac 14.41)

El verbo **anisthmi** de la última línea de 1Macabeos 14.41 se usa en Ben Sirá 48.1 con relación a Elías:

kai. anesth̄ Hliaj profh̄thj wj̄ puř kai. o` logoj autou/ wj̄ lanpaj ekaieto

Ben Sirá expone la grandeza de Elías y culmina diciendo:

¹⁰o` katagrafeij en elegeimij eij̄ kairouj kopasai orghn pro. qummu/epistreyai **kardian** patroj proj uiõn kai. **katasthsai** fulaj Iakwb ¹¹makarioi oi` idontej se kai. oi` en agaphsei kekoinhmenoi kai. gar himeij zwh/zhsonema (48.10-11)

Se observa cercanía entre la cita base de Malaquías y Ben Sirá en lo que toca a la restauración de la Casa de Israel pero ambas difieren de 1 Macabeos. Se esperaría encontrar algo más en esta línea en Qumran, sin embargo, no es así. El listado de textos bíblicos que se refieren a Elías son: 4Q76 IV, 16³ que corresponde a un fragmento de los profetas menores Zacarías, Malaquías y Jonás fechado entre 150 al 125 a.e.c.⁴, y 4Q382 2,3; 5,1; 40,2⁵, fragmentos de 2Reyes 2.3-5.

³ M. G. ABEGG - J. E. BOWLEY - E. COOK - E. ULRICH, *The Dead Sea Scrolls Concordance. The Biblical Texts from the Judaean Desert*, Brill, Leiden 2010, Vol. 3, Part 1, 53. Ver en: <http://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/manuscript/4Q76-1>, revisado 13/3/2014.

⁴ F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1993, 492.

⁵ M. G. ABEGG - J. E. BOWLEY - E. COOK, *The Dead Sea scrolls concordance. The Non Biblical Texts From Qumran*, Brill, Leiden 2003, Vol. 1, Part 1, 61. Ver en: <http://www>.

El 4 Esdras apunta al arribo de aquellos que no conocieron la muerte (Elías entre ellos) como un signo de la salvación de Dios y el fin del mundo:

It shall be that whoever remains after all that I have foretold to you shall be saved and shall see my salvation and the end of my world. And they shall see the men who were taken up who from their birth have not tasted death; and the heart of the earth's inhabitants shall be changed and converted to a different spirit. For evil shall be blotted out, and deceit shall be quenched; faithfulness shall flourish, and corruption shall be overcome, and the truth, which has been so long without fruit, shall be revealed. (4Ezra 6.25-28)⁶.

Así también, la esperanza de un Mesías, el Mesías que vendría, no es una temática tan extendida como se ha asumido. Jacob Neusner señala sobre la perspectiva rabínica en esta materia dentro de la Mishnah:

They hardly propose to explain the relationship between their book and the established Holy Scriptures of Israel. As we shall see, the absence of sustained attention to events and a doctrine of history serve also to explain why the Messiah as an eschatological figure makes no appearance in the system of the Mishnah⁷.

deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/search#q='4Q382' revisado 13/3/2014. La referencia a 2Reyes 2.3-5 es indicada por D. L. WASHBURN, *A Catalog of Biblical Passages in the Dead Sea Scrolls*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2002, 80.

⁶ B. M. METZGER, "The fourth book of Ezra", en: J. H. CHARLESWORTH, *Old Testament pseudepigrapha. Apocalyptic Literature and Testaments*, Doubleday, New York 1983. El 4 Esdras es datado cerca del 100 e.c.

⁷ J. NEUSNER - W. S. GREEN - E. S. FRERICHS, *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, 267. "The theology of the Mishnah encompasses history and its meaning, but, we now realize, history and the interpretation of history do not occupy a central position on the stage of Israel's life portrayed by the Mishnah. The critical categories derive from the modalities of holiness. What can become holy or what is holy? These tell us what will attract the close scrutiny of our authorship and precipitate sustained thought, expressed through very concrete and picayune cases. If I had to identify the two most important foci of holiness in the Mishnah, they would be, in the natural world, the land, but only The Holy Land, the Land of Israel, and, in the social world, the people, but only The People of Israel. And to these, the Messiah forms little more than a footnote, hardly integral to the system." J. NEUSNER, *The Idea of History in Rabbinic Judaism*, Brill, Leiden 2003, 251.

Es la santidad lo que cruza la Misnah y en este punto sí se puede encontrar ecos en las tradiciones contemporáneas a Marcos:

MM. R. Pinhas b. Yair says, “Heedfulness leads to cleanliness, cleanliness leads to cleanness, cleanness leads to abstinence, abstinence leads to holiness, holiness leads to modesty, modesty leads to the fear of sin, the fear of sin leads to piety, piety leads to the Holy Spirit, the Holy Spirit leads to the resurrection of the dead, and the resurrection of the dead comes through Elijah, blessed be his memory, Amen.” M. Sotah 9.15

Pero de seguido habría que preguntarse qué tan lejos llegó esta tradición sobre Elías o el mesías de manera que fuese inteligible para el mundo de Jesús. Si tanto en las tradiciones tanaíticas de la Mishná como en Qumrán esta dimensión de la previa venida de Elías antes del Mesías, o de un Mesías no está clara, es difícil asumir que se trató de una tradición extendida en los judaísmos del siglo primero. De hecho la misma comprensión de la venida de un Mesías no es específica sino que, cuando la hay, es plural⁸. La referencia a la posición de los escribas sobre este punto, aunque no necesariamente debe ponerse en duda, tampoco puede considerarse normativa. Estos datos hacen pensar que se trata de una reflexión cristiana que queda resuelta, a su modo, en Marcos.

Estructura de las subsecciones y relaciones internas de la segunda sección

Primero se debe notar que existe una correspondencia importante entre la apertura de A y de A´:

6.¹⁴ Kai hkousen o basileuj -Hrwllhj(faneron gar egeneto to onoma autou(kai eʒegon ofi Vwannahj o baptizwn eghgertai ek nekrwn kai dia touto emer-
gousin ai dunameij en autw/

⁸ R. A. HORSLEY - J. A. DRAPER - J. M. FOLEY - W. H. KELBER, *Performing the Gospel: Orality, memory, and Mark: essays dedicated to Werner Kelber*, Fortress Press, Minneapolis 2006, 180.

¹⁵alloi de. ełegon oti Wliaj estin\ alloi de. ełegon oti profhtij wj eij twh profhtwh.

¹⁶akousaj de. o`Hrwłhj ełegen\ oh egw. apekefalisa Wwannhn(outoj hgerqh.

8.²⁷Kai. exhlqen o` Vhsouj kai. oi` maqtai. autou/ eij taj kwnaj Kaisareiaj thj Filippou\ kai. en th/odw/ephrwta touj maqtaj autou/legwn autoij\ tina ne legousin oi` anqrwpoi eiaai;

²⁸oi` de. eipan autw/legontej [oti] Wwannhn ton baptisthn(kai. ałloi Wlian(ałloi de. oti eij twh profhtwh.

²⁹kai. autoj ephrwta autouj\ uinei de. tina ne legete eiaai;

El tema del padecer del Hijo del Hombre presente en A´ es unido, por el mismo Jesús, con el destino de Juan-Elías:

^{8.31}Kai. hrxato didaskein autouj oti dei/ton uiòn tou/anqrwpou polla. paqeiñ

^{9.12}o` de. efh autoij\ Wliaj nen ełqwn prwton apokaqistanei panta kai. pwj gegraptai epi. ton uiòn tou/anqrwpou iha polla. pagh\ kai. exoudenqh

Al mismo tiempo, 9.13 regresa el relato a 6.14-30:

¹³ałla. legw uiniñ oti kai. Wliaj ełhluqen(kai. epoihsan autw/oša hqelon(kaqwj gegraptai epVauton.

En este caso el asesinato de Juan es análogo al futuro asesinato de Jesús y ambos están entretnejidos con Elías. También aparece el tema “levantarse de los muertos” y “resucitar” al inicio de 6.14ss y que resulta en la perplejidad de los tres discípulos en 9.10. Esta es la base de relación entre ambas secciones y debe considerarse, a pesar de las diferencias de forma, amplitud y temática, como un punto sólido de referencia para comprender la dinámica del relato de Marcos en esta segunda sección. En ambos, el asesinato de una persona justa es clave.

Estructura de Marcos 6.14-30

Dicho esto, podemos ingresar al análisis de la estructura de ambas secciones

menores. En primer lugar, Marcos 6.14-30 está contenida en la inclusión que forman los versos 12-13 y 30⁹ lo que enlaza la sección anterior y ésta:

¹² Kai. exelqontej ekhruxan iħa metanowśin(¹³kai. daimonia polla. exeballon(
kai. h̄leifon ełaiw| pollouj arrwstouj kai. eperapeuon.

³⁰ Kai. suna. gontai oi` apostoloi proj ton Vhsouñ kai. aphggeilan autw|panta
oħsa epoihsan kai. oħsa edidaxan.

Esta inclusión está formada por la descripción del quehacer de los discípulos al ser enviados y a su regreso en donde cuentan, a Jesús, lo hecho y lo enseñado. La narración del asesinato de Juan no es un lapsus de Marcos, al contrario, se trata de mostrar cómo el avance del movimiento de Jesús se torna en crisis para los poderosos debido al crecimiento de su fama. Tal fama implica no sólo a la figura de Jesús sino a su movimiento que sigue activo luego de su muerte. Lo que gatilla las tensiones con las figuras de autoridad es la forma como Jesús y sus discípulos han ido construyendo un “nombre”¹⁰. Por esta razón el quehacer de los discípulos desencadena las acciones de Herodes, aún y cuando éste atribuye sólo a Jesús (Juan

⁹ Boring considera que la sección 6.6b-30 es otra intercalación marcana entre el envío de los doce y su regreso. Cfr., M. E. BORING, *Mark: A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville 2012, 167. También, R. H. GUNDRY, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1992, 303; A. YARBRO-COLLINS, *Mark. A Commentary*, Fortress Press, Minneapolis 2007, 314.

¹⁰ Malina advierte que el problema planteado por este relato de Marcos no tiene que ver con la “identidad” sino con el rango de honor que Jesús ha ido adquiriendo. Esto me parece cierto. No se puede hablar de identidad individual en los documentos del N.T. porque son expresiones de una cultura colectivista y diádica, es decir, no hay una preocupación por el individuo como tal y este, una persona concreta en particular, adquiere su “nombre” por la vía de su familia o de sus logros. Es el rango de honor lo que le permite a una persona establecer quién es y su estatus. Personalmente he tenido que usar el concepto “identidad” para evitar un debate sobre el tema del honor debido al breve espacio de estos artículos y su enfoque que es básicamente describir una propuesta de estructura para el evangelio de Marcos. Cfr., B. MALINA-R. ROHRBAUGH, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Fortress Press, Minneapolis 1992, 216. Ver también, N. F. SANTOS, “Family, Patronage, and Social Contests: Narrative Reversals in the Gospel of Mark”, *Scripture and Interpretation* 2/2 (2008) 200-224.

el que bautiza en el pensamiento de Herodes) los actos de fuerza (6.14)¹¹. De este modo inicia el complejo conjunto de relaciones y superposiciones entre Juan el que bautiza, Elías y Jesús:

This story then clarifies matters for the Markan audience by distinguishing between the two men, while at the same time foreshadowing the sort of violent end that Jesus would also come to. 8:27ff is, in addition, prepared for in this story, as is 9:9-13, which is in a sense the commentary on 6.14-29¹².

El peso de la temática de la muerte y el sufrimiento de Juan y la posterior explicación de Jesús acerca de su sufrimiento y muerte establecen la relación de fondo entre A y A'. Marcos 3.6 resume la situación de conflicto de la primera sección (1.16-6-13). Fariseos y Herodianos salen de la sinagoga y concilian un plan para matar a Jesús y es significativo que este verso incorpore, en dicho complot, a los herodianos. Ahora, luego de un proceso de construcción de identidad del grupo de Jesús y su separación de otros grupos, el relato de la muerte de Juan el que bautiza, muestra la gravedad de la situación y marca el camino que seguirá Jesús, así como su destino¹³.

La estructura de la sección 6.14-30 puede seguir varios patrones, sin embargo, el siguiente es el que permite ver la integridad de la misma en cuanto a su narración y su fondo:

¹¹ J. MARCUS, *Mark 1-8*, 398. Boring indica: "Since verses 14-29 are a Markan intercalation, the new scene is not a fresh beginning, but connected with the previous scene. This means that it is the mission of the Twelve that brings Jesus to the attention of Herod, and indeed it is Jesus' identity that is the subject of the paragraph -another indication of Mark's theology that binds together Jesus-and-his-disciples as a functional unity, and that ecclesiology and Christology are inseparably related." M. E. BORING, *Mark: A Commentary*, 176.

¹² B. WITHERINGTON III, *The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary*, WBEPC, Grand Rapids 2001, 212.

¹³ "The point of the identification of Jesus and John is this: the political destiny of those who proclaim repentance and a new order is always the same. Now we can understand why the John story has been inserted into de narrative of the apostle's misión: insofar as they inherit this mission, they inherit its destiny." Cfr., CH. MYERS, *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, Orbis Books, Maryknoll 1988, 217.

- A¹⁴ Kai. hkousen o` basileuj -Hrwłhj(faneron gar egeneto to. onoma autou/
kai. ełegon ołti Vwannhj o` baptizwn eghgertai ek nekrwł kai. dia. touto
energoušin ai` dunajij en autwł/
¹⁵ ałloi de. ełegon ołti Wliaj estin\
ałloi de. ełegon ołti profhtij wj eij twł profhtwł.
- ¹⁶ akousaj de. o` -Hrwłhj ełegen\ oł egw. apekefalisa Vwannhn(outoj hgerqh.
B¹⁷ Autoj gar o` -Hrwłhj aposteilaj ekrathsen ton Vwannhn kai. edhsen
auton en fulakh/ dia. -Hrwłliada thn gunaika Filippou tou/ adel fou/ a
utou(ołti authn eganhsen\
¹⁸ ełegen gar o` Vwannhj twł -Hrwłhj ołti ouk exestin soi ecein thn gunai/
ka tou/ adel fou/ sou.
- C¹⁹ h` de. -Hrwłliaj eneičen autwł kai. hqelen auton apokteihai(kai. ouk
hdunato\ ²⁰ o` gar -Hrwłhj efobeito ton Vwannhn(eidwj auton andra
dikaion kai. aģion(kai. sunethrei auton(kai. akousaj autou/ polla.
hporei(kai. hdewj autou/ hkouen.
- D²¹ Kai. genomhj hmeraj eukairou ołe -Hrwłhj toij genesioij au-
tou/ deipnon epoihsen toij megistašin autou/ kai. toij ciliarcoij
kai. toij prwtoij thj Galilaiaj(²² kai. eiselqousj thj qugatroj
autou/ -Hrwłliadoj kai. orchsamenhj hresen twł -Hrwłhj kai. toij
sunakeimenoij eipen o` basileuj twł korasiwł aithson me oł ean
qelhj(kai. dsw soi\ ²³ kai. wmsen auth/[polla.] ołti ean me aithshj
dsw soi ełwj hnišouj thj basileij mou.
- C²⁴ kai. exelqouša eipen thł nhtri. authj\ ti. aithswmai; h` de. eipen\ thn
kefalhn Vwannou tou/baptizontoj ²⁵ kai. eiselqouša euuj meta. spoudhj
proj ton basilea hłhsato legouša\ qelw iha exauthj dwj mi epi.
pinaki thn kefalhn Vwannou tou/baptistou/ ²⁶ kai. periłujoj genomnoj
o` basileuj dia. touj ołkouj kai. touj anakeimouj ouk hqelhsen aqeth/
sai authn\
- B²⁷ kai. euuj aposteilaj o` basileuj spekulatora epetaxen enegkai thn
kefalhn autou/ kai. apelqwn apekefalisen auton en thł fulakh/
²⁸ kai. hnegken thn kefalhn autou/ epi. pinaki kai. edwken authn twł korasiwł/
kai. to. korasion edwken authn thł nhtri. authj.
- A²⁹ kai. akousantej oi` maqhtai. autou/ hłqon kai. hřan to. ptwma autou/ kai.
eqhkan auto. en mhmeiwł/
³⁰ Kai. sunagontai oi` apostoloi proj ton Vhsouh
kai. aphygeilan autwł panta oša epoihsan kai. oša edidaxan.

El verbo “escuchar” en participio hace inclusión en 14 y 29. Herodes

está claro de que éste de quien escucha y cuyo nombre crece en honor es Juan el que bautiza, a quien había decapitado y quien se ha levantado de la muerte. Mientras que en 6.29, los discípulos de Juan, escuchando el destino de su maestro toman el cuerpo y lo ponen en un sepulcro.

Los versos 17 y 27 también hacen una inclusión con el uso el participio **aposteilaj** y la frase **auton en fulakh**. Herodes es el sujeto de ambos participios. Un dato singular sobre el participio **aposteilaj** es que corresponde a la raíz de **apostoloi** en Marcos 6.30. El mismo verbo es usado en Marcos 6.7 para el envío de los discípulos cuyas tareas salen a realizar en 6.12-13: **Kai. proskaleitai touj dwdeka kai. hrxato autouj apostellein dup dup kai. edidou autoij exousian twh pneumatwn twh akaqartwn**. El quehacer de Herodes se expresa en el envío de sus guardias a encarcelar y, luego, a decapitar a Juan y contrasta con el quehacer de Jesús al enviar a sus discípulos.

Los versos 19-20 y 24-26 forman el núcleo del relato: el deseo de Herodías y su realización a través de la petición que la hija de ella hace al rey:

¹⁹ h` de. Hrw|liaj eneicen autw| kai. hqel en auton apokteina| (kai. ouk hdunato\

²⁵ kai. eiselqousa euqij meta. spoudhj proj ton basilea hthsato legousa\ qelw iha exauthj dwj mi epi. pinaki thn kefalhn Vwannou tou/baptistou/

El centro del relato está compuesto por los versos 21-23 que consiste en el banquete de celebración del cumpleaños de Herodes, el baile de la hija de Herodías y el ofrecimiento del “rey” de darle cualquier cosa que ella pidiera. Este punto del relato es el que ofrece los medios para la realización del deseo de Herodías. No es exactamente una exculpación de Herodes sino una muestra de su debilidad e inconsistencia. Marcos al titularle “rey” no está reconociendo su status, al contrario, expresa su debilidad¹⁴.

Un elemento importante en el relato es el reconocimiento que hace Herodes de Juan como un varón justo y santo (**andra dikaion kai. agion 6.20**). Esto porque la red de deseos que se expresa en el relato impone la muerte de una persona con estas categorías de honor que también son propias de

¹⁴ Herodes Antipas nunca fue designado oficialmente rey, era tetrarca de Galilea. Fracaso en su intento de obtener dicho título en Roma en el año 39 e.c. y fue exilado a la Galia. R. A. GUELICH, *Mark 1-8.26*, 329.

Jesús (ο` αγιοj tou/ qeou 1.24-25, ο` υιοj tou/ qeou 3.11, Vhsou/ uiè. tou/ qeou/ tou/ υyistou 5.6-7).

Los verbos “desear” y “dar” juegan un papel clave en la trama del relato. El primer deseo manifiesto es el de Herodías quien deseaba matar a Juan pero no podía hacerlo. La razón se explicita de seguido: Herodes temía a Juan porque era un hombre justo y santo y le causaba perplejidad pero le gustaba escucharlo (6.19-20)¹⁵. Este deseo de Herodías mediado, en primera instancia, por la impotencia merced al temor reverente de Herodes, es transformado en realidad por medio del baile de su hija¹⁶. El baile de la muchacha está fuera de las fronteras de honor de una persona de la dignidad de Herodes y sus familiares como indica Gerd Theissen “The evident background for this motif is the fact that at symposia, hetaerae could be present, playing the flute and dancing –but not honorable women”¹⁷. El deseo de la madre se expresa en el deseo de la hija y se une al no deseo de Herodes; éste, preso de su promesa, debe cumplir ya que su ofrecimiento ha sido hecho en público frente a las personas con honor de Galilea (6.21: Kai. genomènhj hìneraj eukairou ofè Hrwìlhj toij genesiòij autou/ deipnon epoihsen toij megistaìn autou/ kai. toij ciliarcoij kai. toij prwtoij thj Galilaiaj).

El relato debe leerse desde la perspectiva de Juan el que bautiza, el justo y santo¹⁸, a manos de un personaje caricaturizado como “rey” y que construyó Tiberiades en honor al emperador reinante Tiberio (año 19-20 e.c.).

¹⁵ A YARBRO-COLLINS, *Mark. A Commentary*, 307.

¹⁶ Adela Yarbro-Collins cita a Jennifer Glancy quien señala que el relato implica que Herodes Antipas responde al baile de la muchacha con placer incestuoso. A. YARBRO-COLLINS, *Mark. A Commentary*, 309.

¹⁷ G. THEISSEN, *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*, T&T Clark International, London 2004, 93. Theissen indica que la invitación de la hija a un banquete es un motivo que emerge en distintas tradiciones griegas y romanas y que muestra cuán fuera de lo común era esta práctica.

¹⁸ Josefo explica el quehacer de Juan y le llama un hombre bueno: kteinei gar dh. touton Hrwìlhj agaon andra kai. toij Voudaiòij keleonta arethn epaskousin kai. ta. proj avlhloij dikaiosunhj kai. proj ton qeon eusebeia| crwnenoi j baptismw| sunienai outw gar dh. kai. thn baptisin apodekthn autw| faneisqai nh. epi. tinwn amartadwn paraitheisi crwnenwn avlVefVagneia| tou/ swmatoj afe dh. kai. thj yuchj dikaiosunhj proekkekaqarmenthj. Cfr., JOSEPHUS, “The Antiquities of the Jews”, en: W. WHISTON, *The Works of Josephus: Complete and Unabridged*, Hendrickson Publishers, Massachusetts.1987, 18.117, 484. Josefo ofrece una razón totalmente diferente sobre el asesinato de Juan el que bautiza, y aduce que la causa fue el temor de Herodes por la gran influencia de Juan sobre las gentes y su capacidad de moverles a una rebelión (18.117). La misma preocupación de Herodes puede leerse en (6.14).

Según Josefo, Tiberiades fue parcialmente construida sobre un cementerio haciendo impuros a sus habitantes por siete días¹⁹. Josefo concuerda con Marcos al resaltar el carácter fuerte y decidido de Herodías. La describe como instigadora de Herodes para que adquiriera de Roma el título de Rey, pero también como esposa leal²⁰.

Habría que considerar la posibilidad de ver en este relato un ejemplo de lo dicho por Jesús en 3.24-25. Primero que todo, Juan deslegitima el matrimonio entre Herodías y Herodes: *ouk exestin soi echein thn gunaika tou adel fou/sou* (6.18)²¹. La frase *ouk exestin* es la misma frase usada por los fariseos contra las prácticas de Jesús y sus discípulos (2.24) y que en unión con 3.4, lleva a la confabulación de fariseos y herodianos para matar a Jesús.

En segundo lugar, Marcos muestra una fuerte tensión entre Herodes y Herodías frente a las acusaciones de Juan, así 6.19 se opone a 6.20. El deseo de Herodías se opone al de su esposo, éste, al contrario de ella, teme a Juan. Un tercer elemento es la denominación de Herodes como “rey”, es un rey sin reino en contraposición a Herodes Agripa que sí tenía este rango y que era el hermano de Herodías. Josefo explica la envidia de Herodías a causa del estatus de honor de su hermano y del estatus menor de su esposo y el conformismo de éste²². El carácter decidido de Herodías permea el relato de Marcos: ella sabe bien lo que quiere y en el momento oportuno, no duda en actuar²³. Estos elementos evocan tanto la casa dividida como el reino dividido de los dichos de Jesús en 3.24-25.

¹⁹ JOSEPHUS, “The Antiquities of the Jews”, 18. 36-38, 478.

²⁰ JOSEPHUS, “The Antiquities of the Jews”, 18. 254, 493.

²¹ El juicio de Juan sobre el matrimonio de Herodes y Herodías se atribuye a las leyes sobre los matrimonios prohibidos en Levítico 18.16 y 20.21. Así lo ve R. H. GUNDRY, *Mark: A Commentary...*, 318; R. A. GUELICH, *Mark 1-8:26*, 331. Otros autores, en esta línea señalan la cercanía de la posición de Juan según el relato de Marcos con la halaká de Yerushalmi tractate Yebamot 1:1 en donde se especifica el sentido de Lv 18.16 y que prohíbe el lazo matrimonial entre hermanos/hermanas y que modifica una interpretación liberal del levirato. B. CHILTON - D. L. BOCK - D. M. GURTNER. *A Comparative Handbook to the Gospel of Mark: Comparisons with Pseudepigrapha, the Qumran Schrolls [sic], and Rabbinic Literature*, Brill, Leiden 2010, 211-214.

²² JOSEPHUS, “The Antiquities of the Jews”, 18. 240-242, 492. “autoj de, ge wh paij basilewj kai tou/suggenouj thj archj kalouhtoj auton epi. metapoihsei twh iswn kaqezoitō” (Ant. 18.242).

²³ Este carácter decidido de Herodías la acerca a Jezabel y a Herodes a Ajab (1Re 21). De modo que el tema de Elías se haga más evidente. Sin embargo, el tema de la fiesta y el ofrecimiento de Herodes tienen vínculos literarios con Ester y no con Jezabel (Ester 7).

La estructura de 8.27-9.13

La contraparte de 6.14-30 es 8.27-9.13. La sección 8.27-9.13 tiene como punto de referencia el tema de Elías (8.28; 9.4, 5, 11, 12, 13). Pero no trata de Elías sino de Elías referido a Jesús. Se recupera la cuestión de la identidad de Jesús expuesta en 6.14-29 (Juan el que bautiza-Elías) y se construye un paralelo entre 6.15 y 8.28. El verbo “preguntar” es clave para delimitar la sección: 8.27 y 29, así como 9.11 y éste con el verbo “decir” completa la relación:

8.^{27b} kai. en th/ odw/ ephrwta touj maqtaj autou/ legwn autoij\ tina me legousin oi` anqrwpoi eina; ; ²⁸ oi` de eipan autw/ legontej [ofij] Wwannhn ton baptisthn(kai. alloi Wlian(alloi de. ofi eij twñ profhtwñ ²⁹ kai. autoj ephrwta autouj\ uimeij de. tina me legete eina; ;

9.¹¹ Kai. ephrwtwn auton legontej\ ofi legousin oi` grammateij ofi Wlian dei/ e/ qeinh prwton;

Cuatro secciones menores conforman esta segunda sección: 8.27-33; 8.34-9.1; 9.2-10 y 9.11-13. Pedro es clave en dos de ellas: 8.29b: “tú eres el Cristo”, 8.32.b “comenzó a regañarlo”; 9.5 “Rabí, bueno es para nosotros estar aquí...” La frase *opisw mou* enlaza la primera subsección (v.33) con la siguiente (v.34). La conjunción *kai* enlaza 9.10 y 9.11, sin cambio de escenario ni de tiempo, la pregunta de los tres discípulos sigue la línea del relato mientras bajan del monte. 8.30 y 9.9 se entrelazan al describir órdenes enfáticas de Jesús de no decir nada sobre él o de lo que habían visto.

8.³⁰ kai. epetinhsen autoij iha mhdeni legwsin peri autou/ ³¹... kai. meta. treij hmeraj anasthhai

9.⁹ Kai. katabainontwn autwñ ek tou/ orouj diesteilato autoij iha mhdeni. al eidon dihghsuntai(eivmh. ofan o` uiòj tou/ anqrw pou ek nekrwñ anasth/

La sección A´ puede organizarse, de manera muy general, del siguiente modo:

8.27-28: Lo que dicen de Jesús: Juan el que bautiza, Elías o uno de los profetas

8.29-33: Revelación de la identidad de Jesús: Tú eres el Cristo, anuncio de la pasión

8.34-9.1: El camino del discípulo

9.2-8: Revelación sobre Jesús: Este es el hijo mío amado, escúchenlo (resurrección)

9.9-13: Lo que dicen los escribas sobre Elías: Vino e hicieron con él lo que quisieron

El verbo *pasco* es también clave para comprender esta subsección. Sólo aparece tres veces en Marcos: 5.26; 8.31; 9.12. Para efectos de establecer las relaciones específicas en esta sección hay que descartar 5.26 ya que expresa el sufrimiento de la mujer con flujo de sangre a manos de muchos médicos. En tanto 9.12 apunta también al hijo del hombre como 8.31:

ο̄ de. efh autoi|j\ \Hl iaj men etqwn prwton apokaqistanei panta\ kai. pwj gegraptai epi. ton uion tou/ anqrwpou iha polla. pagh| kai. exoudenqh|

La construcción gramatical del verso 12 implica la afirmación que los discípulos atribuyen a los escribas: “Elías en verdad vendrá primero. Y ¿cómo ha sido escrito sobre el hijo del hombre que padezca mucho y sea despreciado?”. El verso 13 es la contextualización de ambas preguntas (versos 11 y 12): *avla. legw unih ofi kai. \Hl iaj eth|luqen(kai. epoihsan autw| ofsa hqelon(kaqw| gegraptai epVauton* (“Pero les digo que Elías ha venido e hicieron con él cuánto quisieron, así como ha sido escrito sobre él”).

En este sentido se entretajan tres historias: la de Elías que sirve de trasfondo pero con una relectura propia de Marcos y que no se apega al pie de la letra a cuanto se afirma sobre él en el A.T, quizá excepto en Malaquías 3.23-24 como el restaurador; la de Juan cuya identidad ha sido puesta bajo la sombra de Elías y la de Jesús que también ha sido puesta bajo ambos. Lo que queda claro es que el destino de Juan (Elías que había de venir primero y ya ha venido) se homologa al de Jesús (el hijo del hombre). El relato de la pasión de Juan el que bautiza en 6.14ss ha quedado así entretajido en estos versos a la pasión de Jesús (8.31)²⁴.

²⁴ “Thus the raw materials are in place to allow the reader to establish the dual links first between Elijah and John the Baptist and then between Elijah/John and Jesus’ own suffering as the Son of Man.” R. T. FRANCE, *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans, Grand Rapids 2002, 359.

Pero esto no ha sido suficiente para Marcos. El tema de la pasión expresada como cruz es central. La persona que quiera seguir a Jesús le seguirá también en su propia pasión, este es el tema de la subsección 8.31-9.1.

³⁴ Kai. proskalesamenoj ton orlon sun toij maqhtaij autou/eipen autoij\
ei; tij qeiei opiw mou akolouqeiñ(aparnhsasqw eauton kai. arajw ton
stauron autou/kai. akolouqeiw mi.

³⁵ oj gar ean qel h| thn yuchn autou/swsai apolesei authn\
oj dVah apolesei thn yuchn autou/efeken emou/kai. tou/euaggel iou swsei
authn.

³⁶ ti, gar wfelei/ anqrwpon kerdhsai ton kosmon o| on kai. zhniwqh/
nai thn yuchn autou/

³⁷ ti, gar doi/ anqrwpoj antallagma thj yuchj autou/

³⁸ oj gar ean epaiscunqh| me kai. touj emouj logouj en th| genea| tauth|
th| mical idi kai. anartwlw| kai. o` uiòj tou/ anqrwpou epaiscunqhsetai
auton(o| an elqh| en th| doxh| tou/ patroj autou/ meta. twñ aggelwn twñ
agiwn.

9.¹ Kai. elegen autoij\ anhn legw umiñ o| i eisìn tinej wde twñ èstho|wn
oi| finej ouvnh. geuswntai qanatoj e|wj ah idwsin thn basileian tou/ qeou/
e|thluqian en dunamei.

El verbo *proskalew* es usado en Marcos principalmente para convocar a los discípulos (3.23; 6.7; 8.1; 10.42; 12.43), una vez a la multitud (7.14), una vez a los escribas que bajaron de Jerusalén (3.23) y una vez Pilatos llama al centurión para corroborar la muerte de Jesús (15.44). Pero en 8.34, Jesús convoca tanto a la multitud como a sus discípulos y establece el camino del seguimiento, con toda claridad indica que seguirle está marcado por perder la vida (8.35) y mantener el honor de Jesús (8.38) ante sus enemigos y detractores, quienes han sido ya dibujados en 1.40-3.19. Se trata de un momento en donde Jesús hace una llamada final, última, a la multitud, así como a sus discípulos para que asuman su propio quehacer, la cercanía presente del Reino de Dios, con todas las consecuencias que implican para Jesús. Con Boring habrá que acentuar que estos padecimientos que cargarán los que le sigan no tienen nada de metafórico, ni de piedad individual, ni apuntan a los sufrimientos de la vida; todo lo contrario, tienen que ver precisamente con el hacer y vivir como el Hijo del Hombre y asumir

su destino que es la expresión presente de la realidad del Reino de Dios²⁵. Entonces Marcos construye una homologación entre la vida de Juan/Elías, Elías/Juan/Jesús, Jesús/los que le siguen. Las relaciones internas de esta subsección son las siguientes:

1. 8.³⁴ Kai. proskalesamenoj ton oclon sun toij maqhtaij autou/eipen autoij\
ei; tij qelei opiw mou akolouqeih(aparnhsasqw eauton kai. araw ton
stauron autou/kai. akolouqeitw mi.
9.¹ Kai. elegen autoij\
anh legw unih ofi eisih tinej wde twh esthkoewn
oifinej ouvnh. geuswntai qanaou efwj ah idwsin thn basileian tou/ qeou/
ethluqian en dunamei.
2. 8.³⁵ oj gar ean qeljh thn yuchn autou/swsai apolesei authn\
oj dw an apolesei thn yuchn autou/ eheken emou/ kai. tou/ euaggeljou swsei
authn.
8.³⁸ oj gar ean epaiscunqh/ me kai. touj emouj logouj en th/ genea/ tauth| th/
micalidi kai. amartwlw| kai. o` uiòj tou/ anqrwpou epaiscunqhsetai auton(
ofan elqh| en th/ doxh| tou/ patroj autou/ meta. twh aggelwn twh agiwn.
3. 8.³⁶ ti. gar wfelei/ anqrwpon kerdhsai ton kosmon ofon kai. zhniwqhhai thn
yuchn autou/
8.³⁷ ti. gar doi/ anqrwpoj antallagma thj yuchj autou/

La estructura sintáctica: **oj gar ean** vincula los versos 35 y 38. Estos versos tienen una relación de oposición: quien pierda la vida a causa de mí y del evangelio, la salvará, contra quien se avergüence de mí y de mis palabras... el hijo del hombre se avergongazará de él cuando regrese con la gloria de su padre. Se trata de quienes sean capaces de preservar en la lealtad²⁶ a la nueva familia sustituta que conforma del Reino de Dios. No es

²⁵ M. E. BORING, *Mark: A Commentary*, 244-245.

²⁶ B. J. MALINA - R. L. ROHRBAUGH, *Social Science Commentary...*, 232. El tema de la lealtad ha sido omitido por los comentaristas que prefieren acentuar la decisión personal. Sin embargo, la lealtad es el elemento constitutivo de la fe en tanto confianza en el patrón, en este caso Dios mismo. La decisión individual existe, pero no al estilo del concepto de individuo moderno sino en cuanto a la participación a qué familia pertenecer, lo que no es tampoco algo sencillo de asumir. En la cultura mediterránea del siglo primero, el ser de uno está orgánicamente vinculado a su familia, de ella recibe el nombre y el rango de honor que le corresponde, su lugar en el mundo. De este modo, una persona no aspiraba a cambiar su familia ni a salirse de las normatividad

lealtad sólo a Jesús, sino a Dios y a la nueva familia a la que pertenecen. Lo opuesto a preservar el honor de Jesús es avergonzarse de él, de quien le envió y de la nueva familia. Los versos centrales 36-37 plantean el argumento de fondo: cuál es el valor de la vida si ésta se pierde por evitar el costo de la cruz, ¿Qué daría una persona a cambio de su vida? Los versos 8.34 y 9.1 señalan el primero, el costo del deseo de seguir a Jesús, el último, la recompensa en el presente. Por esta razón, esta perícopa es central, porque es una perícopa que sintetiza muchos elementos críticos de la lealtad a Jesús y con esto recoge la suerte de Juan el que bautiza, de Jesús, y la proyecta a sus seguidores.

La subsección 8.27-33 gira en torno a la pregunta de Jesús a sus discípulos: “y ustedes ¿Quién dicen que soy?”. La perícopa tiene un tono formativo como se aprecia en 31a y 32a. La enseñanza no es sobre un conocimiento oculto o parabólico sino en la claridad del destino del Hijo del hombre y en la explicación de quienes le llevarán a la muerte. En la lista de asesinos se omite a los fariseos y se señala a quienes tienen poder real en Jerusalén: ancianos, sacerdotes y escribas. Se observa un contraste entre la corte en Galilea y las autoridades del Templo en Jerusalén. En el primer caso, Herodes asesina a Juan, en el segundo, los sacerdotes, los ancianos y los escribas promueven el asesinato de Jesús (sacerdotes y escribas, 14.1; sacerdotes, ancianos y escribas, 14.53; sacerdotes, ancianos y escribas, 15.1).

Este pasaje se considera un punto crítico en la evolución del relato mar-

social. La permanencia en su propio lugar fue algo bien visto y apreciado. Así que, en este caso, el llamado al seguimiento sólo se puede hacer en la medida que una persona se mantenga leal a la nueva familia sustituta constituida por Jesús (Mc 3.33-35). Otro dato importante es que Marcos ha borrado prácticamente el papel del padre y de la esposa en su perspectiva de familia: “En un dicho atribuido a Jesús, él contrasta su propio grupo familiar con el grupo de seguidores en torno suyo. Estos son descritos en términos de grupo familiar como “hermano y hermana y madre” (Mc 3.34-35), pero es significativo que no haya padre en este grupo familiar. No hay imágenes de un grupo familiar patriarcal completo en los dichos sobre los seguidores de Jesús o sobre la familia del reino; “padre” y “esposa” a menudo desaparecen. Las relaciones de autoridad y procreación no están incluidas y es que éstas eran las relaciones que estaban más estrechamente asociadas con la estructura normativa del grupo familiar”. Cf. H. MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*, Verbo Divino, Navarra 2005, 197.

cano²⁷. La llamada confesión de Pedro (8.29) y el subsecuente anuncio de la pasión del Hijo del hombre (8.31) serían la clave de un cambio radical en la narración. Pero el punto crítico en realidad inicia con el relato del asesinato de Juan el que bautiza (6.14-29). La suerte de Juan el que bautiza es un punto de referencia en el quehacer de Jesús, de modo que en 1.14, al ser entregado Juan, Jesús inicia su quehacer en Galilea; ahora, al describir el asesinato de Juan (6.14ss), Jesús inicia la explicación de su ser y su destino mirando hacia Jerusalén: no es un predicador, un taumaturgo o un exorcista, se trata de su ser Hijo de Dios y de su destino como Hijo del hombre.

Como contraparte de la revelación expresada por Pedro (8.29), el relato de la transfiguración (9.2-10) aporta otra dimensión de lo dicho por Pedro como vocero de los discípulos: ellos ven la gloria de Jesús y su vínculo con Moisés y Elías. La relación entre el relato de la transfiguración y el relato del bautismo de Jesús están enlazados por la voz que viene del cielo²⁸. Es importante el vínculo porque está de por medio Juan el que bautiza y la evocación de éste con Elías en la introducción al evangelio (1.2-3). En el caso de la transfiguración debe asumirse con Boring que no se trata de un relato de la resurrección retroyectado y que todo el relato marcano es de

²⁷ "8:27-30 (or, better, the fuller complex 8:27-33) is conventionally said to be the watershed in Mark's narrative. Up to this point the tension has been building up towards its climax in the eventual recognition of who Jesus is, while from this point on, the christological question having been explicitly posed and answered, the plot sets off downhill again towards the fulfilment of Jesus' messianic mission on the cross and in his resurrection, with 8:31 and its subsequent echoes in 9:31 and 10:10:22-34 providing the agenda for this second part of the story... This "watershed" analysis is qualified by the recognition that the title *o' cristoj* which is so powerfully introduced in 8:29 immediately disappears from the story, apart from an enigmatic and unmarked use in 9:41, until it comes dramatically back into focus, as if a new revelation, in 14:14:61-62." R. T. FRANCE, *The Gospel of Mark...* 327. También, C. EVANS, *Mark 8:27-16:20*, Thomas Nelson Inc., Nashville 2001, 19.

²⁸ "While the visual experience on the mountain is unique in the gospel records, the voice from heaven echoes the voice after Jesus' baptism in 1.11, and the two pronouncements together offer the most direct testimony of Jesus' identity as the Son of God, declare on the authority of God himself." R. T. FRANCE, *The Gospel of Mark...*, 347. C. Myers indica: "Just as the mission of Jesus, "the stronger one" was confirmed at his baptism (1.10ff), so is the new mention of Jesus as the one to be executed here confirmed. In both cases the divine testimony stands directly opposite to Jesus' encounter with Satan (1.13 = 8.33), the core of the war of myths". Ver C. MYERS, *Binding the Strong Man...*, 251.

un modo u otro una retroyección de la lectura de Jesús postpascual²⁹. Pero también Boring indica “In early Christian theology in general and in the Gospel’s narrative theology in particular, the line between historical Jesus and risen Lord was not firm or crisp”³⁰.

El relato de la transfiguración, dentro del relato marcano debe leerse junto con el primer anuncio de la pasión y el regaño de Pedro. En este relato Pedro de nuevo habla, pero habla desde un profundo temor sin saber lo qué decir (9.6). La voz desde la nube indica que la denominación de “Cristo” no es acertada: Jesús es el hijo amado a quien hay que escuchar (9.7)³¹. El relato debe considerarse una teofanía según la tipología de Savran³²:

- a. *Ubicación de la escena*: el protagonista se separa de su cotidianidad y es ubicado en un lugar significativo: Jesús toma a los tres solos y los lleva a un monte alto (9.2)
- b. *Aparición y discurso de Yaweh*: el mensaje es dado con palabras y viene después de un componente visual. Jesús se transfiguró delante de ellos, aparecieron Elías y Moisés, se formó una nube y sonó una voz: éste es mi hijo amado (9.2, 3, 4, 7)
- c. *Respuesta humana a la presencia de lo divino*: reacción del protagonista ante la experiencia de lo divino. Pedro dice: Rabbi, bueno es que estemos aquí. Vamos a hacer tres tiendas... (9.5)
- d. *Expresión de de duda o ansiedad*: renuencia del protagonista a aceptar la misión: pues no sabía lo que decía porque estaban aterrorizados (9.6)
- e. *Externalización*: regreso del protagonista al mundo cotidiano pero habiendo sido transformado: y cuando bajaban del monte ordenó no decir a nadie lo que habían visto hasta que el hijo del hombre resucitara de entre los muertos, ellos obedecieron la recomendación (9.9-10).

²⁹ M. E. BORING, *Mark: A Commentary*, 261.

³⁰ M. E. BORING, *Mark: A Commentary*, 261.

³¹ La denominación de Jesús como “Cristo” debe considerarse también desde la perspectiva de Josefo.

³² G. W. SAVRAN, “Encountering the Divine Theophany in Biblical Narrative”, *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 420* (1993) 125.

La teofanía responde a 8.29-33, esclarece el contenido de la afirmación de Pedro y del anuncio de la pasión. Indica el significado de dicho anuncio pero no por actores humanos (Herodes, la gente, los discípulos, Pedro) sino por medio de la voz de Dios. El culmen de esta declaración será presentado ante la cruz (15.39).

La última subsección de A' es la pregunta de los discípulos a Jesús sobre la llegada de Elías y con ella se cierra tanto esta subsección como la Segunda Sección. Quiero resaltar de nuevo la presencia de Elías en la Segunda Sección:

¹¹ Kai. ephrw̄tw̄n auton legontej\ ofi legousin oi` grammateij ofi W̄lian dei etqein prwton;

¹² o` de. efh autoij\ W̄liaj men etqwn prwton apokaqistanei pantakai. pwj gegraptai epi. ton uiõn tou/anqrwpou iha polla. paqh kai. exoudenqh/

¹³ ālla. legw unih ofi kai. W̄liaj ethluqen(kai. epoihsan autw/ ofsa hqelon(kaqwj gegraptai ep̄V auton.

La figura de Elías es significativa para el movimiento de Jesús mucho más que para otros movimientos de la Casa de Israel contemporáneos a Marcos. Al revisar Mateo y Lucas uno puede ver las marcadas diferencias en los relatos de estos evangelistas sobre Juan el que bautiza y tendríamos que asumir que Marcos construyó la primera base escrita de Juan referido a Elías y este último también como referente para los discípulos de esta(s) comunidad(es). Mateo 17.10-13 sigue parcialmente a Marcos 9.11-13, Lucas omite la perícopa así como el Cuarto Evangelio. Mateo explica y clarifica el texto de Marcos:

o` de. apokriqej eipen\ W̄liaj men ercetai kai. apokatasthsei panta¹² legw de. unih ofi W̄liaj hih h̄qen(kai. ouk epegnwsan auton ālla. epoihsan en autw/ ofsa hqelhsan\ oufwj kai. o` uiõj tou/anqrwpou melei pascen up̄V autw/ n (Mateo 17.11)

Mateo omite la referencia a la Escritura (2 veces en el paralelo en Marcos), y ésta es una pista del debate entre ellos sobre relecturas de los textos anteriores o contemporáneos a los movimientos de Jesús. Para Mateo, la Escritura no es una referencia para el padecimiento homólogo entre Jesús

y Juan pero sí asume a Elías como referencia: “Elías ya vino”. ¿Debe asumirse que es Marcos el que da forma a la tradición de la venida previa de Elías atribuida a los escribas, pero que en realidad no está claramente atestiguada en las fuentes de la época como un referente previo de la llegada de algún mesías? En principio yo diría que es Marcos quien establece a Elías como punto de referencia y quien articula lo que hubiera en la tradición oral de los movimientos de Jesús o de la Casa de Israel sobre este punto específico.

Secciones B 6.31-56 y B' 7.31-8.26

La relación entre ambas secciones es la multiplicación de los panes seguida ésta de un episodio que implica una travesía en bote durante la cual Jesús manifiesta un aspecto de la presencia de Dios en él. No son idénticas, la segunda está enmarcada entre dos relatos de milagro. De modo que presentaré cada una por separado y luego estableceré los vínculos directos entre ellas.

Subsección B 6.31-56: Los panes que sacian y endurecen el corazón

El verso 6.30 debe incluirse también en esta sección porque en realidad funciona como un enlace entre lo anterior y lo que sigue. El verso 31 se desprende de la actividad realizada por los enviados quienes narran sus actos y enseñanzas a Jesús. Pero a diferencia de la perícopa anterior, el verso 30 no forma parte del marco de esta sección. Lo que es particular del marco de esta sección es la mención de cómo la totalidad de ciudades o de la región corren hacia Jesús: verso 33: **apo pasw^h tw^h polewn sunedramon ekei**, verso 55: **periedramon o^lhn thn cwran ekeinhn**. Existe también una relación en las acciones que gatillan esta corrida. En el primer caso, el verso 32 explica que para atender la sugerencia de Jesús sobre descansar un poco, debido al constante ir y venir de la gente “fueron en un bote a un lugar desierto solos”, y 33a señala “muchos les vieron irse y les reconocieron (o se dieron cuenta)”. En el segundo caso el verso 54 dice: “y saliendo ellos del bote, in-

mediatamente reconociéndolo, corrieron...”³³. Es difícil no ver en estas dos contrucciones una voluntad de articulación del autor.

³² Kai. aphlqon en tw/ploiw|eij erhmon topon katVidian.

³³ kai.eidon autouj upagontaj kai.epegnwsan polloi.kai.pezh/apo.paswh twh polewn sunedramn ekei/kai.prohlqon autouj.

⁵³ Kai.diaperasantej epi.thn ghñ hlqon eij Gennhsaret kai.proswrnisqhsan

⁵⁴ kai.exelqontwn autwh ek tou/ploiou euquj epignontej auton

⁵⁵ periedramn olhn thn cwran ekeinhn kai.hrxanto epi.toij krabattoij touj kakwj econtaj periferrein opou hkouon ofi estin.

Aun cuando estos dos pasajes (Mc 6.30-33 y 53-56) tienen aspectos bastante diferentes entre sí (el primero parece decantarse por la enseñanza, mientras que el segundo por las sanidades), deben considerarse con seriedad las marcas literarias que el autor de Marcos ha puesto.

La frase *kai. sunagontai oi` apostoloi proj ton Vhsouh* (6.30) hace inclusión con 7.1: *kai. sunagontai proj auton oi` Farisaioi kai. tinej twh grammatewn eVqontej apo. Ierosolumwn*. La forma verbal *sunagontai* se repite en ambos versos y sólo sucede de este modo aquí. Otras dos veces más aparece en Marcos este verbo: 2.2 y 4.1.

El marco contiene dos relatos diferentes, el primero es la multiplicación de los panes y los peces, y el segundo, Jesús que camina sobre las aguas para llegar a la barca en donde están los discípulos. Ambos relatos están unidos por el contenido del verso 52 *ouvgar sunhkan epi. toij artoij(aVlVha autwh h` kardia pepwrwnenh* Guelich explica la función del *gar*:

³³ Yarbrow-Collins señala: “When Jesus disembarks, people immediately recognize him. This scene is reminiscent of v. 33, which says that many people recognized Jesus and the disciples as they were sailing to an unpopulated place and attempting to be alone and to rest for a while. In the earlier passage, the people gathered to Jesus to be taught. In this case they ran out and brought to Jesus those who were ill.” Cfr., A. YARBROW-COLLINS, *Mark. A Commentary*, 337. Guelich también dice sobre el verso 54 “This verse contains motifs expressed almost verbatim in two earlier seams of 5.2 and 6.33.” Cfr., R. A. GUELICH, *Mark 1-8.26*, 357.

Mark, however, removes all ambiguity about the disciples' response by adding another of his characteristic *gar*-explanatory sentences that closely links this story with the Feeding of the crowd. Since these explanatory clauses links always refer directly to what immediately precedes, the evangelist explains the disciples' astonishment at the miraculous quieting of the wind by pointing to their lack of understanding of the "loaves" (*artoj*)³⁴.

Hay un consenso en el carácter epifánico de ambos relatos en particular el segundo³⁵. Entonces, uno debe considerar cuidadosamente el entretendido de esta sección, la cual apunta a la identidad de Jesús. Y esto se potencia aún más con la dinámica de la siguiente sección 7.31-8.26 en donde también, la multiplicación de los panes está vinculada a un episodio en el bote.

Subsección B´ 7.31-8.26: Los panes que sacian y endurecen el corazón

Esta sección puede bosquejarse del siguiente modo:

A 7.32-37: sanidad de la persona sorda y tartamuda

B 8.1-9: multiplicación de los panes

C 8.10-13: los fariseos piden señal

B´ 8.14-21: en la barca discuten sobre el pan

A´ 8.22-26: sanidad de una persona ciega

Lo particular de esta propuesta es la consideración de 7.32-37 y 8.22-26

³⁴ R. A. GUELICH, *Mark 1-8.26*, 352. Así también Yarbrow-Collins "The reference to the loaves in v. 52, like the dismissal of the crowd in v. 45, links this story to the previous one, the feeding of the five thousand." A. YARBROW-COLLINS, *Mark. A Commentary*, 336. Boring omite estas relaciones entre ambas perícopas sin razón alguna.

³⁵ "Their mistaking him for a ghost, however indicates that they still have far to go in grasping the significance of Jesus". Cf. A. YARBROW-COLLINS, *Mark. A Commentary*, 337; B. WHITHERINGTON III, *The Gospel of Mark...* 222.

como relatos que construyen una inclusión por su expresa construcción literaria aun tomando en cuenta sus diferencias³⁶:

7.³² Kai. ferousin autw/ kwfon kai. mogilalon kai. parakalouſin auton iħa epiqh/ autw/ thn ceira.

8.²² Kai. ercontai eiĵ Bhqsaidan Kai. ferousin autw/ tufilon kai. parakalouſin auton iħa autou aĵhtai.

7.³³ kai. apolabomenoj auton apo. tou orlou katVidian ebalen touĵ daktulouĵ autou/ eiĵ ta. wħa autou/ kai. ptusaj ħyato thĵ glwsshj autou

8.²³ kai. epilabomenoj thĵ ceiroj tou/ tufilou/ exħnegken auton exw thĵ kwnħj kai. ptusaj eiĵ ta. omata autou(epiqeij taj ceiraj autw/ ephrwta auton\ ei; ti blepeij;

7.³⁴ kai. anableyaj eiĵ ton ouranon estenaxen kai. legei autw\ Effaqa(o[estin dianoicqhti. ³⁵kai. [euqewj] hmoighsan autou/ ai\ akoai(kai. eĵuqh o` desmoj thĵ glwsshj autou/ kai. eħalei orqwj.

8.²⁴ kai. anableyaj elegen\ blepw touĵ anqrwpouĵ oħi wĵ dendra oirw/ peripatouħtaj ²⁵eiea palin epeqhken taj ceiraj epi. touĵ ofqalmouĵ autou(kai. diebleyen kai. apekatesth kai. eneblepen thlaugwj apanta.

7.³⁶ kai. diesteilato autoiĵ iħa mhdeni. legwsin\ oson de. autoiĵ diestel leto(autoi. mallon perissoteron ekhrusson.

8.²⁶ kai. apesteilen auton eiĵ oikon autou/ legwn\ mhde. eiĵ thn kwnhn eiselqhj.

El uso del vocabulario y la construcción de las acciones (sacar afuera, apartar, tocar, meter los dedos, el uso de la saliva y demás) construyen una copia el uno del otro³⁷. En el primer relato las gentes, aún con el mandato-

³⁶ France muestra las similitudes entre ambos relatos: "The story is in a number of ways closely parallel to that in 8.22-26. Both are set outside Galilee; in both the crowd asks for Jesus' help but he takes the patient away to heal him in private; in both he is recorded unusually as touching specifically the organs affected, and in both there is mention of the use of saliva. That both these stories, with their more detailed account of Jesus' healing method, are among the very few pericopes of Mark which do not appear in either Matthew or Luke, indicates perhaps either Mark's special interest in Jesus healing technique or the discomfort of the other synoptists with the more "earthy" (some could say "magical") nature of the accounts (and their non-Jewish location?)." Cf. R. T. FRANCE, *The Gospel of Mark...*, 301. Marcus, también observa con detalle la relación entre ambos relatos. Cf. J. MARCUS, *Mark 1-8*, 476.

³⁷ Uso el concepto de copia en términos literarios no en términos históricos. El término usado por la crítica para definir un mismo evento que es narrado dos veces de manera diferente es "doblete".

regañó de Jesús de no decir nada, hacen lo opuesto como también sucedió con la cura del leproso en Marcos 1.40ss. En el caso del ciego es más grave porque le ordena no entrar al pueblo y regresar a su casa. Yarbrow-Collins apunta que dar la vista es un tema vinculado a la restauración escatológica de Israel en Isaías y se refiere tanto a dar la vista como al sentido metafórico que implica³⁸.

La cercanía de estos dos relatos contrasta totalmente con el relato de la mujer Sirofenicia tanto en vocabulario, ambiente, personajes, estructura literaria. El relato de la mujer Sirofenicia se acerca a 7.1-23 en ambos el tema del pan es clave.

Marcos ha escrito ambos relatos que son omitidos por Mateo y Lucas (Lucas también omite el relato de la sanidad de la hija de la mujer Sirofenicia) y les ha dado una estructura literaria común y una ubicación específica en su narración. La posición de ambos relatos y su particularidad marcana no ha sido asumida por los comentarios con la decisión que requieren³⁹. Mucho del material que aportan los comentaristas tiene que ver con cuestiones relativas a los problemas geográficos de esta sección o de la ubicación de los relatos en contextos no judeanos o en cuanto a su definición dentro de la historia de las formas.

¿Qué hacen estos relatos aquí? Tienen una función paradigmática que se explica en las tres perícopas que encierran. Pero, de nuevo, se hace necesario resaltar la dinámica retórica del texto más que su historicidad. Estos relatos enmarcan los eventos de la multiplicación de los panes y de una travesía en bote tal y como sucedió en la sección B, la cual termina con un resumen de curaciones en Genesaret (6.53-56) en donde se acentúa que las gentes traían a los enfermos para que los tocara aunque sólo fuera con la orla de su manto, y al ser tocados estos enfermos sanaban (6.56).

El relato de la barca en 6.45-52 concluye con la afirmación de que los discípulos estaban estupefactos no porque Jesús hubiese calmado el viento

³⁸ A. YARBROW-COLLINS. *Mark: A Commentary*, 392.

³⁹ Si se reconoce que ambos relatos podrían ser un “doblete” (C.S. MANN, *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, Doubleday, New York 1986, 335-336). Pero la discusión sobre este tema y cómo llegaron estos relatos a Marcos es más compleja como lo muestra Guelich. También este autor señala la posibilidad de un “doblete” “the consensus, however, finds the differences too great to account for the stories in this manner” (R. GUELICH, *Mark 1-8.26*, 429).

sino porque su corazón estaba endurecido pues no habían entendido lo de los panes:

ouvgar sunhkan epi. toij artoij(a1Vha autw̄h h̄ kardia pepwrmenh. (6.52)

El eco de esta situación de los discípulos se retoma en el siguiente relato en la barca (8.14-21). Jesús les advierte sobre la levadura de los fariseos y de Herodes:

kai. diestelleto autoij legwn\ orate(blepete apo. thj zunhj tw̄h Farisaiwn kai. thj zunhj -Hrw̄lou. (8.15)

Pero la preocupación de los discípulos sigue siendo el pan (8.14, 16) y al darse cuenta Jesús de esto les regaña con severidad:

kai. gnouj legei autoij\ ti, dialogizesqe ōti artouj ouk ērete; oupw noeite oude. sunīete; pepwrmenhn ērete thn kardian ūnw̄h; ofqalmouj ērontej ouv blepete kai. w̄a ērontej ouk akoūete; kai. ouvmh̄m̄neute, (8.17-18)

Aquí se repite la expresión *pepwrmenhn ērete thn kardian ūnw̄h* expuesta en 6.52, pero agrega: “tienen ojos y no ven, tienen oídos y no oyen”. El problema sobre el que Jesús les llama su atención es la falta de comprensión de lo que están viviendo: *oupw noeite oude. sunīete;... kai. ouvmh̄m̄neute...* además *kai. ēlegen autoij\ oupw sunīete;* (8.21). Este lenguaje también recupera Marcos 4.12 que cita a Isaías 6.9-10 y que fue usado sobre la comprensión de las parábolas como medida para deslindar quienes participan en el grupo de Jesús (“los de adentro”) y quienes no (“los de afuera”). Al pasar a otro nivel más profundo de la práctica de Jesús y su destino, Marcos retoma contra los discípulos la misma idea.

La expresión: *ofqalmouj ērontej ouvblepete kai. w̄a ērontej ouk akoūete* apunta a ambos relatos de milagro. A diferencia de los discípulos, la persona sorda y con problemas del habla, así como el ciego, han recibido la fuerza de Dios en Jesús y, al primero, se le han abierto los oídos y se le ha soltado la lengua; al segundo, luego de un primer intento en donde ve borroso, en el segundo intento logra ver con plena claridad.

En el presente del bote, Jesús debe hacerles ver y entender lo que ha sucedido en ambas multiplicaciones de los panes (8.19-20). El pan abundó

en medio de lugares desiertos y en medio de la carencia pero aun así, aún viviendo esta experiencia, los discípulos siguen sin entender la profundidad de lo que sucede. Entonces, esta sección no acentúa la fuerza de Dios que actúa en Jesús (Espíritu) sino, más bien, la falta de comprensión de los discípulos.

Desde el punto de vista de la antropología cultural los dos relatos de milagro cubren las tres zonas de personalidad expuestas por Malina y Pilch:

- a. La zona de la emoción fusionada al pensamiento que se desarrolla en la actividad de ojos y corazón y que expresa: vista, percepción, comprensión, escogencia, amor, pensamiento, valorar.
- b. La zona del discurso autoexpresivo que se desarrolla en la actividad de la boca, oídos, lengua, labios, garganta y dientes y que expresa: hablar, oír, cantar, murar, maldecir, escuchar, la elocuencia, el silencio, gritar.
- c. La zona de las acciones con propósito que se desarrolla en la actividad de las manos, pies, dedos, piernas y que expresa caminar, sentarse, levantarse, tocar, lograr objetivos⁴⁰.

Es fácil observar cómo en los dos relatos de milagro (7.32-37 y 8.22-26) estas tres zonas se integran y ofrecen una forma de comprender la dinámica cultural subyacente. Jesús toca a ambos, el primero es capaz de escuchar y hablar, el relato culmina con las personas (plural) predicando con entusiasmo a pesar de la orden expresa de Jesús de no decir nada a nadie; el segundo, la persona recobra la visión en dos momentos, en el primero no ve con claridad y en el segundo ve claramente todas las cosas y Jesús le manda no entrar al pueblo. Este último caso, si se considera el uso del verbo “enviar” (*apostellw*) tendría el peso de un cambio de dirección en la vida, en particular porque Jesús le había sacado del lugar antes de sanarle.

Esto se puede aunar a la advertencia contra la levadura de los fariseos y de Herodes (8.14-21), los fariseos quieren señales que muestren la autenticidad de Jesús (7.11-13), mientras que Herodes asesina a Juan el que

⁴⁰ B. J. MALINA- J. J. PILCH, *Social-science commentary on the Letters of Paul*, Fortress Press, Minneapolis 2006, 405.

bautiza (6.14-30). Los fariseos hablan sobre lo que desean ver/comprender, Herodes al hablar, hace una promesa que es un juramento en público y debe actuar en consecuencia y asesina a Juan. El contraste con las palabras y acciones de Jesús es claro. Quizá por eso, por mostrar este contraste, es que Marcos ha denominado “rey” a Herodes en contraposición del Reino de Dios que predica y realiza Jesús. Esto explicaría por qué Marcos extiende de esta forma tan propia el relato del asesinato de Juan el que bautiza. Las manos que tocan tocan para dar vida o para asesinar, mientras que la prédica, el hablar, parece más fácil al contar los hechos de Jesús, el ver resulta en una carencia de comprensión de lo que sucede.

Guelich resume así las conclusiones sobre esta sección:

In this way, Mark appears to say that being an “insider”, even a “disciple”, did not guarantee that one “understood” or perceived the significance of Jesus and his Ministry. One was in danger of being an “outsider” whose “heart was hardenerd, having eyes but not seeing, and ears but not hearing” (8.17b-18; cf 3.5; 4.11-12). Yet the rhetorical form of the questions and the prefacing with “not yet” offers hope and a challenge of Mark’s readers to respond in faith to Jesus. The healing of the blind man of Bethsaida in the next story along with the healing of the deaf-mute in 7.31-37 orient that hope in Jesus’ ministry itself⁴¹.

El tocar se ha transformado en la expresión de las acciones del Espíritu de Dios que habita en Jesús, así hace presente el Reino de Dios. El conjunto de las acciones dispuestas en esta sección, las barreras que rompen y las nuevas que construyen no necesariamente son claras para la visión y sentido de las mismas a los discípulos. En particular el dramatismo de la incomprensión de quienes tan cercanos a Jesús, están concentrados en el pan como problema y no en las acciones de Jesús como presencia concreta del Reino. Las acciones de Jesús le conducen a su asesinato, cosa que Pedro no entiende, y a la revelación de su ser hijo de Dios, que tampoco entiende. La integridad del ser cultural que es Jesús como un momento inédito en el

⁴¹ R. GUELICH, *Mark. 1-8.26* 427. Moloney también se adhiere a esta perspectiva de Guelich. Cfr., F.J. MOLONEY, *The Gospel of Mark. A Commentary*, Hendrickson Publishers, Massachusetts 2006, 164.

devenir histórico fue y, sigue siendo, un reto a la comprensión de sus cercanos, de los escuchas de Marcos y, también, de nosotros/as en este presente.

La radicalidad de los actos de Jesús parece oscuridad a los ojos aún de quienes ansían estos actos. Así la metamorfosis de Jesús en 9.2-8 es equivalente a la explicación de la parábola del sembrador, y de todas las parábolas (4.13ss). Esto también se amarra a la parábola de la lámpara que debe ser izada para que alumbré todo y descubra lo que está oculto (4.21-23). Guelich, Moloney y también Joel Marcus⁴², han puesto el acento en que el regaño de Jesús a los discípulos no es una condena, sino una llamada de atención basada en la esperanza de que más adelante puedan comprender.

Entonces, los dos relatos de milagro están perfectamente integrados al tema de la práctica de Jesús y la comprensión de esa práctica como presencia real y presente del Reino. Estos dos relatos ofrecen un paradigma del buen decir y el buen ver sobre quién es Jesús y se contraponen a los balbuceos de los discípulos y en particular de Pedro.

Las dos multiplicaciones de los panes y los peces

Las dos multiplicaciones de los panes y los peces ofrecen, además de la temática, marcadores retóricos convergentes desde el inicio:

6.³⁴ Kai. exelqwn eiden polun oclon kai. explagcnisqh epV autouj(ofi hsan wj probata mh. econta poinena(kai. hrxato didaskein autouj polla, ³⁵ Kai. hdlh wfaj pollhj genomenhj proselqontej autw/ oi` maqtai. autou/ elegon ofi erhmjw estin o` topoj kai. hdlh wfa pollh\ ³⁶ apoluson autouj(iha apelqontej eij touj kuklw| agrouj kai. kwmaj agoraswsin eautoij\ ti, fagwsin. ³⁷ o` de. apokriqej eipen autoij\ dote autoij\ uinei\ fagein kai. legousin autw\ apelqontej agoraswnen dhnariwn diakosiwn artouj kai. dwsomen autoij\ fagein;

8.¹ En ekeinaj taj hmeraj palin pollou/ oclou ontoj kai. mh. ewontwn ti, fagwsin(proskalesamenoj touj maqtaj legei autoij\ ² splagcnizomai epi. ton oclon(ofi hdlh hmerai treij prosnensin moi kai. ouk eousin ti,

⁴² J. MARCUS, *Mark 1-8*, 512-513.

fagwsin\ ³kai. ean apolusw autouj nhsteij eij oikon autwñ(ekluqhsontai en th/odw\ kai, tinej autwñ apo. makroqen hkasin. ⁴kai. apekriqhsan autw/oi` maqhtai. autou/ofi pogen toutouj dunhsetai, tij wde cortasai artwn epVerhmiaj;

En el primer caso, los discípulos son quienes muestran a Jesús la situación de la multitud y la imposibilidad de comprar el pan necesario para alimentarle. En el segundo caso, es Jesús quien se dirige a los discípulos para mostrarles la situación de la multitud. La respuesta de los discípulos en ambos casos es negativa.

La segunda parte de ambos relatos describe cómo se obtienen el pan y los peces:

6.³⁸ o` de. legei autoij\ posouj artouj ecete; upagete idete. kai. gnontej legousin\ pente(kai. dup ieqvaj ³⁹kai. epetaxen autoij anaklihai pantaj sumposia sumposia epi. tw/ clwrw/ cortw\ ⁴⁰kai. anepesan prasiai. prasiai. kata. ekaton kai. kata. penthkonta. ⁴¹kai. labwn touj pente artouj kai. touj dup ieqvaj anableyaj eij ton ouranon euvoghsen kai. kateklasen touj artouj kai. edidou toij maqhtaij [autou] iha paratiqwsin autoij(kai. touj dup ieqvaj euerisen pasin.

8.⁵ kai. hrwta autouj\ posouj ecete artouj; oi` de. eipan\ epta, ⁶kai. paraggel lei tw/ oclw\ anapesein epi. thj ghj\ kai. labwn touj epta. artouj euearisthsaj eklasen kai. edidou toij maqhtaij autou/ iha paratiqwsin(kai. pareqhkan tw/ oclw\ ⁷kai. eieon iequdia otiga\ kai. euvoghsaj auta. eipen kai. tauta paratigenai.

En ambos casos Jesús es quien pregunta sobre la cantidad de panes disponibles, y “tomando los panes” los bendice. En este último punto, se puede observar un mayor desarrollo en la gestión de Jesús. El segundo relato describe la acción en dos partes: da gracias por los panes y luego bendice los peces. En el primer relato levanta los ojos al cielo y los bendice a ambos, panes y peces. En ambos relatos se indica que partió los panes.

La tercera parte de los relatos confirma, por el uso del indicativo aoristo, que la multitud comió y se sació:

6.⁴² kai. etagon pantej kai. evortasqhsan(

8.^{8a} kai. etagon kai. evortasqhsan

Por último, se enumera la dimensión de los sobrantes de pan y de peces:

6.⁴³ kai. h̄ran klasmata dwdeka kofinwn plhrwmata kai. apo. tw̄n iw̄qwn.

⁴⁴kai. h̄san oī fagontej [toux artouj] pentakiscil̄ioi andrej.

8.^{8b} kai. h̄ran perisseumata klasmatwn epta. spuridaj ⁹ h̄san de. wj tetrakiscil̄ioi kai. apeusen autouj.

La segunda multiplicación de los panes es mucho más cercana al relato de la última cena, como se puede apreciar en las siguientes citas en donde he marcado en subrayado las relaciones. A diferencia de la primera multiplicación de los panes, la segunda incluye los verbos clave en la bendición de los elementos que están en el relato de la última cena:

8.⁶ kai. paraggelei tw| oc|lw| anapeseih̄ epi. thj ghj\ kai. labwn touj epta. artouj eucaristhsaj eklasen kai. edidou toij maqhtaij autou/ iha paratiqw/ sin(kai. pareqhkan tw| oc|lw| ⁷kai. eieon iw̄qudia ōtiga\ kai. eutogh̄saj auta. eipen kai. tauta paratiqenai.

14.²² Kai. esqiontwn autw̄n labwn arton eutogh̄saj eklasen kai. edwken autoij kai. eipen\ labete(touto, estin to. sw̄ma, mou. ²³kai. labwn pothrion eucaristhsaj edwken autoij(kai. epion ex autou/ pantej. ²⁴kai. eipen autoij\ touto, estin to. aim̄a, mou thj diaqhkhj to. ekcunnonenon ūper pollw̄h.

Esto da una mejor visión de las distintas dimensiones de las multiplicaciones y en particular su metafóricidad. Habrá que discutir si la segunda multiplicación de los panes está orientada a los “Gentiles” como indican Boring y Moloney⁴³. Desde el punto de vista geográfico, hay imprecisión sobre el lugar en donde se encuentra Jesús:

6:⁵³ Kai. diaperasantej epi. thn gh̄n h̄qon eij̄ Gennhsaret kai. proswrmisqhsan

7:²⁴ Ekeiqen de. anastaj aphlqen eij̄ ta. of̄ia Turou.

⁴³ M. E. BORING, *Mark: A Commentary*, 219, F.J. MOLONEY, *The Gospel of Mark*, 152. También B. WITHERINGTON III, *The Gospel of Mark*, 236. En contra de esta valoración Adela Yarbro-Collins indica que la segunda multiplicación también sucede en Galilea, Cf. A. YABRO-COLLINS, *Mark...*, 378. Guelich trata de matizar la posición sobre los gentiles indicando que esta por su ubicación geográfica incluye gentiles pero no es tan categórico como Boring y Moloney, R. A. GUELICH, *Mark 1-8.26*, 403. La cuestión no se puede discutir ahora, pues requiere de una amplia explicación sobre el término “judíos” y el correlato “gentiles”.

Kai. eixelqwn eij oikian oudena hqelen gnwhai(kai. ouk hdunhqh laqeiñ\
 7.³¹ Kai. palin exelqwn ek twñ oriwn Turou hqen dia. Sidwñoj eij thn
 galassan thj Galilaiaj ana. neson twñ oriwn Dekapolewj.
 8:¹⁰ Kai. euqj embaj eij to. ploion meta. twñ maqhtwñ autou/ hqen eij ta.
 merh Dalmanouqa.

7.31 parece indicar que el último lugar en donde estaba al momento de la segunda multiplicación es el mar de Galilea. Lo indicado en el verso anterior es que Jesús se desplaza hacia el norte desde Genesaret hasta Tiro y luego sigue su ascenso hacia Sidón para bajar posteriormente a través de Decápolis al mar. Al no saber en qué lugar se ubica Dalmanutá, es difícil seguir una trayectoria clara, posteriormente se indica que pasó en barco a la orilla opuesta (8.13) y llegan a Betsaida (8.22) para luego salir a Cesarea de Filipo (8.27). Cesarea de Filipo estaría dentro del rango geográfico de la trayectoria que hizo Jesús en 7.31, en donde no se menciona. Por lo que luego de salir de Betsaida tomaría de nuevo hacia el norte hasta Cesarea. Se pueden apreciar las dificultades para hacer una lectura geográfica que sea históricamente sustentable sobre el periplo de Jesús en esta sección⁴⁴.

Los fariseos piden una señal 8.10-13

¹⁰ Kai. euqj embaj eij to. ploion meta. twñ maqhtwñ autou/ hqen eij ta. merh
 Dalmanouqa,
¹¹ Kai. exhlqon oi` Farisaiói kai. hrxanto suzhtein autw/
 zhtouñtej parV autou/ shmeion apo. tou/ ouranou/ peirazontej auton
¹² kai. anastenaxaj tw/ pneumatí autou/ legei\
 ti, h` genea. auñ zhteí/ shmeion» amñ legw uimñ(eivdoqhsetai th/ genea/
 tauth/ shmeion.
¹³ kai. afeij autouj
 palin embaj aphqen eij to. peran.

⁴⁴ Francisco de la Calle más bien se ocupa de reconstruir la tradición y separar las construcciones redaccionales de Marcos. Reordena el conjunto geográfico indicado del siguiente modo: 6.45... 8.22-6.53-7.31-7.32-37. Pero dicho esfuerzo si bien cuidadoso y serio, corrige la actual redacción de Marcos y con ello, mantiene abierta la puerta para reescribir todo el evangelio tal como lo tenemos hoy en las ediciones críticas. F. DE LA CALLE, *Situación al servicio del Kerigma (Cuadro geográfico del Evangelio de Marcos)*, Instituto Superior de Pastoral, Salamanca, 1975, 137-141.

Adela Yarbro-Collins propone una comprensión plausible sobre el significado de esta perícopa:

The qualification of the sign as “from heaven” indicates that the Pharisees want verification that Jesus’ miracle-working power comes from God. Their demand for a sign is thus analogous to the charge made by the scribes in 3:22 that Jesus casts out demons by the power of Beelzebub. The narrator comments that the demand for a sign is a way to testing Jesus. The last time that Jesus was tested in Mark was during his sojourn in the wilderness after his baptism. On that occasion the tester was Satan. The depiction of both the Pharisees and Satan as testers of Jesus implies that both are opponents of Jesus in his role as God’s agent⁴⁵.

Esta perspectiva permite comprender dos cosas. La primera tiene que ver con la identidad de Jesús en cuanto agente de Dios (Mesías), y la segunda con la diferenciación entre la actitud de los fariseos y la falta de comprensión de los discípulos (8.14ss). En la primera cuestión, la dificultad de los discípulos para comprender el tema de los panes tanto en 8.4, así como en 8.17 responde a su estado de asombro frente a unos hechos maravillosos que les trascienden y forman parte de su formación como familia sustituta de Jesús. La segunda cuestión tiene que ver con el hecho de que aún aceptando que Jesús realiza prodigios, los fariseos, no ven en ellos la marca de Dios. Esta marca no es evidente. Esta segunda cuestión responde a lo expuesto en 3.30-35 y en particular 3.22. Pero de igual forma en 6.2-3 en la sinagoga de su patria, allí se preguntan las gentes reunidas, por el origen de su sabiduría y sus milagros, así como por su linaje. Estos elementos son un reto al honor de Jesús y un desafío que le obliga a defenderse⁴⁶.

⁴⁵ A. YARBRO-COLLINS, *Mark,...*, 384. Piensa de forma semejante M.E. BORING, *Mark*, o.c., 223. Gundry dice: “...it appears that the Pharisees are not asking Jesus to produce another miracle, more spectacular, of his own making. Rather, they are asking him to persuade God to show approval of him with a different kind of display, one that resists attribution to satanic power, magic, or any other source besides God himself.” R. GUNDRY, *Mark, A Commentary...*, 402. Malina y Rohrbaugh señalan: “The desired sign from heaven would thus be confirmation of Jesus’ status as a son of that realm” Cf. B. MALINA- R. ROHRBAUGH, *Social-Science Commentary...*, 226.

⁴⁶ Cf. B. MALINA- R. ROHRBAUGH, *Social-Science Commentary...*, 212.

La palabra *genea*. aparece otras dos veces en Marcos y tiene connotaciones semejantes a 8.12:

8:38 οἱ γὰρ ἐὰν ἐπισυνῆλθῃ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγου ἐν τῇ γενεᾷ ταυτῇ τῆς σήμερας καὶ ἀναστῆται με καὶ οὐκ εἶσθαι τοῦ ἀναστῆναι ἐπισυνῆσθαι αὐτὸν (οὐκ ἔστι ἐν τῇ δοξῇ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων).

9:19 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει· ὅτι ἡ γενεὰ ἀπίστοις ἐστὶν καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῶν ἐπισυνῆσθαι αὐτὸν μετὰ τῶν ἀγγέλων καὶ οὐκ εἶσθαι αὐτὸν μετὰ τῶν ἀγγέλων.

La respuesta de Jesús en el verso 12 debe considerarse en positivo: Sí recibirá, esta generación, señal; mientras que su sentido es amenazante. El futuro pasivo *doqhsetai* muestra que Jesús no les dará la señal que buscan pero también que, en su lugar, Dios dará dicha señal posteriormente. No es necesario traducir la frase *anhn legw uinh(eivdoqhsetai th/genea/tauth/ shmei/on* con un negativo: “no le será dada a esta generación señal” como rezan los paralelos en Mt 16.4 y Lc 11.29. No es necesario porque la afirmación como tal en Marcos implica este rechazo y traslada la acción a Dios en el futuro próximo como lo hace Marcos 8.38. Lo siguiente confirma esto: Jesús, sin decir más, les dejó (8.13a).

La centralidad de esta perícopa está dada por el tema del origen de la fuerza que actúa en Jesús: si viene o no de Dios. Da una clave de comprensión a las discusiones de la subsección 7.31-8.26. La capacidad de escuchar y ver, así como la levadura que fermenta la masa del pan, expresan la proveniencia de esa fuerza. Pero la comprensión de esta matriz de las acciones de Jesús es oscura, desafiante y densa aun para los discípulos. Así que los fariseos retoman la palabra para plantear inquietudes manifiestas de distintos grupos de la época que, más preocupados por la validez de una práctica, omiten los efectos de esta en la restauración de la vida.

Perícopa 8.14-21

La siguiente subsección es 8.14-21 y contiene un resumen de varios relatos anteriores y en especial vincula las dos multiplicaciones de los panes:

8.15: Fariseos y Herodes/6.14-22; 7.1; 8.11.

8.17-18: entendimiento/4.11-13; 6.52 (dureza del corazón); 7.14.

8.19-20: contabilidad de las sobranes de las dos multiplicaciones de panes y peces/6.44; 8.9.

El relato acontece en la barca y el tema central es el pan a diferencia del relato anterior en la barca (6.45-52). Sin embargo, 6.52 pone el pan como el elemento clave de la falta de comprensión de los discípulos y esto relaciona ambos relatos⁴⁷. El tema del pan emerge consistentemente en B y B'. El pan sacia el hambre pero a la vez ha resultado en un problema de comprensión de quién es Jesús para los discípulos⁴⁸.

Subsección C: 7.1-23: Comer el pan con las manos limpias no limpia el corazón.

Esta sección central está compuesta por dos elementos. El primero es 7.1-23 (C) y el segundo 7.24-30 (C')⁴⁹. El tema que vincula ambos es el pan 7.2 y 27-28. Hay diferencias sustanciales entre ambos elementos. Sin embargo, varios autores encuentran valiosos puntos de contacto e interacción del relato de 7.24ss con el contexto general de la sección y con 7.1ss:

⁴⁷ "...this passage continues the radical intensification of the theme of the misunderstanding of the disciples begun in 6:52". A. YARBRO-COLLINS, *Mark*, o.c. 387.

⁴⁸ J. SMITH, "The Construction of Identity in Mark 7:24-30: the Syrophoenician Woman and the Problem of Ethnicity", *Biblical Interpretation* 20 (2012) 458-481.

⁴⁹ J. Smith propone una estructura concéntrica que, aunque no se inscribe en la metodología de este artículo, sí muestra el entramado de relatos que conforman casi toda esta sección: A.. Jesus feeds 5,000 Jews; sea-walking epiphany; disciples do not understand about the bread (6:31-44, 45-51, 52), B. Jesus heals those who come to him (6:53-56), C. Controversy with Pharisees over purity laws (7:1-16), D. Jesus teaches disciples, declaring all foods clean (7:17-23), C' Controversy with a Syrophoenician woman over healing (7:24-30), B' Jesus goes through the Decapolis and heals a deaf-mute (7:31-37), A'. Jesus feeds 4,000 Gentiles; Pharisees ask for an epiphany; disciples do not understand about the bread (8:1-10, 11-13, 14-21) (Cfr. J. SMITH, "The Construction of Identity...", 465-466). Smith se acerca tanto en esta estructuración como en el resto del artículo a David Rhoads que encuentra en la afirmación de Jesús a la mujer Sirofenicia y la respuesta de ella un juego de acertijos en donde la mujer ha sido capaz no solo de entender lo que ha dicho Jesús sino de dar un paso más hasta ganar la oportunidad de ser atendida. Este sería un reto al honor de Jesús y este ha recibido la respuesta capaz de abrir las puertas para la liberación de la hija. Cf D. RHOADS, "Jesus and the Syrophoenician Woman in Mark: a Narrative-Critical Study", *Journal of the American Academy of Religion*. (1994) 343-376.

The sharp response of Jesus in 7.27 serves a number of purposes. It links this narrative with the ongoing discussions over bread and feeding which are very present from 6.31 to 7.23 and will continue until 8.21⁵⁰.

Mark takes a story about a gentile woman, a Syrophenician, who comes to Jesus requesting his help and places it in the context of a broader discussion of defilement (7:1-23) to illustrate the force of Jesus' ministry in removing all barriers between Jews and Gentiles⁵¹.

The mention of "bread" again (cf 6:35-44, 52), shortly to be taken up in a further feeding story, this theme for the benefit of Gentiles (8.10), and then made de subject of Jesus' rebuke of his disciples' lack of understanding in 8.14-21, suggests that this pericope forms part of a developing "bread" motif⁵².

La estructura de la subsección C es la siguiente:

7:1 Kai. sunagontai proj auton oi` Farisaiōi kai, tinej tw`n grammatewn ełqontej apo. Jerosolunwn.

² kai. idontej tinaj tw`n maqhtw`n autou/ ołti koinaij cersin(toutV estin aniptoij(esqiousin touj artouj

³oi` gar Farisaiōi kai. pantej oi` Voudaiōi ean mh. pugnh/niywntai taj ceiraj ouk esqiousin(kratountej thn paradosin tw`n presbuterwn(⁴ kai. apVagoraj ean mh. baptiswntai ouk esqiousin(kai. alla polla, estin alparelabon kratein(baptismouj pothriwn kai. xestw`n kai. calkiwn [kai. klinw`]-

⁵kai. eperwtwsin auton oi` Farisaiōi kai. oi` grammatei] dia. ti. ouvperipatou sin oi` maqhtai, sou kata. thn paradosin tw`n presbuterwn(ałla. koinaij cersin esqiousin ton artou;

- ⁶-O de. eipen autoij\ kalw] eprofhteusen Vhsaiaj peri. uinw`n tw`n upokritw`n(w] gegraptai [ołti] outoj o` laoj toij ceilesin me tim] h` de. kardia autw`n porrw apecei apV enou\ ⁷ maqhn de. sebotai, me

⁵⁰ F.J. MOLONEY, *The Gospel of Mark*, 148.

⁵¹ R.A. GUELICH, *Mark 1-8.26*, 388.

⁵² R.T. FRANCE, *The Gospel of Mark*, 296.

didaskontej didaskaliaj entalmata anqrwpwn. ⁸ afentej thn entolhn tou/ qeou/ krateite thn paradosin twñ anqrwpwn.

- ⁹ kai. elegen autoij\ kalwj aqeteite thn entolhn tou/ qeou(iha thn paradosin umwñ sthshte. ¹⁰ Mwušhj gar eipen\ tima ton patera sou kai. thn nhtera sou(kai\ o' kakologwñ patera h' nhtera qanatw/ teleutaw. ¹¹ umej de. legete\ ean eiph| anqrwpoj tw/ patri. h' th/ nhtri\ korbañ(o|estin dwron(o| ean ex emou/ wfelhqhj(¹² ouketi afigete auton ouden poihsai tw/ patri h' th/ nhtri(¹³ akurountej ton logon tou/ qeou/ th/ paradosei umwñ h| paredwkate\ kai. paromia toiauta polla. poiei/ te.

¹⁴ Kai. proskalesamenoj palin ton orlon elegen autoij\ akousate, mu pantej kai. sunete. ¹⁵ ouden estin exwqen tou/ anqrwpou eisporeuomenon ej auton o| dunata koinwsai auton(ayla. ta. ek tou/ anqrwpou ekporeuomena, estin ta. koinouhta ton anqrwpon.

¹⁶ 53

¹⁷ Kai. ofe eishlqen ej oikon apo. tou/ orlou(ephrwtn auton oi' maqhtai. autou/ thn parabolhn.

- ¹⁸ kai. legei autoij\ outwj kai. umej asunetoi, este; ouvnoeite ofi pah to. exwqen eisporeuomenon ej ton anqrwpon oudunatai auton koinw/ sai ¹⁹ ofi ouk eisporeuetai autou/ ej thn kardian aylveij thn koilian(kai. ej ton afedrwna ekporeuetai(kaqarizwn panta ta. brwnata;
- ²⁰ elegen de. ofi to. ek tou/ anqrwpou ekporeuomenon(ekeino koinoi/ ton anqrwpon ²¹ eswqen gar ek thj kardiaj twñ anqrwpwn oi' dialogismi. oi' kakoi. ekporeuntai(porneiiai(klopai(fonoi(²² miceiai(pleonexiai(ponhriai(doloj(aselgeia(ofqalmoj ponhroj(blasfhmia(

⁵³ El verso 16 debe omitirse Ei; tij ecei wta akouein akouetw Metzger resume: "This verse, though present in the majority of witnesses, is absent from important Alexandrian witnesses (a B L D* al). It appears to be a scribal gloss (derived perhaps from 4.9 or 4.23), introduced as an appropriate sequel to ver. 14" B. M., METZGER, *A textual commentary on the Greek New Testament: A companion volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (fourth revised edition)*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1994, 81. Tanto Guelich como Yabro-Collins asumen la posición de Metzger como explicación a la adición de estas palabras al texto de Marcos (R. A. GUELICH, *Mark 1-8.26*, o.c., 372; A. YARBRO-COLLINS, *Mark*, o.c., 341).

u ρ erh η ania(afrosunh\`²³ panta tauta ta. ponhra. eswqen ekporeuetai kai. koinoi/ ton anqrwpon⁵⁴.

7.3 es una explicación de las causas de la controversia, allí se tipifica a los fariseos. Esta explicación se requiere para darle consistencia a las palabras de Jesús y para dimensionar, no la superficialidad de la crisis, sino la magnitud cotidiana del mapa de pureza de los fariseos. No debe tomarse a la ligera ni como una advertencia sobre la superficialidad de la espiritualidad farisea, más bien como una búsqueda de este grupo de mantener su pureza a toda costa en la vida cotidiana. Las tres secciones que conforman C, son los siguientes:

7.1-13: Fariseos y escribas preguntan: ⁵kai. eperwtwsin auton oi Farisai/ oi kai. oi grammateij\` dia. ti, ouv peripatousin oi` maqhtai, sou kata. thn paradosin tw η presbuterwn(a η la. koinaij cersin esqiousin ton arton;

7.14-15: Jesús llama a la multitud: ¹⁴Kai. proskalesamenoj palin ton orlon e λ egen autoij

7.17-23: Discípulos preguntan: ¹⁷Kai. o τ e eishlqen eij oikon apo. tou/orlou(ephrw τ wn auton oi` maqhtai. autou/ thn parabolhn.

Tanto la pregunta de los fariseos como la pregunta de los discípulos, los primeros como un reto al honor de Jesús ante la gente y la segunda dentro del marco de la intimidad de la familia sustituta de Jesús, implican el tenso proceso de comprensión del quehacer de Jesús y las costumbres asumidas dentro de su grupo. El verso 14 resalta el problema de la comprensión de la práctica de Jesús y su grupo frente a su entorno con el uso del verbo **sunihmi**. Este verbo aparece en Marcos 4.12; 6.52; 7.14; 8.17, 21 y como se puede apreciar es un verbo propio de esta segunda sección lo que es significativo.

⁵⁴ Una estructura semejante es planteada por J. Marcus: A 7.1-5; B 7.6-8, B 7.9-13; C 7.14-15; A' 7.17; B' 7.18-19, B' 7.20-23. Sin embargo, no se puede afirmar que B y B' tocan aspectos comunes. Más bien, tienen aspectos sintácticos comunes como ya lo he indicado. En mi caso, he preferido mostrar los contrastes de acercamiento de Jesús a cada grupo de actores: Fariseos, Multitud y Discípulos. J. MARCUS, *Mark1-8*, o.c., 448.

4.12 iħa bleponteĵ blepwsin kai. nh. idwsin(kai. akouonteĵ akouwsin kai. nh. suniwsin(nhpote epistreywsin kai. afeqh/ autoiĵ.

6.52 ouvgar sunhkan epi. toiĵ artoij(aħlVħa autwħ h`kardia pepwrwmenħ

7.14 Kai. proskalesamenoĵ palin ton orlon eĵegen autoiĵ\ akousate, mou panteĵ kai. sunete.

8.17 kai. gnouĵ legei autoiĵ\ ti. dialogizesqe ofi artouĵ ouk eĵete; oupw noei/ te oude. suniĵete; pepwrwmenħn eĵete thn kardian uimwħ; ¹⁸ ofqalmouĵ eĵonteĵ ouvblepete kai. wħa eĵonteĵ ouk akouĵete; kai. ouvmhmoneuĵete(

8.21 kai. eĵegen autoiĵ\ oupw suniĵete;

6.52 y 8.17 pertenecen a los episodios en la barca posteriores a cada multiplicación de los panes. 7.14 es un llamado general ya que incluye a la multitud a comprender lo que Jesús y su grupo hacen, su perspectiva de la pureza. Este es el punto de inflexión de la subsección: lo de afuera y lo de adentro, es una inversión de puntos de referencia. Es también importante destacar que 8.17-18 están vinculados con el centro de la primera sección del evangelio que es el capítulo 4 (4.12). Allí también, los discípulos no entienden y requieren una explicación de parte de Jesús. Estas explicaciones (4.13-20 y 8.19-21) son llamadas de atención a los discípulos para que se posicionen en el contexto presente del Reino.

Los versos 6, 9, 18 y 20 comienzan con una marca literaria que consiste en una fórmula con el verbo “decir” seguida de una explicación. En el caso de 6 y 9 se hace referencia a Isaías y Moisés: ⁶ O de. eipen autoiĵ\ kalwĵ eprofhteusen Vhsaiaĵ... y ⁹ kai. eĵegen autoiĵ\ kalwĵ aĵeteite thn entolhn tou qeou(iħa thn paradosin uimwħ sthshte ¹⁰ Mwušħĵ gar eipen\... En 18 y 20 la fórmula es diferente: ¹⁸ kai. legei autoiĵ... y ²⁰ eĵegen de. ofi... Hay una equivalencia del volumen entre lo que Jesús les dice a los fariseos y escribas y lo que les dice a los discípulos. Queda clara la distinción también entre estos dos grupos. Al primero, se dirige a través de referencias a las escrituras; mientras que al segundo explica con toda claridad a lo que se refiere. Al segundo grupo, sin embargo, le reclama la falta de entendimiento y comprensión. El eje de la discusión y la falta de comprensión es la pureza como práctica cotidiana.

De los comentaristas, Guelich es quien mejor describe la situación al hablar de impureza o contaminación. En realidad este es el tema de fondo en el conjunto de perícopas de 7.1-23. ¿Qué es lo que contamina o hace im-

pura a una persona? El tema de la pureza es muy amplio para ser tratado aquí, pero es necesario hacer algunas observaciones para ubicar correctamente estos dos pasajes y la relación entre ellos.

La primera observación es sobre el grado de pureza de Jesús, y, quienes tienen claro este grado de pureza de Jesús, son los demonios:

1.24: οἶδα, σε τίς εἶς ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ/

1.34: καὶ οὐκ ἤφην λαλεῖν τα. δαιμονία(ὅτι ἤλεῖσαν αὐτόν.

3.11: συ. εἰ=ὸ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

5.7: Ὡσού/ υἱὲ. τοῦ θεοῦ/ τοῦ υἱίστου.

Del mismo modo, Marcos, expresa el grado de pureza de Jesús en dos lugares claves de su evangelio, pero esta vez en la voz de Dios mismo:

1.11: συ. εἰ=ὸ υἱὸς μου ὁ ἀγαπῆτο(ἐν σοὶ. εὐδοκῆσα.

9.7: οὐτοὶ ἐστὶν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπῆτο(ἀκούετε αὐτοῦ/

Estos títulos asocian a Jesús con el más alto rango de pureza posible⁵⁵. Neyrey sintetiza esta implicación con referencia a 1.24:

Functionally the exorcism and the title of Jesus serve several purposes: 1) they associate Jesus with the holy God, not Satan; 2) they underscore Jesus' authorization by God (1:22, 27); 3) they emphasize that Jesus was himself uniquely holy and pure; and 4) they indicate that Jesus engages in mortal conflict with "unclean spirits." The exorcism is Jesus' first public action, and so can be considered programmatic for Mark's presentation of him⁵⁶.

⁵⁵ "To be "holy" in Judaism means "to be like God," who is called "the Holy One, blessed be he"..." Así resume Jacob Neusner el concepto de pureza y santidad. Cfr. J. NEUSNER, *Judaism When Christianity Began. A Survey of Belief and Practice*, Westminster John Knox Press, Louisville 2002, 45. J. NEYREY, "A Symbolic Approach to Mark 7", *Forum* 4/3 (1988) 63-91: "The core value of Judaism was God's "holiness", "Ye shall be holy, for I the Lord your God am holy" (Lev 19:2). This phrase, "... for I am holy," becomes a refrain echoing through the bible (Lev 11:44, 45; 19:2; 20:7, 26; 21:28; see 1 Peter 1:16)."

⁵⁶ J. NEYREY, "The Idea of Purity in Mark's Gospel." *Semeia* 35 (1986) 91-128. 106.

Como se ha indicado, en la sección 1.16-6.13 el tema de la lucha entre Jesús y Satanás en sus distintas formas es clave porque lo que está en discusión es la identidad de Jesús como sabio, maestro, sanador y exorcista. La discusión sobre la identidad de Jesús tiene un punto crítico en la subsección 3.20-35. Allí encontramos a los mismos personajes de 7.1:

3.22. Kai. oi` grammateij oi` apo. -Ierosolumwn katabantej ełegon ofi Beelzeboul ecei kai. ofi en tw/arconti twh daimniwn ekballei ta. daimnia.
7.1 Kai. sunagontai proj auton oi` Farisaiói kai, tinej twh grammatewn etqontej apo. -Ierosolumwn

La tensión en ambos casos es entre Jesús y los escribas venidos de Jerusalén, así como con los fariseos. No se trata de antisemitismo. Este tipo de lectura resulta anacrónica. Tampoco se puede hablar de antijudaísmo. Sería más importante observar la tensión entre las aldeas periféricas de Galilea en donde Jesús realiza su quehacer y Jerusalén, que, a través de sus representantes actúa como instancia reguladora del orden del mundo⁵⁷. Por eso es significativo que se identifique a los escribas como aquellos que vinieron de Jerusalén. No se puede hablar de la existencia extendida, en la época de Jesús, de un judaísmo normativo que tuviese normadas las prácticas rituales de pureza o que estableciera fronteras de lo puro e impuro de una manera unívoca y centralizada⁵⁸. Por estas razones no se puede inferir

⁵⁷ "Several conclusions can be drawn from this material. (1) The situation in Mark 7 reflects a typical conflict of competing claims to speak for the system. (2) The parties in conflict are both rural non-elites, the Pharisees and Jesus; they are not competing over Temple procedure but over how the basic system should be interpreted in terms of ordinary living. (3) It is by no means clear that the Pharisees spoke for all the Jews in Galilee, although they would like to. Yet Pharisees might be perceived as championing the main values of Jewish culture; they seem to stand closer to the mainstream of Jewish life than Jesus and his followers do. It is a question of point of view. In conflicts with Jesus, they claim to represent the established system. (4) They would label the behavior of Jesus and his followers as unclean and polluted, according to their perspective of what purity means. Yet their label did not necessarily stick, nor could they evidently mobilize public opinion against Jesus and his followers. They are but one among many competing voices in a conflict which spans several centuries." Cf. J. NEYREY, "A Symbolic Approach to Mark 7," 63-91.

⁵⁸ Una serie de problemas subyacen a la comprensión del denominado judaísmo con relación a su organización y estructuración fechada en el siglo primero. Lejos de esta concepción que se puede leer abiertamente en distintos libros exegéticos y

que las personas de Galilea, en particular aquellas que tenían su lugar en aldeas periféricas a las grandes ciudades, tengan las mismas costumbres religiosas de los eruditos de Jerusalén o de los fariseos.

Jesús y sus discípulos efectivamente se diferenciaron de los fariseos⁵⁹ y de los judeanos en su forma de vivir la pureza⁶⁰. Tanto para Jesús como para los fariseos y los escribas en esta perícopa, la pureza es una cuestión del corazón:

de teología bíblica, la categoría de análisis de la documentación tanto literaria como arqueológica más extendida hoy es la de judaísmos múltiples. Esto implica que no existió algo llamado judaísmo como una estructura bien organizada y extendida por el mundo "judío" en el siglo primero. No hay nada unívoco en la Casa de Israel durante el siglo primero. Cf. J. NEUSNER, *Three questions of formative Judaism: History, literature and religion*, Brill Academic Publishers, Boston 2002, 2-23. Uno de los autores dominantes en la conformación de una visión unívoca del judaísmo en tiempos de Jesús y Pablo es E. P. Sanders, autor a quien Neusner cuestiona profundamente (E.P. SANDERS, *La figura histórica de Jesús*, Verbo Divino, Navarra 2001.). En especial en el capítulo 11 del libro de J. NEUSNER - B.D. CHILTON (Eds), *In quest of the historical Pharisees*, Baylor University Press Waco, Texas 2007, 395-408. Del mismo modo se debe considerar el significado étnico de lo que nuestras Biblias traducen como "judíos" el cual debe ser traducido por "los de Judea" y no por el término "judíos" que expresa una filiación religiosa que no existió en tiempos de Jesús o de la formación del N.T. Cfr. J. ELLIOTT, "Jesus the Israelite Was Neither a 'Jew' Nor a 'Christian': On Correcting Misleading Nomenclature", *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 5/ 2 (2007) 119-154. En este sentido es apropiado hablar de "la Casa de Israel" para referirse a aquello que vincula a los distintos judaísmos. No hay duda de que Jesús, sus discípulos, y las multitudes de Galilea formaban parte de este amplio concepto "Casa de Israel" pero definitivamente no eran "judíos", eran Galileos y su forma de vivir como parte de la Casa de Israel no puede ser homologada a los de Judea o Jerusalén sin más aduciendo que todos son "judíos".

⁵⁹ "The Pharisees observed Jesus and his followers through their lens of what constitutes the purity system of Israel. They look to boundaries and surfaces to see if things fit or if they are in place. They perceive in the behavior of Jesus' followers a total violation of the system which they equate with Judaism. Jesus group members do not observe the map of times, violating the Sabbath (2:23) and not fasting (2:18-20). Nor do they observe the map of people, as Jesus chooses sinners for his intimates (2:13-14), eats with tax collectors (2:16-17), touches lepers (1:41), menstruating women (5:24-28), and even corpses (5:41); he had regular commerce with unclean Gentiles (3:7-8; 7:31). Jesus group members do not observe the map of places, as Jesus profanes the Temple (11:15-16; 13:2), nor the map of things as they do not wash hands or vessels before eating (7:1-5). Finally, Jesus and his followers do not observe the Pharisees' special map, the map of meals, as the conflict in Mark 7 indicates." Cf. J. NEYREY, "A Symbolic Approach to Mark 7", 63-91.

⁶⁰ R. H. WILLIAMS, "Purity, Dirt, Anomalies, and Abominations", en: D. NEUFELD-R.E. DEMARIS, *Understanding the social world of the New Testament*. Routledge, London 2010, 207-219.

Both the Pharisees and Jesus were concerned about the long-lasting/permanent internal purity of physical and especially social bodies. They differed in their evaluation of what constituted the greatest danger to that purity. The Pharisees' project of eating in a state of physical cleanliness so as to avoid ingesting impurity makes sense as a strategy to maintain the body's internal purity. They understood the social body, Israel, to be a holy people residing in a holy land, worshipping in holy space, hearing a holy word. Purity resides within this holy body which must be protected against pollution from outside. Their fear of ingesting impurity by eating with unwashed hands replicates anxieties about the social body assimilating and accommodating dominant Greco-Roman cultural values and practices. For the Pharisees, the written and oral Torah represents a double-walled fence protecting this body from alien and potentially defiling elements in the world around it⁶¹.

Del mismo modo debe considerarse la interacción con personas de otras etnias. El milagro a favor de la hija de la mujer Sirofenicia no sólo es un fuerte contraste con los fariseos y los mismos discípulos, sino que es un contraste crítico que muestra la confianza de la mujer en Jesús como mediador de Dios⁶², la falta de esa misma confianza en los fariseos y en los escribas venidos de Jerusalén.

Pero es una confianza venida de una fuente impura. Esto si consideramos que la pureza tiene que ver con la delimitación de fronteras o la creación de mapas de relaciones sociales en donde las cosas, las comidas, los tiempos, las personas están demarcadas de manera tal que puedan ser identificadas dentro de las coordenadas de pureza-impureza⁶³. Y no se trata sólo de cuestiones religiosas en sí mismas, sino de la forma en que la cotidianidad se presenta como un mapa ordenado de las interacciones sociales. La pureza expresa la estructura cosmológica íntegra de la vida de las per-

⁶¹ R. H. WILLIAMS, "Purity,...", 217.

⁶² D. NEUFELD, "Jesus' Eating Transgressions and Social Impropriety in the Gospel of Mark: A Social Scientific Approach", *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology*, 30/15 (2000) 24.

⁶³ Williams resume: "In summary, the point of purity as a generic human process is to generate specific systems of culturally defined purity rules that "have a place for everything and everyone, with everything and everyone in its place—and with anomalies properly excluded." R. H. WILLIAMS, "Purity,...", 210.

sonas que pertenecen a una étnia determinada. Ritva Willians resume lo dicho en este párrafo de la siguiente forma:

Elaborating on Douglas's work, Neyrey describes purity as both a general human activity and the specific rules that it produces. At an abstract level, purity refers to the generic process of ordering, classifying, and evaluating persons, places, things, times, events, and experiences so that everyone and everything is in its proper place and time. What is in place is pure, what is not in place is impure or "dirt." This process results in specific purity systems and rules that provide members of social groups with a conceptual map of reality for discerning if, when and where something is acceptable or unacceptable, and how to deal with the latter (1986b: 91–2). Thus, Israelite, Judean, and early Christian purity rules are particular instances of the generic activity called purity⁶⁴.

Consideremos la estructura de 7.24-30:

A²⁴ Εκειθεν δε. ανασταj aphlqen eij ta. ofia Turou. Kai. eiselqwn eij oikian oudena hqelen gnwhai(kai. ouk hdunhqh laqeinh\ ²⁵ αϋI Veuqj akousasa gunh. peri. autou(hj eieen to. qugatrion authj pneuħa akaqarton(

B εϋqouħa prosepesen proj touj podaj autou\ ²⁶ h' de. gunh. ħa -Ellhni(j Surofoinikissa tw\ genei\ kai. hrwta auton iħa to. daimnion ekbalh\ ek thj qugatroj authj.

C. ²⁷ kai. elegen auth\ afej prwton cortasqhħai ta. tekna(ouvgar estin kalon labeinh ton arton twħ teknwn kai. toij kunarioij baleinh.

C' ²⁸ h' de. apekriqh kai. legei autw\ kurie\ kai. ta. kunaria upokatw thj trapezhj esqiousin apo. twħ yiciwn twħ paidiwn.

B' ²⁹ kai. eipen auth\ dia. touton ton logon upage(exelhlouen ek thj qugatroj sou to. daimnion.

A' ³⁰ kai. apelqouħa eij ton oikon authj euren to. paidion beblhmenon epi. thn klinh kai. to. daimnion exelhuqoj.

La estructura es muy clara en su correlación en A y A', B y B' y C y C'. Esto, en primera instancia, muestra un trabajo de composición cuidadoso

⁶⁴ R. H. WILLIAMS, "Purity, ..., 208.

y se lo podemos atribuir a Marcos. La discusión sobre el pan que se da a los niños y a los perros es revertida a favor de la mujer. El verso 27 hace resonancia de las dos multiplicaciones de los panes. La palabra “cortazw” sólo aparece cuatro veces en Marcos en 6.42 (primera multiplicación), 7.27 (“deja primero saciarse a los niños/hijos”) y 8.4, 8 (segunda multiplicación). Se puede decir que quienes comieron pan en los sitios de ambas multiplicaciones lo hicieron con manos impuras. Pero aquí, el pan para saciar a los niños/hijos, aun sin querer, cae de la mesa en migajas y de estas comen los perros. La impureza recae aquí sobre las cualidades étnicas de la mujer y su hija y de la condición de su hija (tenía un demonio). Pero la mujer muestra una enorme destreza argumentativa y una confianza muy grande en Jesús, cosa que contrasta fuertemente con el episodio anterior (7.1-23) en donde los fariseos o los mismos discípulos no entienden la postura de Jesús sobre la pureza.

Resumen de la Segunda Sección

Esta sección profundiza la identidad de Jesús. Se retoma la voz del cielo, y su posición como hijo amado es recontextualizada y puesta como contradicción en el marco de las dimensiones cotidianas de la pureza. El grupo de Jesús (los de adentro) está presionado por las nuevas dimensiones del conflicto con los poderes. El destino de Juan el que bautiza da luz al destino de Jesús y de los miembros más cercanos del grupo. Pero a la vez quienes descubren quién es Jesús parecen ser personas ajenas a su grupo de discípulos: el sordo y tartamudo, la mujer sirofenicia y el ciego, los tres entienden quién es Jesús, no así “los de adentro”. Para estos el conflicto resulta en una ceguera profunda.

Poco a poco el tema de la identidad de Jesús en Marcos se devela. Hay vínculos entre el capítulo 4 que es el centro de la primera sección con el capítulo 7 que es el centro de la segunda sección. El comprender de los discípulos se hace poco mientras Jesús les explica lo que sucede con la mayor claridad posible; pero las dimensiones de lo que está ocurriendo son tan amplias, que no pueden comprender. La falta de comprensión es un tema recurrente en esta sección que se profundizará cada vez más hasta la cruz e inclusive la resurrección.

Bibliografía

- ABEGG, M. G. - BOWLEY, J. E. - COOK, E., *The Dead Sea Scrolls Concordance. The Non Biblical Texts From Qumran*, Brill, Leiden 2003, Vol. 1, Part 1.
- ABEGG, M. G. - BOWLEY, J. - COOK, E. - ULRICH, E., *The Dead Sea Scrolls Concordance. The Biblical Texts from the Judaean Desert*, Brill, Leiden 2010, Vol. 3, Part 1.
- BORING, M. E., *Mark: A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville 2012.
- CHILTON, B.- BOCK, D. L. - GURTNER, D. M., *A Comparative Handbook to the Gospel of Mark: Comparisons with Pseudepigrapha, the Qumran Scrolls [sic], and Rabbinic Literature*, Brill, Leiden 2010.
- DE LA CALLE, F., *Situación al servicio del Kerigma (Cuadro geográfico del Evangelio de Marcos)*, Instituto Superior de Pastoral, Salamanca, 1975.
- ELLIOTT, J., "Jesus the Israelite Was Neither a 'Jew' Nor a 'Christian': On Correcting Misleading Nomenclature", *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 5/2, (2007).
- EVANS, C., *Mark 8:27-16:20*, Thomas Nelson, Inc., Nashville 2001.
- FRANCE, R.T., *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*, WBEPC, Grand Rapids 2002.
- GARCÍA, F., *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1992.
- GUELICH, R. A., *Mark 1-8.26*, Word Books Publisher, Dallas 1989.
- GUNDRY, R. H., *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, W. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1992.
- HORSLEY, R. A. - DRAPER, J. A. - FOLEY, J. M. - KELBER, W. H., *Performing the Gospel: Orality, Memory, and Mark: Essays Dedicated to Werner Kelber*, Fortress, Minneapolis 2006.
- JOSEPHUS, "The Antiquities of the Jews", en: WHISTON, W., *The Works of Josephus: Complete and Unabridged*, Hendrickson Publishers, Massachusetts 1987.
- MALINA, J. B. - PILCH, J. J., *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, Fortress Press, Minneapolis 2006.
- MALINA, B. - ROHRBAUGH, R., *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Fortress Press, Minneapolis 1992.
- MANN, C. S., *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary, The Anchor Bible*, Doubleday, New York 1986.
- MARCUS, J., *Mark 1-8*, The Anchor Bible, Doubleday, New York 2000.

- METZGER, B. M., *A textual commentary on the Greek New Testament: A companion volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (fourth revised edition)*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1994.
- METZGER, B. M., The fourth book of Ezra, en: CHARLESWORTH, J. H., *Old Testament Pseudepigrapha. Apocalyptic Literature and Testaments*, Doubleday, New York 1983.
- MOLONEY, F., *The Gospel of Mark. A Commentary*, Hendrickson Publishers, Massachusetts 2002.
- MOXNES, H., *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*, Editorial Verbo Divino, Navarra 2005.
- MYERS, CH., *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, Orbis Books, Maryknoll 1988.
- NEUFELD, D., "Jesus' Eating Transgressions and Social Impropriety in the Gospel of Mark: A Social Scientific Approach", *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology* 30/15 (2000).
- NEUSNER, J., *Judaism When Christianity Began. A survey of Belief and Practice*, Westminster John Knox Press, Louisville 2002.
- NEUSNER, J., *The Idea of History in Rabbinic Judaism*, Brill, Leiden 2003.
- NEUSNER, J., *Three questions of formative Judaism: History, literature and religion*, Brill Academic Publishers, Boston 2002.
- NEUSNER, J. - CHILTON, B.D. (eds), *In Quest of the Historical Pharisees*, Baylor University Press Waco, Texas 2007.
- NEUSNER, J. - CHILTON, B. D., "Uncleanness: A Moral or an Ontological Category in the Early Centuries A.D.?", *Bulletin for Biblical Research* 1 (1991).
- NEUSNER, J. - GREEN, W. S. - FRERICHS, E. S., *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- NEYREY, J., "A Symbolic Approach to Mark 7," *Forum* 4/3 (1988).
- NEYREY, J., "The Idea of Purity in Mark's Gospel." *Semeia* 35 (1986).
- RHOADS, D., "Jesus and the Syrophoenician Woman in Mark: a Narrative-Critical Study", *Journal of the American Academy of Religion*. (1994) 343-376.
- SANDERS, E.P., *La figura histórica de Jesús*, Verbo Divino, Navarra 2001.
- SANTOS, N. F., "Family, Patronage, and Social Contests: Narrative Reversals in the Gospel of Mark", *Scripture and Interpretation* 2/2 (2008).
- SAVRAN, G. W., "Encountering the Divine Theophany in Biblical Narrative". *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 420 (1993).
- SKLAR, J., *Sin, Impurity, Sacrifice, Atonement: The Priestly Conceptions*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2005.

- SMITH, J., "The Construction of Identity in Mark 7:24-30: the Syrophoenician Woman and the Problem of Ethnicity", *Biblical Interpretation*. 20 (2012).
- THEISSEN, G. - MERZ, A., *The historical Jesus: A Comprehensive Guide*, Fortress Press, Minneapolis 1998.
- THEISSEN, G., *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*, T&T Clark International, London 2004.
- WASHBURN, D. L., *A Catalog of Biblical Passages in the Dead Sea Scrolls*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2002.
- WILLIAMS, R. H., "Purity, Dirt, Anomalies, and Abominations", en: NEUFELD, D. - DEMARIS, R.E., *Understanding the social world of the New Testament*, Routledge, London 2010.
- WITHERINGTON III, B., *The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary*, WBEPC, Grand Rapids 2001.
- YARBRO-COLLINS, A., *Mark. A Commentary*, Fortress Press, Minneapolis 2007.

Artículo recibido el 12 de enero de 2014

Artículo aceptado el 11 de marzo de 2014

ALGUNAS CONSIDERACIONES CRISTOLÓGICAS EN LA CONSTITUCIÓN PASTORAL *GAUDIUM ET SPES*

SOME CHRISTOLOGICAL CONSIDERATIONS IN THE PASTORAL CONSTITUTION *GAUDIUM ET SPES*

Juan Sebastián Pérez Núñez¹

Universidad Católica del Maule, Chile

Resumen

En estas reflexiones nos preguntamos por la relación entre cristología y antropología que se pueda desprender de algunas afirmaciones de la constitución pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, en el marco de una nueva comprensión eclesial que asume de modo significativamente distinto el desafío de la dimensión histórica de la revelación cristiana en el contexto del giro antropológico experimentado por la modernidad. Nuestra atención se centra en la comprensión del ser humano a la luz de la persona de Jesucristo y su mensaje, analizando las afirmaciones cristológicas de la primera parte del documento y su relación con el concepto bíblico de Imagen de Dios.

Palabras clave: Imagen de Dios, Cristo, hombre, *Gaudium et Spes*, antropología, cristología.

Abstract

In these reflections we asked for the relationship between Christology and anthropology that can be inferred from some statements of the Pastoral Constitution *Gaudium et Spes* of the Vatican Council II, in the framework of a new ecclesial understanding assumes significantly differently challenged to dimension history of Christian revelation in the context of anthropological turn experienced by modernity. Our focus is on understanding the human being in the light of the person of Jesus and his message,

¹ Sacerdote de la Diócesis de Linares. Licenciado en Ciencias Religiosas por la Universidad Católica del Maule y Magíster en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesor de Teología Dogmática en la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la UCM. Correo electrónico: jperez@ucm.cl

analyzing the Christological claims of the first part of the document and its relationship to the biblical concept of God's image.

Keywords: Image of God, Christ, man, *Gaudium et Spes*, anthropology, Christology.

1. Algunas notas sobre el estado del problema

A partir de la década del 50 y hasta el quehacer teológico contemporáneo la pregunta por el hombre ha ido ganando espacio, o más bien lo ha recuperado en el contexto de una teología de la historia y de una reflexión cristológica con un marcado interés por la experiencia histórica, tanto de Jesús de Nazaret como de la recepción kerigmática de su persona y su mensaje². Desde esta perspectiva hay acuerdo entre teólogos en torno a asumir el desafío de pensar la cristología desde la historia³.

La reflexión cristológica pensada hoy desde el marco de la revelación como historia, ha asumido en el contexto actual el giro antropológico que ha tenido el pensamiento moderno, repensando con nuevas categorías la relación cristología-antropología.

En este sentido pensar al hombre desde Dios, significará pensarlo desde su plena manifestación histórica en la persona de Jesucristo. “*La cristología ha de alumbrar el horizonte de comprensión del discurso antropológico*”, afirma Ruiz de la Peña⁴.

² Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología* T I, BAC, Madrid 2005, 496-525. Aquí el autor expone los grandes momentos y tendencias de la cristología contemporánea.

³ Cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo, Sígueme*, Salamanca 2002, 9-34. 48-54; Cf. P. HÜNERMANN, *Cristología*, Herder, Barcelona 1997, 415-486. Remitimos al artículo de W. KASPER, “Cristología y antropología”, en: W. KASPER, *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989, 266-269. Aquí el autor asume el desafío del giro antropológico de la modernidad, estableciendo lo que él llama una cristología de cuño antropológico. El hombre se comprende a la luz de Cristo, como un sujeto que se posee a sí mismo a la vez que como una esencia eminentemente abierta. Del mismo modo, como otro aporte en torno a esta cuestión citamos la propuesta de Olegario González de Cardedal quien en su libro *Fundamentos de Cristología* Tomo I, propone la integración del horizonte antropológico en la reflexión cristológica. El hombre ha sido creado en Cristo, como esbozo previo de la realización histórica completa en Cristo: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología*, 522-524.

⁴ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, “Jesucristo y la comprensión del hombre”, en: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, ET AL., *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo, Cris-*

En este estado de cosas, a saber: el giro antropológico de la época moderna y la relación que se puede establecer entre cristología y antropología, las afirmaciones cristológicas que contienen los documentos del Concilio Vaticano II se transforman en paradigmáticas; en efecto, ellas se enmarcan dentro de la pregunta por el hombre, por sus grandes búsquedas, especialmente las de sentido.

De lo anteriormente expuesto es posible afirmar que la reflexión cristológica y antropológica experimenta un cambio en el modo del pensamiento teológico desde uno de tipo escolástico a uno teológico-cristológico más existencial o personalista. El giro se advierte en el cambio de acento y de perspectiva que en el campo cristológico se hace notar en el trayecto de una cristología de tipo esencialista a una con orientación más histórica y antropológica. La persona humana se convierte así en el centro de atención, comprendiéndose ésta desde la Buena Noticia de Cristo⁵.

En nuestras reflexiones queremos mostrar cómo a partir de las afirmaciones cristológicas de la constitución pastoral *Gaudium et Spes* se puede percibir este giro antropológico en el Concilio acogiendo las búsquedas que hasta ese entonces se venían dando⁶. En el desarrollo de estas reflexiones nos preguntamos además cómo este giro lo asumirán algunas propuestas cristológicas y antropológico-teológicas post-conciliares.

Nuestro estudio se centrará principalmente en la primera parte de la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, titulada “La Iglesia y la vocación del hombre”⁷.

tología fundamental, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997, 136. El autor aborda la relación cristología y antropología a partir del concepto bíblico de Imagen de Dios, como una relación de respectividad entre Dios y hombre. Su reflexión antropológica aborda en el hombre la relación cuerpo-alma, su carácter personal y su libertad responsable. Destaca cómo la reflexión antropológica se completa y complementa en el marco de la reflexión cristológica.

⁵ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, BAC, Madrid 1993, 13-37. Donde el autor propone la categoría de ‘encuentro’ como aquella que puede dar razón de la experiencia religiosa destacando el carácter personalista y encarnatorio del cristianismo.

⁶ Se trata de un acercamiento descriptivo que aporte una visión de conjunto. No pretendemos aquí examinar exhaustivamente las diversas afirmaciones cristológicas del documento.

⁷ CONCILIO VATICANO II, *constitución pastoral Gaudium et Spes*, BAC, Madrid 1966, n.12-45. (en adelante GS).

Nuestra propuesta dice relación a cómo en la constitución pastoral se puede descubrir la relación cristología-antropología, principalmente a partir del concepto de Imagen de Dios. Dicho concepto bíblico es comprendido en el marco de una cristología de marcado acento antropológico⁸.

[1] Luego de plantear algunas cuestiones relevantes sobre el estado del problema, [2] la propuesta la abordaremos en primer lugar destacando algunas directrices de GS –una posible intención cristológica de su estructura–, y cómo a partir del Concilio, reconocido como pastoral, se vislumbra una eclesiología inmersa en la historia; [3] para luego establecer el cómo de la relación cristología-antropología en el documento desde el concepto de Imagen de Dios. [4] Finalmente proponemos algunas conclusiones que nos parecen relevantes y que nos desafían a seguir pensando la relación Dios-hombre a partir de la persona de Jesucristo.

Antes creemos que es importante llamar la atención en lo que habíamos establecido anteriormente, a saber: el cambio en la manera de pensar la cristología desde una propuesta esencialista a una más existencialista o personalista. En este sentido, y sin agotar una cuestión de tal importancia, nos parece relevante destacar aquí algunas cuestiones teológico-cristológicas que van dando cuenta de cómo se ha ido acogiendo el desafío de la modernidad en el pensamiento teológico.

La preocupación por el ser humano, o por el sujeto en la época moderna, ha desafiado el pensamiento antropológico-teológico, respondiendo a dicho desafío recuperando la riqueza del concepto bíblico de imagen, a partir del cual en relación a la cristología se considera en este nuevo estado de cosas el concepto de iconalidad⁹. Dicha relación se establece a partir de la concepción de una antropología abierta, que destaca al ser humano como apertura al OTRO y a los otros –esta apertura se concibe como histórica-

⁸ Cf. W. KASPER, “Cristología y antropología”, 276-279. 282-284.

⁹ Cito acá por ejemplo las antropologías propuestas por: J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1996, 61-88; L. LADARIA, *Introducción a la Antropología Teológica*, Verbo Divino, Navarra 2004, 59-93. Ambos desarrollan sus propuestas desde el concepto de imagen divina en el hombre, pensada concretamente desde la persona de Jesucristo. Ambos realizan en sus propuestas la relación cristología-antropología en relación con la protología y la escatología.

mente lograda en la persona de Jesucristo—, comprendiendo al ser humano explícitamente desde el misterio del verbo encarnado¹⁰.

En este nuevo estado de cosas algunas propuestas cristológico-antropológicas han acogido positiva y críticamente el concepto de sujeto moderno, estableciendo por ejemplo una nueva manera de comprender la metafísica¹¹. Ha existido del mismo modo el esfuerzo de relacionar el pensar teológico con el arte y la literatura, situando histórica y culturalmente la relación Dios-hombre. Quisiéramos destacar aquí el quehacer teológico del español Olegario González de Cardedal, quien elabora una propuesta cristológica histórica y contextualizada, eclesial y espiritual. Es importante destacar, no sólo en este autor sino también en otros, cómo los conceptos de encuentro y de relación se comprenden desde esta nueva situación¹².

La preocupación por el sujeto, por la persona humana, se ha pensado también en la teología latinoamericana. En la relación Dios-hombre en Jesucristo ha sido particularmente importante el valor teológico de la justicia y de la solidaridad, la convicción de que los pobres son un lugar teológico. Se trata de un acercamiento a Cristo y al ser humano desde un pensamiento teológicamente contextualizado¹³.

Desde distintos campos y contextos la preocupación existencial por el ser humano ha sido una preocupación del teólogo y por supuesto de la Iglesia, por lo menos así lo establece el Concilio al inicio de la constitución pastoral.

¹⁰ Cf. B. FORTE, *La eternidad en el tiempo*, Sígueme, Salamanca 2000, 145-181. A partir de una teología de la historia el autor establece la comprensión del ser humano como una esencia abierta, un ser finito en apertura al infinito. Este último se manifiesta en la concreción del espacio y del tiempo.

¹¹ Cf. W. KASPER, “Cristología y antropología”, 266-296. Lugar donde el autor propone la concepción de una nueva metafísica. Una metafísica del amor y de la relación. Cfr. en la misma compilación, el capítulo: W. KASPER, “Autonomía y Teonomía”, 204-240, donde el autor, valorando crítica y positivamente el concepto de sujeto moderno y su búsqueda de libertad, propone una relación de condicionamiento recíproco entre Teonomía y Autonomía. El autor concibe al ser humano como una persona pensada en el amor, al tiempo que con capacidad de responder a ese amor creador que se le manifiesta en la persona de Jesucristo.

¹² Cf. Por ejemplo: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret...*

¹³ Cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, 22-26 donde el autor en el ámbito de una cristología contextual cita algunos hitos de la cristología de la liberación. Cito aquí a modo de ejemplo dos de las cristologías latinoamericanas más emblemáticas: J. SOBRINO, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid 2001; L. BOFF, *Jesucristo liberador*, Sal Terrae, Santander 2000.

La atención eclesial se orienta a la persona humana, en todas sus dimensiones tanto personales como sociales, dimensiones humanas que la Iglesia quiere iluminar con la luz del Evangelio. “*Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez los gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo*”¹⁴. En otra parte, el documento expresa esta misma preocupación: “*El hombre, uno y entero, con cuerpo y alma, corazón y conciencia, mente y voluntad, será el punto capital de nuestra exposición*”¹⁵.

La Iglesia de Cristo, y en Cristo, se muestra así solidaria con los hombres no desde fuera, como en frente de la humanidad, sino más bien como solidaria desde la propia realidad histórica de la que participa toda persona, todo cristiano y por supuesto la misma Iglesia.

Se trata de la relación entre fe e historia, expresada en el carácter pastoral del Concilio y de la constitución *Gaudium et Spes*. “*La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia*”¹⁶.

2. Algunas líneas directrices del documento

2.1. Una constitución Pastoral

Creemos que es importante destacar el adjetivo *pastoral* que tiene esta constitución debido a que nos puede ayudar a comprender el tesoro de la misma y su propuesta cristológico-antropológica, así como la clara intención de diálogo y apertura que la Iglesia asume en el Concilio de cara al mundo y a la historia de los hombres.

En este sentido nos parece interesante recordar el discurso *Gaudet Mater Ecclesia* del Papa Juan XXIII en la apertura del Concilio Vaticano II: “*Ante todo es necesario que la Iglesia no se aparte del sacro patrimonio de la verdad, recibido de los padres; pero, al mismo tiempo, debe mirar lo presente, a las nuevas condiciones y formas de vida introducidas en el*

¹⁴ GS 1.

¹⁵ GS 3.

¹⁶ GS 1.

*mundo actual, que han abierto nuevos caminos para el apostolado católico*¹⁷.

La intención de diálogo y de apertura al mundo, la preocupación por la concreción histórica de la revelación cristiana son parte de una característica central del Concilio Vaticano II, que desde sus inicios marcó intencionalmente el Papa Juan XXIII. Se trata de reconocer en la historia de la humanidad esos signos de Dios –esos signos del Reino– que abren nuevos caminos para el apostolado católico como dice el Papa bueno.

Esta preocupación por la hermenéutica de los signos de los tiempos es asumida por el Concilio¹⁸ y declarada en la constitución pastoral en los números 4.11.44:

Para cumplir la misión es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio. Y en el número 11: El Pueblo de Dios [...] procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios.

En otro lugar del discurso inaugural, Juan XXIII recuerda que el mensaje del Evangelio debe ser una Buena Noticia para el mundo actual, toda vez que valorando el tiempo presente lo vivimos inmersos en un plan salvífico, en el que el amor de Dios nos sostiene y nos guía; en este sentido el Papa se refiere a visiones de mundo catastróficas que nada tienen que ver con el Evangelio de Jesucristo y con la misión de la Iglesia:

Nos parece justo disentir de tales profetas de calamidades [...] En el presente momento histórico, la Providencia nos está llevando a un nuevo orden de las relaciones humanas, que por obra misma de los hombres pero más aún por encima de sus mismas intenciones, se encaminan al cumplimiento de planes superiores e inesperados...¹⁹

¹⁷ JUAN XXIII, “Discurso de Apertura del Concilio Vaticano II” (11.10.1962), en: AAS 54 (1962), Editrice Vaticana, Vaticano 1962.

¹⁸ Al respecto Cf. C. CASALE, “Teología de los signos de los tiempos. Antecedentes y perspectivas del Concilio Vaticano II”, *Teología y Vida* 46 (2005) 527-569.

¹⁹ JUAN XXIII, “Discurso de Apertura del Concilio Vaticano II”, parte III, 3º párrafo.

Esta es una afirmación que a nuestro entender destaca el hecho de que la vida humana y la historia de la humanidad, así como la creación entera, se enmarcan dentro de un único plan salvífico universal, respecto del cual Cristo es el principio, el centro y la meta (Ef 1, 3-14).

A partir de lo dicho creemos que el adjetivo *pastoral*, así como el de *aggiornamento* en palabras del Papa bueno, se convierten en el Concilio en un criterio para presentar y buscar la Verdad, así como para hacer una hermenéutica de los documentos del mismo Concilio; un criterio que de ahí en adelante deberá marcar y orientar una manera concreta de pensar el quehacer teológico²⁰.

Un quehacer teológico que tome nueva conciencia de lo novedoso –y a veces escandaloso– que pueda significar la dimensión histórica de la fe, y que a su vez ponga de relieve la cuestión tan fundamental como irrenunciable de que el Dios de Jesucristo actúa favorablemente por nosotros en una única historia humana. Única historia que en el amor del Padre manifestado en Jesucristo por el Espíritu Santo se convierte en una única historia universal de salvación.

Esta comprensión, podríamos decir epifánica de la historia humana, que la concibe como lugar teológico y como única en Cristo, es la que nos urge a descubrir la importancia de los signos de los tiempos. Esos signos de Dios que hemos de discernir a partir de una mirada crítico-positiva de la realidad, ejerciendo el carácter hermenéutico del quehacer teológico²¹.

La pastoralidad del Concilio se refiere aquí a cómo la Iglesia en su reflexión teológica toma conciencia de su misión, cómo ella asume que *su esencia es misión*. Que ella ha sido constituida para anunciar a la persona de Jesucristo y su Evangelio, en todo tiempo y circunstancia, haciendo inteligible el mensaje cristiano a sus contemporáneos.

Creemos que lo pastoral define aquí una nueva actitud, una más positiva de la Iglesia de cara al mundo y a la dimensión histórica de la fe, particularmente de un Concilio que no se reúne para condenar o formular definiciones dogmáticas. La comunidad eclesial deberá ser capaz de leer la

²⁰ Sobre este carácter pastoral del Concilio, Cf. G. ALBERIGO, *Historia del Concilio Vaticano II. Tomo V: "El Concilio y la transición. El cuarto período y el final del Concilio (Septiembre- Diciembre 1965)"*, Sígueme, Salamanca 2008, 516-519.

²¹ Cfr., GS 4,11.44.

historia de la humanidad con los ojos del amor de Dios, que se ha manifestado plenamente en Jesucristo.

Esta actitud positiva y abierta a la historia de la humanidad pueden contribuir concretamente al camino de la unidad entre los cristianos, así lo constata el Papa Juan XXIII en su discurso inaugural:

La tarea principal de este Concilio no es, por lo tanto, la discusión de este o aquel tema de la doctrina fundamental de la Iglesia [...] La Iglesia Católica, al elevar por medio de este Concilio Ecuménico la antorcha de la verdad religiosa, quiere mostrarse madre amable de todos, benigna, paciente, llena de misericordia y de bondad para con los hijos separados de ella²².

Con el concepto de pastoralidad, el Concilio comprende que su misión debe de estar marcada y orientada por una concepción eclesial del servicio (*diakonía*). En efecto, la Iglesia en el ejercicio de su misión se concibe como servidora del mundo y como servidora de la humanidad. Desde dentro de la historia puede servir con la luz de Jesucristo, al tiempo que puede también recibir del mundo el servicio y la luz que ella misma necesita en el ejercicio de su misión. Se trata –en esta relación positiva con el mundo– de reconocer una legítima autonomía de la realidad temporal²³. “[...] *el Pueblo de Dios y la humanidad, de la que aquel forma parte, se prestan mutuo servicio, lo cual demuestra que la misión de la Iglesia es religiosa y, por lo mismo, plenamente humana*”²⁴.

La pastoralidad del Concilio y particularmente de *Gaudium et Spes*, es expresión de la siguiente convicción a saber: que la historia de la humanidad se vive y se desarrolla dentro del marco de un único plan salvífico universal, en el que el cristianismo crece y ejerce su misión. Con el carácter pastoral del Concilio se hace cada vez más patente el carácter histórico de la revelación cristiana que tiene como centro a Jesucristo, a la vez que destaca la condición histórica del cristianismo, una condición a todas luces irrenunciable. Se apuesta por la unicidad de la historia, que por la intervención de Dios en Jesucristo se convierte en historia universal de salvación, supe-

²² JUAN XXIII, “Discurso de Apertura del Concilio Vaticano II”, parte V, 3º párrafo.

²³ GS 36.

²⁴ GS 11.

rando de este modo un esquema dicotómico de la realidad que propone la existencia de una historia profana y de otra sagrada.

Esto que hemos dicho a partir de la autoridad del Concilio tiene una sólida base cristológica en razón de lo que significan para nosotros y para nuestra salvación las consecuencias del misterio de la encarnación.

A partir de dicho misterio la salvación se comprende como encarnada, como intrínseca y esencialmente unida a la historia de la humanidad, estrechando de este modo la relación que debe existir entre fe e historia. En este sentido nos parece interesante llamar a colación la propuesta eclesiológica del Concilio que en la constitución *Lumen Gentium* establece una relación de dependencia y de *sobrepujamiento* entre el misterio de la encarnación y la comprensión de sí misma²⁵.

La Iglesia analógicamente se comprende a sí misma en Cristo como un sacramento y como una realidad compleja, visible y al mismo tiempo espiritual, integrando en su ser elementos humanos y divinos, vividos y entendidos a la luz del misterio de la encarnación²⁶. A partir del misterio del Dios encarnado se comprende la real dimensión y consecuencia de lo que significa la concreción de nuestra salvación, que a lo largo de los documentos del Concilio se puede leer como una nota transversal.

2.2. Una intención cristológica de la estructura

El acento cristológico de esta parte de la constitución se advierte al final de la introducción y de los cuatro capítulos de la primera parte, a estos últimos nos abocamos ahora.

Nuestra atención se centra en primer lugar en la introducción, particularmente en su final²⁷. Luego de expresar que la persona humana vive en medio de limitaciones y de un deseo ilimitado de una vida superior²⁸, el

²⁵ El concepto de *sobrepujamiento* es utilizado por Kasper en su propuesta cristológica para establecer la relación entre cristología y antropología.

²⁶ CONCILIO VATICANO II, *constitución dogmática Lumen Gentium*, BAC, Madrid 1966, n. 1.8.

²⁷ GS 10.

²⁸ Cf. O. González de Cardedal, *La gloria del hombre: reto entre una cultura de la fe y una cultura de la increencia*, BAC, Madrid 1985, 3-29.

documento propone que las grandes preguntas del ser humano, sobre todo las de sentido encuentran respuesta en la persona de Cristo, de quien la Iglesia ha recibido el encargo de anunciar.

El final de esta introducción afirma una cuestión de capital importancia soteriológica, a saber: que el ser y la obra de Jesús, en especial su Misterio Pascual, se convierten en respuesta concretísima a la máxima vocación del hombre. El fundamento y el destino soteriológico de toda la creación y de todo ser humano, es Jesucristo reconocido como la *clave*, el *centro* y el *fin* de toda la historia humana. Él es y puede ser la respuesta definitiva y universal a las grandes interrogantes del ser humano, toda vez que éste último ha sido hecho a su imagen.

Jesucristo responde a preguntas tan existenciales y fundamentales, tales como:

¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que, a pesar de tantos progresos hechos, subsiste todavía? ¿Qué valor tienen las victorias logradas a tan caro precio? ¿Qué puede dar el hombre a la sociedad? ¿Qué puede esperar de ella? ¿Qué hay después de esta vida temporal?²⁹

Es interesante destacar que el acontecimiento de Cristo se enmarca en relación a toda la historia de la salvación, dándole sentido, orientación y sostenimiento. La afirmación de este número nos sugiere la unidad en Cristo de toda la historia salvífica, expresada en términos protológicos (creación), encarnatorios y escatológicos³⁰.

²⁹ GS 10.

³⁰ En el trasfondo de esta afirmación conciliar resuena la comprensión de un que-hacer teológico que integra positivamente la historia y la concibe como un lugar teológico. Del mismo modo, estas afirmaciones positivas en torno al concepto de historia se sustentan en una comprensión cristológica de la misma, toda vez que el Verbo encarnado, asume esta condición espacio-temporal *por nosotros y por nuestra salvación* y en ella nos muestra el rostro del verdadero Dios y del verdadero hombre. A partir de estas consideraciones, la historia ejerce en la Iglesia y en la teología un influjo intrínseco y necesario. Desde estas coordenadas se puede comprender con mayor profundidad el llamado del Papa Juan XXIII a vivir el Concilio como un *aggiornamento*, como una puesta al día en atención a los signos de los tiempos, así como el llamado a concebir este Concilio como *pastoral*, cuestión que ya hemos planteado en el punto anterior.

A la luz de lo anterior estamos en condiciones de afirmar que la historia goza de una teleología en Cristo, en quien tiene un comienzo y una meta³¹. El misterio del hombre se ilumina así a la luz de Cristo, todo camina hacia Él como a su fundamento³². La clave de toda la historia humana será la persona de Cristo, que muerto y resucitado, por nosotros y por nuestra salvación (Nicea 325) se hizo hombre y nos mostró el camino de la salvación.

Siguiendo el esquema del texto conciliar luego de plantear la cuestión de la dignidad de la persona humana, destacando en ella la sublime vocación del ser humano a ser imagen de Dios, el final del primer capítulo propone con toda claridad que “*el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado*”³³.

No cabe duda que *Gaudium et Spes* comprende al ser humano a la luz de Jesucristo, a quien ha proclamado ya como clave, centro y fin de toda la historia humana³⁴.

A la luz de Col 1,15 la constitución pastoral muestra a Cristo como hombre perfecto, toda vez que Él es la imagen visible del Dios invisible, quien a partir de su encarnación revela en la historia, quien es Dios por un lado y quien es el hombre por otro: “*El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre*”³⁵. Inspirado en el misterio de la

³¹ Destacamos aquí el hecho de que nuestra salvación en Cristo es encarnada, concreta. Nuestro seguimiento a Cristo es espacio-temporal, se vive y se decide en un aquí y un ahora; estas decisiones temporales son las que tienen un peso eterno, en aquel que asumió nuestra historia, nuestra condición humana y la elevó en su persona. Al respecto Cfr., WALTER KASPER, *Jesús el Cristo*, 317-365, quien sostiene que la persona de Jesucristo, su humanidad, es la concreción de nuestra salvación. Cfr., K. RAHNER, “Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios”, en: K. RAHNER, *Escritos de Teología*, Tomo III, Cristiandad, Madrid 2002, 47-58.

³² Hablamos del *todo* comprendiendo aquí al ser humano y su entorno. El *Cristotelos* dice relación y se orienta a toda la creación.

³³ GS 22. Cf. L. LADARIA, “El hombre a la luz de Cristo en el Concilio Vaticano II”, en: R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: Balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Sígueme, Salamanca 1990, 705-714. Lugar donde el autor, a partir de GS 22, desarrolla la comprensión y relación entre Cristo y el hombre. En la relación cristología-antropología entre otras cosas afirma a Cristo como el hombre perfecto quien en virtud de su encarnación revela al Padre y en su humanidad revela la perfecta vocación del ser humano.

³⁴ GS 10.

³⁵ GS 22. Entendemos aquí que Cristo es el hombre perfecto en sí mismo, esencial y ontológicamente, no al modo ético o simplemente moral, como mero ejemplo a seguir. Él es en sí mismo la humanidad verdadera. Creemos que a partir de esta afirmación, que dice relación al carácter icónico del Hijo encarnado, se puede establecer una

encarnación, que une admirablemente la humanidad con la divinidad en el Hijo hecho carne, el Concilio realiza positiva y rectamente la relación fe-historia, y a partir de ahí expresa cómo entiende la dignidad de la persona humana, su vocación a ser en Cristo Imagen de Dios.

Es interesante destacar que esta perfecta unidad entre naturaleza humana y naturaleza divina en el misterio del Verbo encarnado, tiene para el Concilio pretensiones de universalidad, toda vez que Jesucristo se comprende como el *universal concreto* y toda vez que el mensaje del Evangelio de Cristo se dirige a toda la humanidad³⁶. *“En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. [...] Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible”*³⁷.

Cristo es comprendido, creído y seguido como el Revelador, como la Imagen y como el Salvador universal, en cuanto que es origen y destino salvífico de todo lo que existe. El destino teológico del hombre se encuentra, así, íntimamente ligado la persona de Cristo y a su destino³⁸.

En el segundo capítulo de la primera parte del texto, el misterio del Dios encarnado es comprendido a partir del concepto de solidaridad, desde el cual el documento destaca la condición social del ser humano. En efecto, a partir de la relación y del encuentro el ser humano crece en humanidad.

En el Verbo encarnado, Dios-Padre concreta plenamente su solidaridad con la humanidad; a partir de esta divina solidaridad, el encarnado nos asume y nos eleva en su persona, a la vez que nos muestra el camino de la

relación entre la sacramentalidad del Hijo y la sacramentalidad de la Iglesia. Cf. *LG* 1. 8. Tanto la imagen de la Iglesia en sí misma, como la imagen de la Iglesia de cara al mundo convergen en la persona de Jesucristo, único salvador del mundo.

³⁶ *GS* 2. Esta correcta comprensión del acontecimiento de Cristo alcanza su universalidad salvífica por la acción del Espíritu Santo. Desde esta perspectiva nos hacemos parte de la necesidad de repensar una Cristología Pneumática que dé razón de la acción del Espíritu en relación a la persona de Cristo y a su pretensión de universalidad. Una de las críticas que se le ha hecho al Concilio es precisamente que adolece de un déficit pneumatológico, de una mejor explicitación de la acción del Pneuma en el ser y la misión de la Iglesia.

³⁷ *GS* 22.

³⁸ *GS* 10.

verdadera perfección de nuestras relaciones humanas, a través de la entrega, de la ofrenda de la vida, del amor hasta el extremo. Él es el Hombre Nuevo³⁹.

Los capítulos restantes, vale decir tercero y cuarto, ante la pregunta por el sentido de la actividad humana y por el sentido y destino final de la historia, vuelven a ubicar a la persona de Cristo en el orden de la historia de la salvación, destacando la unidad en Cristo de la historia salutis.

El trabajo del ser humano se entiende como inmerso en una teología de la creación orientada cristológicamente⁴⁰, en Cristo se realiza la transformación del mundo. En relación al final de los tiempos la primera parte de la constitución culmina con lo que podríamos llamar una gran profesión de fe en el destino universal de todo y de todas las cosas en Cristo, Alfa y Omega⁴¹.

No es sólo el ser humano, sino todo su entorno, su mundo, en una palabra la creación entera la que teniendo sentido y fundamento desde Cristo al inicio, lo tendrá también al final en la Parusía. A partir de la carta a los Colosenses podemos afirmar que aquel que está al inicio creando (dando el ser) lo estará al final consumando (salvando el ser) aquello que ha nacido por mediación suya (Col 1, 15ss).

La historia tiene en Cristo su sentido y su final, tanto intra y como meta históricamente hablando: *“El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones”*⁴².

3. Relación antropología-cristología en la primera parte del documento

No es novedad que el ser humano es un ser espacio-temporal, un ser histórico y situado en el mundo. Pues bien, en esta plena conciencia la Iglesia

³⁹ GS 22.

⁴⁰ GS 38.

⁴¹ GS 45.

⁴² GS 45.

dirige la novedad del mensaje evangélico a este ser humano, situado históricamente.

Por ello, el Concilio Vaticano II, tras haber profundizado en el misterio de la Iglesia, se dirige ahora no sólo a los hijos de la Iglesia católica y a cuantos invocan a Cristo, sino a todos los hombres, con el deseo de anunciar a todos cómo entiende la presencia y la acción de la Iglesia en el mundo actual. [...] Es, por consiguiente, el hombre; pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, quien será el punto capital de nuestra exposición⁴³.

Preguntémonos ahora cómo desarrolla la constitución pastoral una mirada antropológica de marcado acento o cuño cristológico, o dicho de otra manera, cómo el Concilio desarrolla una cristología de marcado acento antropológico.

Creemos que aquello que define lo humano se desarrolla aquí bajo dos aspectos o concepciones, a saber: el de vocación [el ser humano es llamado por Dios en Cristo] y por supuesto el de imagen [aquello que ha de encarnar el ser humano en su historia y situación].

3.1. La altísima vocación del ser humano

“Al proclamar el Concilio la altísima vocación del hombre y la divina semilla que en éste se oculta, ofrece al género humano la sincera colaboración de la Iglesia para lograr la fraternidad universal que responda a esa vocación”⁴⁴.

⁴³ GS 2-3.

⁴⁴ GS 3. Esta afirmación conciliar nos hace pensar en la propuesta de san Justino en torno a las semillas del Verbo (*el logos espermáticos*) esparcidas universalmente. Desde una perspectiva universalista, o dicho de otro modo, a partir de la experiencia universal y concreta (espacio-temporal) de lo que significa ser humanidad. El Vaticano II concibe al ser humano como un ser llamado por el Otro. Es lo que nosotros llamamos la “*dimensión vocacional del ser humano*”, en el sentido de que éste último, desde su creación a partir de la Palabra, se convierte desde ella en un ser dador de respuesta. La experiencia del ser se convierte en nosotros en don y respuesta. Esta altísima vocación humana, es sostenida en otros lugares del documento: GS 3. 10. 11. 13. 18. 19. 22.

Teniendo en cuenta que el ser humano es un ser en relación y que una cristología de cuño antropológico supone al ser humano como apertura y recepción⁴⁵, creemos que es importante destacar que el Concilio Vaticano II, en los momentos en que habla de esta altísima vocación humana la refiere siempre a Cristo, en quien la humanidad encuentra su fundamento y esclarecimiento; no hay nada en la persona de Cristo y su mensaje que no tenga profunda relación con el ser humano⁴⁶. “[...] *La misión de la Iglesia es religiosa y, por lo mismo, plenamente humana*”⁴⁷.

La referencia a Cristo es necesaria en orden a que el ser humano descubra aquello a lo que está llamado, en el marco de la protología y de la escatología. Creación y escatología se comprenden desde su irrenunciable orientación cristológica.

Es interesante destacar que esta altísima vocación humana tiene en Jesucristo pretensiones de universalidad, toda vez que Cristo, en quien todo es llamado al ser, se encarna y reconcilia en su persona a todo hombre que viene a este mundo (Jn 1, 1-18; 1Tim 2, 4).

La pretensión de universalidad del mensaje cristiano, así como la actitud positiva del Vaticano II de cara al mundo y a la historia, se afirma en pasajes importantes de *Gaudium et Spes*; el mensaje de Cristo y su propia persona están íntimamente unidos a toda la humanidad. Cristo es el destino ontológico del ser humano, toda vez que este último ha sido creado a su imagen, ha sido hecho por su mediación.

No hay nada en el cristianismo de verdaderamente humano que no se relacione con Cristo. La semilla de la altísima vocación humana es compartida por todo hombre y mujer que vienen a este mundo porque todos comparten en Cristo, ontológicamente hablando, ser y destino⁴⁸. El Concilio declara su pretensión de universalidad en la intención explícita de dirigir su mensaje a todos los hombres⁴⁹.

La dimensión vocacional y responsorial de toda vida humana tiene una

⁴⁵ Cf. W. KASPER, “Cristología y antropología”, 276-279; B. FORTE, *La eternidad en el tiempo*, 145-181.

⁴⁶ GS 1.

⁴⁷ GS 11.

⁴⁸ Lo plenamente humano y lo plenamente cristiano se relacionan y condicionan ontológicamente.

⁴⁹ GS 2.3.

fuerte base neotestamentaria. En efecto, Jesús en sus diálogos, así como en sus signos, pide la respuesta de la fe y la toma de posición frente a Él y su mensaje, pensemos en el género parabólico que se encamina siempre a generar una respuesta en los oyentes, y qué decir de aquel texto del Evangelio de San Marcos, con el que el autor sagrado resume toda la actividad misionera de Jesucristo (Mc 1, 15).

La respuesta del ser humano a su altísima vocación en Cristo ha de integrar lo más excelso que posee, a saber: su libertad, desde la que necesariamente debe generar respuesta y su conciencia, lugar o espacio sagrado, en el que el ser humano se encuentra íntimamente con Dios. A partir de su libertad y su conciencia el ser humano puede crecer y responder al llamado de vivir en comunión con Dios y con los otros. La vocación la vive el ser humano en libre apertura y recepción.

Gaudium et Spes describe cómo la libertad y la conciencia humanas son parte y expresión de su más profunda condición y dignidad: “*La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre*”. “*La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, cuya voz resuena en lo más íntimo de aquella*”⁵⁰.

Así las cosas la vocación humana es en Cristo, la comunión libre con Dios. A esta comunión vocacional es llamada toda la humanidad: “*La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios*”⁵¹ nos dice el Concilio, cuando positiva y críticamente aborda el fenómeno del ateísmo, tratando de entender sus formas y raíces, lejos de una actitud de condena como lo hemos expresado en otro momento.

Veamos más en concreto cómo entiende el Concilio a la luz de la tradición bíblica esta vocación humana en Cristo.

3.2. El hombre en cuanto imagen de Dios en Cristo. El ejercicio de una libertad cristiana

Cuando el Concilio aborda la cuestión del hombre, al comprenderlo como un misterio que se esclarece en el misterio del Verbo encarnado, opta por

⁵⁰ GS 17.16, respectivamente.

⁵¹ GS 19.

recuperar en su exposición la dimensión crística que tiene el concepto bíblico de imagen⁵².

La vocación humana consiste en hacer vida en palabras y en obras, en la espacialidad y temporalidad el llamado a ser imagen y semejanza divina. Esta vocación, la alcanza y realiza el ser humano, en el diálogo profundo con su Señor y en el ejercicio de su libertad⁵³. La condición de imagen refiere a una relación. A un tipo de relación fundamental con Dios, en la que el ser humano alcanza sentido y orientación soteriológica⁵⁴. Somos creados para esta relación, que a la luz del Verbo encarnado se comprende cristológicamente.

En efecto, la relación Dios-hombre es mediada por el Hijo, en quien el ser humano ha sido creado a imagen y semejanza, se trata de una relación fundamental de la creatura humana⁵⁵. Esta idea o enseñanza bíblica la encontramos transversalmente no sólo en *Gaudium et Spes*, sino también en otros documentos del Concilio Vaticano II a los que en razón del alcance de estas reflexiones no podemos hacer alusión.

Lo que hemos venido diciendo esta condensado en GS 22 a la luz de Col 1, 15ss y de Rm 5, 14, explicitando la novedad propiamente cristiana de esta relación Dios-hombre que en Cristo es concebida trinitariamente:

El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado [...] El que es imagen de Dios invisible (Col 1, 15) es también el hombre perfecto [...] En Él Dios nos reconcilió [...] El hombre cristiano, conformado con la imagen del Hijo, que es primogénito entre muchos hermanos, recibe las primicias del Espíritu (Rm 8, 3).

La antropología, la relacionalidad antropológica se concibe teológicamente a la luz de la cristología, a la luz de Cristo por quien –y a imagen de quien– el hombre ha sido creado. La antropología cristiana se comprende desde esta perspectiva como una *antropología icónica* en relación a la cristológica.

⁵² GS 12. Cfr., L. LADARIA, *Introducción a la Antropología Teológica*, 67-70.

⁵³ GS 17.19.

⁵⁴ GS 10.

⁵⁵ Cfr., L. LADARIA, *Introducción a la Antropología Teológica*, 70.

La afirmación conciliar en torno a que el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado, surge de la más genuina tradición bíblica, con respecto a lo que hemos denominado una antropología icónica. Esta iconalidad antropológica, a la luz de la mediación de Cristo se comprende como RELACIÓN, como esa relación fundamental del ser humano con Dios a partir de la cual alcanza su más alta vocación.

4. A modo de conclusión

A modo de conclusión y a partir de lo expuesto, nos preguntamos sobre ¿Cuáles serían aquellas notas características con las que *Gaudium et Spes* comprende esta relación fundamental –imagen y semejanza–? Los números 15 al 17 creemos que nos dan una respuesta:

En primer lugar la iconalidad antropológica se expresa y se desarrolla concretamente en la dignidad de la conciencia humana, en la que existe una ley divina inscrita en el corazón.

En segundo lugar esta iconalidad la vive el ser humano a partir de su sabiduría o inteligencia por medio de la cual participa de la misma inteligencia divina [del logos divino].

En tercer lugar la respuesta a la vocación de ser imagen y semejanza divina en el mundo el ser humano la ejerce a partir de su libertad, por la que comprende que su vida es vocacional, es decir responsorial. A partir de su libertad el ser humano responde a la dimensión vocacional de su existencia; una existencia que es indeterminada, como siempre de camino, abierta a la relación con Cristo, en quien encuentra su determinación y su finalidad. “*El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre*”⁵⁶.

Otra cuestión que quisiéramos destacar a modo de conclusión es que el ser humano es comprendido por *Gaudium et Spes* en el marco de una antropología unitaria. El hombre es comprendido como uno, como una unidad indivisible que vive la existencia en apertura al misterio de Cristo⁵⁷.

⁵⁶ GS 22.

⁵⁷ GS 3.14.

Creemos que esto tiene razón de ser en la valoración que el Concilio tiene de la historia, la que comprende como única, como sostenida por la Gracia divina, que la convierte por su acción en historia de salvación⁵⁸. Del mismo modo esta antropología unitaria tiene razón de ser y su explicitación en el misterio de la encarnación, por el que el Hijo de Dios asume y se hace historia libremente, por nosotros y por nuestra salvación.

No podría ser de otro modo, el Hijo de Dios asume nuestra naturaleza humana, una y encarnada, espacial y temporal, conduciéndola en su persona a plenitud. La cristología es en este sentido el comienzo y el final de toda antropología (Col 1, 15ss).

Finalmente una teología de los signos de los tiempos⁵⁹, orientada cristológicamente nos urge a descubrir al Señor y al Maestro presente en la historia de la humanidad, presente en los otros, en los que sigue encarnado haciéndose el enconradizo hasta su Parusía (Mt 25, 31-46).

Por último, creemos que es importante destacar que el fundamento del diálogo positivo y recíproco entre Iglesia-mundo es una cristología encarnada e histórica, que descubre al Señor aún presente y actuante entre nosotros hasta que su Reino se instaure plenamente en la Parusía. La historia tiene en Cristo su origen (creación), su centro (encarnación) y su consumación (escatología)⁶⁰.

Bibliografía

- ALBERIGO, G., *Historia del Concilio Vaticano II. Tomo V: "El Concilio y la transición. El cuarto período y el final del Concilio (Septiembre- Diciembre 1965)"*, Sígueme, Salamanca 2008.
- BOFF, L., *Jesucristo liberador*, Sal Terrae, Santander 2000.

⁵⁸ Ya lo hemos dicho en el sentido de que el Concilio Vaticano II no comprende la historicidad humana, como una realidad dicotómica, como la relación deficiente entre una historia profana y otra sagrada. El diálogo de la Iglesia con el mundo surge y se fundamenta desde la unicidad de la historia, al tiempo que se funda en la unicidad y la unidad divina. El diálogo Iglesia-mundo se realiza en la comprensión de que la comunidad cristiana es (existe) en esta única historia. La Iglesia participa con y en el mundo de una única historia.

⁵⁹ GS 4.11.44.

⁶⁰ GS 10.45.

- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Fundamentos de Cristología*, T I, BAC, Madrid 2005.
- _____, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, BAC, Madrid 1993.
- CASALE, C., “Teología de los signos de los tiempos. Antecedentes y perspectivas del Concilio Vaticano II”, *Teología y Vida* 46 (2005).
- CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática Lumen Gentium*, BAC, Madrid 1966.
- _____, *Constitución pastoral Gaudium et Spes*, BAC, Madrid 1966.
- FORTE, B., *La eternidad en el tiempo*, Sígueme, Salamanca 2000.
- HÜNERMANN, P., *Cristología*, Herder, Barcelona 1997.
- JUAN XXIII, “Discurso de Apertura del Concilio Vaticano II” (11.10.1962), en: *AAS* 54 (1962), Editrice Vaticana, Vaticano 1962.
- KASPER, W., “Autonomía y Teonomía”, en: KASPER, W., *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989.
- _____, “Cristología y Antropología”, en: KASPER, W., *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989.
- _____, *Jesús el Cristo*, Sígueme, Salamanca 2002.
- LADARIA, L., “El hombre a la luz de Cristo en el Concilio Vaticano II”, en: LATOURELLE, R. (ed.), *En Vaticano II: Balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Sígueme, Salamanca 1990.
- _____, *Introducción a la Antropología Teológica*, Verbo Divino, Navarra 2004.
- RAHNER, K., “Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios”, en: RAHNER, K., *Escritos de teología*, Tomo III, Cristiandad, Madrid 2002.
- RUIZ DE PEÑA, J. L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1996.
- _____, “Jesucristo y la comprensión del hombre”, en: GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. ET AL., *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo, Cristología fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997.
- SOBRINO, J., *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid 2001.

Artículo recibido el 11 de junio de 2014

Artículo aceptado el 03 de agosto de 2014

LA VISIÓN FEMENINA DEL MISTERIO ECLESIAL EN FRANCISCO PALAU I QUER

THE FEMININE VISION OF ECCLESIAL MYSTERY IN FRANCISCO PALAU I QUER

Cecilia Pérez Mora¹

Universidad Católica de la Santísima Concepción. Concepción-Chile

Resumen

En este documento se desarrolla la doctrina femenina del misterio eclesial, comenzando por la experiencia fundante y mística del padre Palau vivida en 1860, en donde Dios-relación revela a su *hija muy amada*, la Iglesia. Seguidamente se plantea la idea de la influencia de la mujer en la vida del carmelita la cual marcó su visión del misterio. Se amplía la concepción femenina de la Iglesia a manos de las mujeres bíblicas, destacando sus atributos y plasmándolos en la misma *hija amada* quien hace síntesis en María, figura acabada y perfecta de la Iglesia. De fondo, la belleza del misterio trinitario que es también la belleza de la Iglesia, el vínculo de amor y com-uni3n de Dios con los prójimos². La novedad que deja ver Francisco es la suma de elementos y características que concentra el concepto femenino y la capacidad de ver en la feminidad la figura de la Iglesia. Concluyendo con la descripci3n del matrimonio espiritual, relaci3n m3s perfecta entre la Amada y el Amado.

Palabras clave: Iglesia, mujer, com-uni3n, prójimos, Dios-relaci3n.

Abstract

In this document , develops the feminine mystery doctrine of the Church , beginning with the founding Palau father and mystical experience lived in 1860, where God - relationship reveals his beloved daughter, the Church. Then the idea of the influence

¹ Licenciada en Ciencias Religiosas y Estudios Eclesi3sticos. Profesora part time del Instituto de Teolog3a de la Universidad Cat3lica de la Sant3sima Concepci3n. Correo electr3nico: cperez@ucsc.cl

² Los prójimos, es un t3rmino utilizado por Francisco Palau para enfatizar la mirada de eclesialidad (el c3mo se relaciona la Iglesia) y com-uni3n.

of women in the life of Carmelite which marked his vision of mystery arises . Female conception of the Church is extended at the hands of biblical women , highlighting its attributes and translating them in the same beloved daughter Mary who makes synthesis, complete and perfect figure of the Church. Background , beauty of the Trinitarian mystery which is also the beauty of the Church , the bond of love and com - Union of God with “projimos”. The novelty reveals Francisco is the sum of elements and features that concentrates the feminine concept and the ability to see into womanhood figure of the Church. Concluding with the description of the spiritual marriage , more perfect relationship between the Beloved and the Beloved.

Keywords: Church, women, com-union, prójimos, God - relationship.

1. La persona de Francisco Palau

Francisco Palau i Quer (1811-1872). Sacerdote del Carmelo Descalzo en la España del siglo XIX, es el fundador de la congregación Carmelitas Misioneras Teresianas³ y de la Escuela de la Virtud⁴. Nace el 29 de diciembre de 1811 en Aitona, provincia de Lleida, España. Fue el séptimo de nueve hijos del matrimonio entre José Francisco Palau Miarnau y María Antonia Quer Esteve⁵. Desarrolló su vida como predicador y misionero, escritor, formador, apóstol de los marginados, sanador, también exorcista, místico, profeta y hoy, beato de la Iglesia. Fue un hombre profundo y desde su infancia un vehemente enamorado en búsqueda, a quien Dios marcó con su propio dedo en las tablas de su corazón esta ley: Amarás con todas tus fuerzas (Cf. Dt 6,5; Mt 22,37)⁶.

³ La Congregación Carmelitas Misioneras Teresianas fue fundada en Menorca el año 1860. Está presente en veinticuatro países alrededor del mundo, entre ellos: Chile, Brasil, Argentina, México, Canadá, España, Italia, Inglaterra, Filipinas, etc., con el carisma específico de “contemplar, expresar y anunciar la belleza de la Iglesia, misterio de comunión” (cf. www.carmelopalautiano.org/las-cmt/, citado 05 de noviembre 2014).

⁴ Predicación del Evangelio e Institución y orientación catequética que pretendía educar en la virtud cristiana. Desarrollada en la Iglesia de San Agustín en Barcelona entre noviembre de 1851 y marzo de 1854. Fue puesta por escrito en el año 1859. E. PACHO, *Francisco Palau. Escritos: La Escuela de la Virtud Vindicada*, Monte Carmelo, Burgos 1997, 381-503.

⁵ Cf. A. DUVAL, *Fecundidad del Fracaso*, Carmelitas Misioneras Teresianas, Roma 1987, 25.

⁶ Cf. E. PACHO, *Escritos: Mis relaciones con la Iglesia, Fragmento I, 1-2*, Monte Carmelo, Burgos 1997, 719.

Como escritor logró plasmar sus experiencias, meditaciones y preocupaciones en documentos que en su mayoría fueron publicados. Sin proponérselo abiertamente, sus escritos resultan autobiográficos, los cuales aportan gran cantidad de datos en cuanto a su persona y sobre la sociedad en que está inserto⁷.

A continuación algunos de sus escritos publicados y otros de uso personal: *Lucha del alma con Dios* (1842); *La vida solitaria* (1849); *El solitario de Cantayrac* (1851); *La escuela de la virtud vindicada* (1859); *Mes de María* (1862); *El ermitaño* (1868 a 1873)⁸; *La Iglesia de Dios figurada por el Espíritu Santo* (1865); *Mis relaciones con la Iglesia* (1864-1867); *169 Cartas a distintos destinatarios* (entre los años 1845 al 1872); *Legislación* (1851 al 1872); *El exorcistado* (1869); *Páginas periodísticas* (entre 1851 al 1864).

Alejo O.C.D (1884-1953), el primer biógrafo del padre Palau, declara en su libro: “como el joven Francisco era sinceramente piadoso y profundamente cristiano, pedía a Dios se dignase encaminarle a su servicio y guiarle sus pasos”⁹. Así vivió su juventud, dedicado y decidido a descubrir su pasión; tras varios encuentros fallidos como el ingreso al seminario diocesano de Lérida y una breve atracción por una joven¹⁰, luchas en su alma¹¹ y experiencias de vida solitaria¹² (como el auto-destierro en Francia el 1840 y exilio en Ibiza en 1854), una tarde se esclarece todo. Con su sed inagotable de pasión finalmente los gritos de su corazón fueron escuchados recibiendo

⁷ Cf. A. DUVAL, *Fecundidad...*, 29.

⁸ Semanario político religioso, dirigido por Francisco Palau hasta el n°176, en Barcelona.

⁹ P. ALEJO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, O.C.D., *Vida del Padre Palau*, Imperio, Barcelona 1933, 30.

¹⁰ “Poco antes de cumplir los diecisiete años, fue admitido en el seminario de Lérida [...] (en 1828 becado como interno, sin embargo desde 1825 asistía como estudiante externo). El seminario de Lérida no era un modelo de orden ni de disciplina [...]. Francisco renunció a su beca para entrar en el noviciado de los Carmelitas Descalzos”, A. DUVAL, *Fecundidad del Fracaso*, Carmelitas Misioneras Teresianas, Roma 1987, 29-30; “Vi una joven bella [...]. El corazón se inclinaba hacia esa belleza [...] mi corazón había padecido una ilusión”, E. PACHO, *Escritos: Mis relaciones con la Iglesia* 4, 14-16, 774-775.

¹¹ E. PACHO, *Escritos: Lucha del alma con Dios*, Monte Carmelo, Burgos 1997, 13-232.

¹² E. PACHO, *Escritos: La vida solitaria*, 233-257.

una respuesta. Al celebrar la eucaristía en el año 1860¹³ se encontró cara a cara con su “verdadero amor”, el cual no era solo Dios, sino la figura de una mujer.

Así transcurrió su vida, entre vivencias y escritos, acción y contemplación, hasta el momento de su muerte en Tarragona el 20 de Marzo de 1872; lo que le ha llevado a ser nombrado beato de la Iglesia, iniciando su proceso de beatificación el año 1947 culminado el 24 de Abril de 1988.

2. La realidad y experiencia del misterio eclesial se hace presente

1. Una tarde estaba yo en una iglesia Catedral esperando llegase la hora de la función. [...] Y fue mi espíritu transportado ante el trono de Dios [cf. Ap 4,2]: estaba en él un respetable anciano, millares de ángeles le administraban. Uno de ellos vino a mí y traía en sus manos una ropa blanca como la nieve, y me vistió con ella. Me dio una banda de oro purísimo, especie de estola. Así vestido, el que estaba en el trono sentado me llamó, y me presenté de pie sobre un altar que allí había. 2. El anciano me hizo seña y me dijo diese en su nombre la bendición. Me volví contra el altar y vi a sus gradas una bellísima Joven, vestida de gloria; sus ropas blancas como la luz; no pude verla sino envuelta de luz y no me fue posible distinguir de ella otra cosa más que el bulto, porque no se podía mirar. Cubría su cabeza un velo finísimo. Oí una voz que salía del trono de Dios y me decía: Tú eres sacerdote del Altísimo; bendice, y aquel a quien tú bendecirás será bendito; y lo que tú maldecirás, será maldito. Esa es mi Hija muy amada. En ella tengo mis complacencias: dale mi bendición [Mt 16,19 y 18; 3,17; 17,5; Mc 1,11; Lc 3,22; 2 P 1,17]. [...] la Joven [...] se arrodilló ante el altar; recibió mi bendición y desapareció toda aquella visión. [...]. 3. Llegada la hora de la función, mientras subía al púlpito, oí la voz del Padre que me dijo: bendice a mi amada Hija y a tu Hija. [...] Yo no comprendía sino muy en confuso cómo podía ser yo Padre en la Iglesia y de la Iglesia. Lo creía posible, porque es cosa muy en uso llamarnos

¹³ Exiliado en Ibiza, vive la experiencia fundante. E. PACHO, *Escritos: Carta 57*, 1113; *Mis relaciones, Fragmento II*, 1, 720.

Padre. Quedé con deseos de conocer a esa Joven que se me presentaba envuelta en misterios, y escondida bajo un velo; pero aunque velada, yo tenía infusa sobre ella una tan alta noticia, veía en su actitud tanta grandeza, que mi dicha fuera que me admitiera por el más humilde de sus criados y servidores: y lo que fue para mí más lastimero, fue que como el amor rasgaba mi corazón, quedé con su vista tan afectado a ella, que la vida se me hacía insoportable. 4. Desde aquel día principié a invocarla y a llamarla: ¡Hija de mi amado Padre! ¡Ah, dónde estás! Estaba yo bien lejos de llamarla «Hija mía», si bien la conocía, porque había más de veinte años que ocupaba de lleno mis pensamientos, pero entre yo y ella no mediaban relaciones que yo entendiese, ni creía posible, hubiera tal comercio y comunicación espiritual...¹⁴.

El relato describe la primera experiencia mística que vive el padre Palau en la catedral de Ciudadela en Ibiza, ocurrida en el mes de noviembre de 1860, la cual él mismo narró en el texto de *Mis relaciones con la Iglesia* (MR). El gran acontecimiento que experimentó el autor produjo una transformación interior potente, donde Dios en imagen de anciano le mostró la Iglesia, su hija, quien a su vez se presentó bajo un velo de misterio pero en figura de una joven mujer; con esto, el apasionado Francisco vislumbró al fin el objeto de su gran amor, que era cosa viva, iniciando desde aquel momento una relación edificante y fecunda con la cosa amada.

Haciendo reflexión de aquella experiencia palautiana, algunos autores como Armand Duval p.b. ven, pues, que el Criador (Dios) muestra la Iglesia en figura de mujer manifestando en ella la realidad del hombre (los prójimos) en relación con Él (Dios)¹⁵. La clave para comprender este misterio eclesial revelado a Francisco Palau es la unidad de Dios y los prójimos formando un sólo cuerpo, idea que ya se ha hecho presente en algunos padres de la Iglesia como san Agustín: “*Dicit ergo hic Christus et Ecclesia, id est, totus Christus, caput et corpus*”¹⁶, y en nuestros tiempos ratificada por el papa emérito Benedicto XVI al hablar de “la acción misteriosa de Dios que comporta la unidad profunda entre nosotros y el Señor Jesús [...] Cristo

¹⁴ E. PACHO, *Escritos: MR, Fragmento II*, 720-721.

¹⁵ Cf. DUVAL, *Fecundidad...*, 189.

¹⁶ San Agustín, In Psalmum XVII Enarratio, en PL 36, 117.

[...] está enteramente en la cabeza y en el cuerpo”¹⁷. Palau explica con éstas palabras, “*Dios y los prójimos es nuestra cosa amada; Dios con los prójimos, y los prójimos en Dios forman un cuerpo moral perfecto, y este cuerpo es la Iglesia*”¹⁸. Inicialmente, el beato veía en la Iglesia al cuerpo místico crucificado pero aun con la visión de dos cosas separadas, Dios por un lado y los prójimos en otro, sin embargo algo no le satisfacía y sigue buscando ese amor apasionado alimentado por la fe y la esperanza, las cuales son la única vía de acceso al misterio de la Iglesia¹⁹. Después de veinte años de búsqueda al fin lo encuentra. Cuenta en *Mis relaciones* que antes a la Iglesia –la miraba pero no la conocía y ahora ve su belleza tan igual a la de Dios–²⁰ “*yo pensaba que eran objetos separados: no pensaba que Dios y los prójimos fueran cabeza y cuerpo, no creía que la Iglesia fuese mi Amada, no pensaba fueses cosa viva, distinta, ni una entidad o realidad de por sí existente*”²¹. Esta experiencia cambia su visión, su vida y encamina su misión, dando paso más adelante al culmen de ésta relación en el matrimonio espiritual entre él y la Iglesia, en el imponente Montserrat (Barcelona).

Desde 1860, el padre Palau deja en el pasado la concepción de un Dios separado del ser humano, puesto que desde ese momento la realidad concebida es el Dios Relación visualizado y existente entre el que crea y su criatura; la Iglesia son los hombres y, en los hombres está Dios, Cristo-cabeza del cuerpo místico del cual los mismos hombres son sus miembros. Esta unidad es manifestada y experienciada por el autor en la dimensión sacramental de la Eucaristía; al comulgar a Cristo sacramentado se comparte su cuerpo, y los prójimos son parte de su cuerpo, como sus miembros²². Entonces, se constituye y se hace evidente la com-uni3n eclesial.

Los nuevos matices que entreg3 la experiencia de la cosa amada a la

¹⁷ Benedicto XVI, Exhortaci3n Apost3lica *Sacramentum Caritatis*, N336.

¹⁸ E. PACHO, *Escritos: MR* 11,2, 877.

¹⁹ Cf. M. ROJAS SOLAR, CMT., *Las mujeres b3blicas en los escritos de Francisco Palau i Quer en clave eclesial*, Roma 2000, 68-72; Cf. *Escritos: MR, Fragmento IV*, 723.

²⁰ Cf. E. PACHO, *Escritos: MR, Fragmento III*, 722-723.

²¹ E. PACHO, *Escritos: MR* 22,19, 969.

²² Cf. E. PACHO, *Escritos: MR* 11,5, p. 878; cf. M. ROJAS SOLAR, CMT, *Las mujeres b3blicas en los escritos de Francisco Palau i Quer en clave eclesial*, Carmelitas Misioneras Teresianas, Roma 2000, 77.

visión palautiana permitieron obtener algo original para la espiritualidad carmelitano-teresiana, pues ya no se define al objeto deseado como Dios solo, sino que es la Iglesia como persona mística en forma de mujer bajo el velo la que presenta la unidad conformada realmente entre Dios y los prójimos²³, percibiendo así a la Iglesia como persona viva con características femeninas²⁴, como hija y unidad entre Dios y los hombres. Es ella quien habla al contemplativo y le explica de esta manera, “*como hija tuya y del Padre celestial, soy la congregación de los fieles cristianos unidos a Cristo, mi Cabeza invisible, y al Papa cabeza visible*”²⁵.

Así, pues, la visión palautiana del misterio parte desde su experiencia original, personal y madura, y consta de una Iglesia-femenina. Desde ese momento el padre Palau realiza una contemplación amorosa de la Iglesia viviendo una relación, al igual que en su niñez, como un ejercicio conformado por un dinamismo de ausencia-presencia, la misma del Cantar de los Cantares, donde la Amada y el Amado, cantan su amor y sufren las ausencias del uno y del otro²⁶.

En su búsqueda de la cosa amada y la explicación de ésta, Francisco ve representada a la Iglesia en el AT y NT por las mujeres insignes de la historia de salvación, culminando principalmente en la figura de María, la Madre de Dios. Hay que enfatizar en la idea de que la Iglesia se representa con la mujer por su carácter femenino, definiéndola en su condición de virgen y, como madre y esposa de los hijos de Dios²⁷. “*Siendo la Iglesia tal cual [...], necesitábamos una mujer que nos la representara, y que en nuestro enlace con ella fuera al mismo tiempo la medianera. Tal es María, Madre de Dios; y por esto la formó el Señor tan perfecta cual posible fue serlo una pura criatura*”²⁸. El padre Carmelita define la Iglesia en un credo para no dejar duda alguna de la experiencia vivida y la verdad a él revelada:

²³ M. ROJAS SOLAR, CMT, *Las mujeres bíblicas...*, 152.

²⁴ M. ROJAS SOLAR, CMT, *Las mujeres bíblicas...*, 155.

²⁵ E. PACHO, *Escritos: MR* 8,11, 810.

²⁶ Cf. P. URIBE ULLOA, “La ‘ley natural’ del amor en el Cantar de los Cantares”, *Theologica* (2007) 133-149.

²⁷ Cf. A. AGULLÓ DURÁ, *Francisco Palau...*, 156-157.

²⁸ E. PACHO, *Escritos: MR* 2,13, 756.

¿Qué es lo que crees de mí, y qué no crees? 1º Creo existes, y que tú eres el objeto único de amor designado por la ley de gracia amarás...» etc. 2º Que tú eres Dios y los prójimos. 3º Que todos los prójimos, esto es, los predestinados a la gloria, forman un cuerpo moral perfecto bajo Cristo Dios-hombre su cabeza. 4º Que donde está Cristo está la Iglesia, y que no son cosas separadas sino individualmente, pero unidas moral y espiritualmente, formando una sola nación, un solo principado, un solo reino, una sola familia, un solo cuerpo unido entre sí con su cabeza con lazos más fuertes que los del cuerpo material, por ser Dios, El mismo el espíritu que hace en él lo que el alma en el individuo. 5º Que este cuerpo se llama Iglesia, formando una sola la que está en el cielo, en la tierra y en el purgatorio, por ser una sola su Cabeza y uno solo el Espíritu que la vivifica, que es Dios. 6º Que la Iglesia es una belleza inmensa, porque reúne en sí todas las perfecciones y atributos que forman la imagen del mismo Dios; y que por lo mismo, es el único objeto de amor que puede satisfacer todos los apetitos del corazón humano y la vista intelectual y material del hombre. 7º Que este cuerpo moral perfecto que eres tú, eres una realidad, una entidad distinta, con vida y movimiento propio; que tienes espíritu y vives, entiendes y amas, que hablas, oyes y ves. 8º Que siendo amada como objeto único digno de amor para el hombre y el ángel, puedes corresponder con amor amando a tus amantes. 9º Que en ti el amor es el Espíritu Santo, que, derramándose por todos los miembros de tu cuerpo, corresponde con amor al que ama. No tienes alma como nosotros, pero tienes espíritu y éste es el Espíritu Santo, persona tercera de la Trinidad que te da vida, movimiento, virtud, gracia y gloria; eres una inteligencia, y ésta está en tu cabeza que es Cristo, Hijo de Dios vivo, y hombre Hijo de María Virgen; y con el Hijo y el Espíritu Santo está el Padre, como principio de donde proceden los dos; en ti, contigo y por ti obra Dios Trino y Uno, y fuera de ti no hay salvación, vida ni felicidad, sino agitación y tormento eterno. Esto es lo que yo creo de ti²⁹.

Apasionado por la Iglesia, resume en este credo todo aquello que reconoce en la cosa amada, identificando la verdadera relación de comunidad del ser humano con el misterio trinitario. Para ahondar en el tema de la visión femenina del misterio eclesial y siendo una de las razones a destacar

²⁹ E. PACHO, *Escritos: MR 22*, 20, 970.

en lo investigado, sobresale la idea de que Palau siempre tuvo la mano de una mujer para concretar sus pasos, y en ellas puso su admiración, con esto ve en lo femenino la digna figura de la Iglesia.

3. Influencia de la mujer en la vida de Francisco

El camino de vida de Francisco Palau se desarrolló entre curvas y grandes obstáculos, enfrentando sin lugar a dudas un recorrido difícil; así mismo, hubo señales y manos amigas, que le permitieron seguir adelante ayudándole a formar con ello su carácter, aquellas, principalmente, figuras femeninas.

La mujer ha sido fundamental en su vida en cuanto a la búsqueda del “verdadero amor” y la comprensión de éste. Desde Rosa Palau, Teresa de Ávila, incluso la Reina Isabel II, hasta llegar a la figura de María madre de Dios, todas ellas jugando un rol influyente en su vida.

Rosa Palau: la cuarta de los nueve hermanos del beato, y siete años mayor que él. Contrae matrimonio con Ramón Benet Flix, con el cual tiene dos hijos, Ramón y Carmen³⁰.

La familia Palau i Quer vivía en el pueblo de Aitona (Lleida). A pesar de que desde niño Francisco se inclinaba por las letras y el estudio, sus padres preferían que fuese un hombre dedicado al campo. Sin embargo Rosa, movida por el amor de hermana, influye y permite que el joven se encamine a lo que más adelante será el Padre Francisco Palau i Quer. A causa de su matrimonio, Rosa va a vivir a Butseenit-Lleida y se lleva consigo a su hermano con la excusa de que le ayudaría en las labores del campo, sin embargo la real intención es que el pequeño se dedique a los estudios e ingrese al seminario de Lleida para su formación cristiana, lo que se hace efectivo en septiembre del año 1825. A los 14 años ingresa al seminario como externo, y a los 17 como interno beneficiado por una beca³¹.

³⁰ P. ALEJO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, O.C.D., *Vida del Padre Palau*, Imperio, Barcelona 1933, 26.

³¹ Cf. BEATIFICATIONIS ET CANONIZATIONIS SERVI DEI FRANCISCI A IESU MARIA IOSEPH, PALAU Y QUER, *Positio, super introductione cause et virtutibus ex officio concinnata, typis polyglottis vaticanis* 1979, 6. Rosa Benet Lluch (nieta de Rosa Palau) informa que Francisco hizo la primera comunión (documentación quemada en la guerra civil de 1936-1939) en la ermita de Butseenit (hoy parroquia Ntra. Sra. De Butseenit).

Teresa de Ávila: En la búsqueda del amor, Palau decide dejar el seminario de Lleida al terminar su primer curso de teología, ingresando al Carmelo Teresiano con vocación de hermano (convento san José)³². Al enfrentar el seminario realiza una relectura de su vocación y siente el llamado de Teresa a fundar el Carmelo misionero³³, considerándola así como su madre seráfica. A. Duval plantea que “se ha llegado a decir que Francisco Palau realizó de hecho las aspiraciones de Teresa de Jesús concernientes al Carmelo apostólico y misionero”³⁴ sin dejar de mostrar un carisma nuevo y auténtico.

La influencia, desde la mística de Teresa la grande, se deja entrever en algunos de los escritos palautianos, basados siempre en la obra de *Las moradas*³⁵.

Al momento de la muerte de Francisco en la ciudad de Tarragona, algunos afirman que hablaba con Santa Teresa, y en su último momento exclamó: “*Teresa, ahora es la hora*”³⁶.

La mujer anciana y viuda: Ya en 1832, Francisco Palau es parte del Carmelo Descalzo, orden por la cual abandonó el seminario de Lleida en donde simplemente no encontró lo que anhelaba. Hacia el año, 1835 Barcelona sufre la quema de conventos por parte de aquellos que seguían los ideales del pensamiento liberal; los frailes del Carmelo deben escapar, entre ellos fray Francisco Palau de 23 años, quien en la huida se hace cargo de un hermano ciego. Una vecina del convento, descrita por el propio Palau en uno de sus textos, es quien les brinda ayuda. Esta mujer de avanzada edad y viuda, les acoge y ofrece esconderlos, entran en un armario y, a pesar de que los revolucionarios le buscan, no los encuentran. Francisco describe este suceso y a la mujer como la Amada (identificándola más adelante como figura de la Iglesia que es su amada) quien lo salva tendiendo su mano³⁷.

³² Cf. *Positio*, 28.

³³ Cf. E. PACHO, *Escritos*: Carta 93,4, 1192.

³⁴ A. DUVAL, *Fecundidad...*, 192.

³⁵ Por ejemplo en la carta 67,2 y 42,4; *Iglesia de Dios*, lámina 16. Cf. E. PACHO, *Escritos...*

³⁶ J. SANJUAN I FONS CMT, *Francisco Palau buscaba y encontró*, Editorial Claret, Barcelona 1987, 87.

³⁷ Cf. E. PACHO, *Escritos: MR, fragmento I,4* p.720; *MR* 8,19, 815.

Isabel II: En su destierro en Ibiza, el padre Palau dirige dos cartas a la reina Isabel II (nº 36 y 45) para solicitar que le levantase el exilio reclamando su inocencia³⁸. Años antes, el 16 de marzo de 1851 se firma un concordato entre Pío IX y la reina Isabel, donde la Iglesia renunciaba a gran parte de sus bienes, sin embargo pudo restaurar sus estructuras, esto gracias a la benevolencia de los liberales moderados y la protección de una mujer, Isabel II, quien había tomado como confesor a san Antonio María Claret³⁹.

Juana Gratias: Su más cercana y amada dirigida, a quien dedicó gran parte de sus cartas desde el año 1848 en Francia⁴⁰. Si bien Juana fue fiel al padre Francisco conforme a su dirección, hubo entre ellos ciertas discrepancias en cuanto a la acción por los prójimos, ya que Juana prefería la contemplación. Aun así, fue nombrada superiora de la casa de dirigidas del padre en Ciudadela. Sin embargo y a pesar del profundo cariño que tenía por Juana, ella se resiste a la acción (figura bíblica de Marta) que pretende el padre para con sus dirigidas, ya que ella prefiere la contemplación (figura basada en María, Lc 10,38-42). “Francisco termina de convencerse de que Juana no es la colaboradora más indicada para la apertura apostólica de su obra y, no sin padecimiento, terminará marginándola en su vida de retiro cerrado”⁴¹. Con esto, descarta a Juana del gobierno de la casa de Ciudadela, por el bien de la misión. Juana abandona la dirección del P. Palau para confiarla al obispo de Menorca, Mateo Jaume y Garau⁴².

María: Tipo acabado y perfecto de la Iglesia⁴³. Francisco siempre tuvo acciones de devoción hacia la figura de María, así lo demuestra con su dedicación al mes de María con uno de sus escritos, Flores del Mes de Mayo⁴⁴. La considera como modelo de virtudes y del alma, madre de la Iglesia y mujer plenificada por el amor.

³⁸ Cf. P. FRANCISCO PALAU, O.C.D., *Cartas*, Carmelitas Misioneras Teresianas, monte Carmelo, Burgos 1986, 146.

³⁹ Cf. A. DUVAL, *Fecundidad...*, 97.

⁴⁰ E. PACHO, *Escritos: Cartas* 4; 6; 11; 13; 19; 29; 30; 35; 37; 38; 39; 40; 41; 42; 46; 48; 49; 50; 51; 52; 54; 56; 60; 61; 62; 63; 64; 65; 67; 68; 70; 71; 72; 73; 74; 75; 77; 79; 80; 81; 82; 83; 86; 89; 92; 93; 94; 96; 97; 98; 100; 101; 102; 103; 106; 107; 123; 124; 127; 138; 141; 149; 150; 153; 154; 156; 162; 164.

⁴¹ A. DUVAL, *Fecundidad...*, 185.

⁴² Cf. *Ibidem*, 186-188.

⁴³ Cf. E. PACHO, *Escritos: MR* 1,36, p.750; *MR* 11, 13-21, 880-883.

⁴⁴ E. PACHO, *Escritos: Mes de María*, 507-605.

Es ella quien se le presenta como parte, miembro, tipo único, perfecto y acabado del misterio eclesial, madre, medianera y figura perfecta. Es el arquetipo de la Iglesia, modelo cumplido de perfección y santidad de la Iglesia. Resplandor de la hermosura de la Iglesia, verdadero retrato de la Amada, pero no es el objeto de su amor, es espejo donde descubrirlo y contemplarlo⁴⁵. Es por medio de la figura de María que Francisco Palau comprende el misterio eclesial.

Las mujeres que se relacionaron con el padre Francisco fueron vistas como manos amigas que le guiaron e influyeron en su apreciación sobre su amada Iglesia; por ellas y sus grandes virtudes, concibe al cuerpo místico como misterio femenino puesto que en la mujer encuentra la perfección.

4. Visión femenina de la Iglesia en la eclesialidad palautiana⁴⁶

El encuentro con el misterio eclesial (de comunión) es bajo la figura de la Iglesia-Mujer, ilustrando la visión palautiana de Dios en el rostro del género femenino, idea que nace desde Francisco Palau debido al ser hombre y el complemento mujer. La lectura de la Sagrada Escritura en Francisco destaca y determina que la mujer no es un accesorio de la historia como mero objeto que se utiliza para conseguir los designios de Dios, sino que hay algo enorme más allá. En sus escritos claramente se deja ver el planteamiento de una teología (simbólica) de la mujer⁴⁷.

Desde esta idea se entiende a la Iglesia como íntima comunión entre Cristo y los hombres, y la eucaristía al vivirla, comulga a toda la Iglesia que es Dios y los prójimos. Palau ve en Cristo al Amado y Amante, Esposo de la Iglesia-Esposa⁴⁸.

⁴⁵ Cf. A. AGULLÓ DURÁ, *Francisco Palau y Quer, experiencia y mensaje eclesial*, Madrid 2010, 171-183; Cf. E. PACHO, *Escritos: MR* 2, 3-4, 751-752; 11, 14, 880-881; 11, 18-21, 882-884.

⁴⁶ Misterios de comunión y forma en que se relaciona la Iglesia. Francisco Palau se adelantó a su tiempo colocándose en vanguardia de cara al Vaticano II. Su mensaje mantiene actualidad gracias a su perfecta sintonía con la conciencia eclesial de nuestros días. E. PACHO, *Escritos: MR* 718.

⁴⁷ Cf. M. ROJAS SOLAR, CMT, *Las mujeres bíblicas...*, 153.

⁴⁸ Cf. A. AGULLÓ DURÁ, *Francisco...*, 155.

La Sagrada Escritura, como fuente de la Revelación, contiene todo aquello que Dios ha establecido como guía para la salvación del hombre⁴⁹, y cada nombre que en ella aparece hace su aporte en el camino a la Jerusalén Celeste⁵⁰. Es el caso de las mujeres bíblicas, en las cuales el místico carmelita ha destacado y rescatado la figuración de la Iglesia: Eva, Judit, Débora, Rebeca, Raquel, la Amada (Cantar de los Cantares), etc. Éstas iluminan la concepción de la Iglesia, pero de una manera parcial.

En las Mujeres bíblicas Francisco expone la relación entre Dios y su pueblo pero con una mirada interpretativa de la España del siglo XIX. En ellas puede ver la acción de Dios, en cuanto revela su poder generador de vida y libertad, desarrollando la teología de la Gracia, puesto que Dios va realizando su plan de salvación y cumpliendo sus promesas⁵¹.

Como figuras del plan de Dios, estas mujeres son siempre bellas, jóvenes y valientes, todas definidas como virgen⁵², madre y esposa⁵³. En sus experiencias místicas se relaciona con ellas, dialoga, pero a quien ve realmente es a la Iglesia, y aquello lo explica de la siguiente manera: “*La Iglesia es una entidad y un ser real, como lo es la Virgen María, Eva, Sara, Rebeca y una mujer. No creerlo fuera una herejía*”⁵⁴.

A continuación, algunas de las mujeres bíblicas que Palau describe como imagen de la Iglesia.

Eva⁵⁵: Primera mujer llamada, al igual que el hombre, a colaborar con el plan de salvación. Con ella se inicia el discernimiento del camino de la humanización. Eva quería ser como Dios ignorando que ese don ya se le había concedido (imagen y semejanza) por ellos, es la Iglesia en permanente lucha, llamada a engendrar vida.

Rebeca⁵⁶: Esposa y madre amorosa, de voluntad firme y sumamente

⁴⁹ Cf. Dei Verbum N° 11.

⁵⁰ Visión de la Iglesia Triunfante. E. PACHO, *Escritos*: La Iglesia de Dios, 611-710.

⁵¹ Cf. M. ROJAS SOLAR, CMT, *Las mujeres bíblicas...*, 149-154.

⁵² Entendida como disposición total a la Gracia, al apartar el pecado de sus vidas.

⁵³ El título de Esposa define la relación con la Iglesia, con la cual Francisco da respuesta a ese llamado de amar y ser amado, M. ROJAS SOLAR, CMT, *Las mujeres bíblicas...*, 155.

⁵⁴ E. PACHO, *Escritos*: MR 11,3, 877.

⁵⁵ Cf. p.e.: Gn 3,20; 4, 1; Tob 8,6; 2Co 11,3; Tim 2,13.

⁵⁶ Cf. p.e.: Gn 22,23; 24, 15.29.30.45.51.53.55.58.59.60.61.64.67; 25, 20.21.28; 26, 7.8.35; 27, 5.6.11.15.42.46; 28,5; 29,12; 35,8; 49,31; Rom 9,10.12.

amable. Francisco ve en ella a la Iglesia amada, en los momentos en que su corazón quiere explotar de amor se encuentra con la figura de Rebeca.

Raquel⁵⁷: Madre de Israel (identificada como la primera Iglesia). Su maternidad trasciende lo biológico, y el pueblo acudirá a ella en horas difíciles de la historia. Iglesia-Pastora, que guía y cuida al pueblo. Acude a Palau en busca de ayuda.

Débora⁵⁸: Profetisa, tiene la capacidad de juzgar el futuro y discernir la voluntad de Dios. Pone al servicio del plan de Dios la sabiduría por Él concedida, y se le reconoce su autoridad. Junto a Judit representan a un nuevo Israel perseguido, asediado y aislado, pero con la fuerza de la Iglesia que tiene su origen en la misma Trinidad. Iglesia-guerrera, profetiza y arriesgada.

Judit⁵⁹: Prototipo de impotencia y desamparo. Representa la fe del pueblo de Dios. A través de ella Dios despliega toda su fuerza en favor de los desvalidos.

Sara: En el libro de Tobías, Sara representa la situación de marginación en la que vivía la mujer en el judaísmo. Se caracteriza por el silencio, y por romperlo sólo para decir amén y dar una oración a Dios. (cf. Tb 3,7- 17).

La Amada⁶⁰: Se caracteriza por su feminidad, belleza y encanto. Vence el miedo para ir tras del Amado. Da un canto al amor, a la belleza y libertad. Iglesia bella y esponsal, sorprende a Francisco con su presencia y encanto.

María⁶¹: En quien se concentra de manera especial la historia de salvación, dándole sentido. Respuesta que abre camino a la nueva y eterna alianza. La imagen de María recuerda a la Hija de Sión (Sof. 3,14-15; Zac 2,14; 9,9), símbolo del pueblo de Israel. También se muestra como modelo del discipulado (nueva maternidad y fraternidad) en Lucas y Juan; Juan también la presenta como figura de la Iglesia. María contiene todas

⁵⁷ Cf. p.e.: Gn 29, 6.9.10.11.12.16.17.18.20.25.28.29.30.31; 30,1.2.6.7.8.14.15.22.25; 31, 4.14.19.32.33.34; 33,1.2.7; 35,16.19.20.24.25; 46,19.22.25; 48,7; Rt 4,11; 1S 10,2; Jr 31,15; Mt 2,18.

⁵⁸ Cf. p.e.: Gn 35,8; Jc 4,4.59.10.14; 5,1.7.12.15; Tb 1,8.

⁵⁹ Cf. p.e.: Gn 26,34; Jdt 8,1.4.9.32; 9,1; 10,2.7.10.23; 11,5; 12,2.7.13.14.16.18; 13,2.3.4.11.14.18; 14,1.7.8.14.17; 15,8.11.12.14; 16, 6.19.20.21.25.

⁶⁰ Cf. p.e.: Ct 1,9.15; 2,2.10.13; 4,1.7.

⁶¹ Cf. p.e.: Mt 1,16.18.20; 2,11.20.21; 13,55; 27,56; Mc 6,3; 15, 40.47; 16,1; Lc 1,27.30.34.38.39.41.46.56; 2,5.16.19.34; Hch 1,14.

las características de las mujeres veterotestamentarias, pero en perfección ya que es tipo acabado y perfecto de la Iglesia⁶².

La Esposa del Cordero: Tiene un significado mariológico y eclesiológico. Es el culmen de las imágenes femeninas que representan a la Iglesia. La figura de Esposa es tomada principalmente del libro del Cantar de los Cantares y del Apocalipsis como “Esposa del Cordero” (19,7; 21,9). En tanto, la visión palautiana argumenta que en estas mujeres se representa y contempla la nueva humanidad, la nueva creación, la belleza de la Iglesia: distintos tipos de amores⁶³.

La Iglesia se le ha manifestado a Francisco Palau desde estas mujeres que la representan, “*Yo soy María, la madre de Dios, soy Rebeca, soy Ester, soy Judit, soy Débora, soy la Iglesia, Esposa del Hijo de Dios y tuya. [...] Soy la Mujer del Cordero sin mancilla. Yo no soy una mujer, pero soy en ella figurada; son éstos los nombres de las figuras y de las sombras tras las que yo puedo dejarme ver y me doy a conocer al hombre mortal*”⁶⁴.

5. La novedad que presenta Francisco Palau en su mirada de Iglesia

A lo largo de la investigación se ha destacado la mirada profunda del misterio eclesial en Francisco, que se sintetiza en la figura femenina presentada como arquetipo perfecto de la Iglesia, la clave, es la belleza de la mujer; belleza no enfocada netamente en el aspecto físico, sino que en la totalidad de la femineidad o en su ideal.

Aunque la mirada femenina del misterio no es nueva en sí, puesto que en la misma Sagrada Escritura se comunica que ya existía una visión femenina pero en cuanto a Dios mas no al concepto de Iglesia que propone Palau, se puede concluir que desde el conocimiento que tenía el místico de los escritos bíblicos, su idea femenina del Dios-relación pudo tener una raíz veterotestamentaria. Evidenciado en algunos escritos del antiguo tes-

⁶² E. PACHO, *Escritos: MR* 11,14, 880-881.

⁶³ E. PACHO, *Escritos: MR* 916-971, en estas páginas del escrito *Mis relaciones*, Francisco Palau desarrolla los tipos de encuentros y amores que tiene con la Iglesia.

⁶⁴ E. PACHO, *Escritos: MR* 4,11, 772.

tamento que presentan al Dios de Israel con características femeninas, relacionadas principalmente con el nacimiento y cuidado del pueblo. Estas citas de alguna manera dan un soporte a la experiencia vivida por Francisco Palau en 1860, en la cual la visión del Dios-relación es en cuanto a rasgos femeninos. Dios actúa amorosamente en la historia del hombre, cual madre engendra y cuida a sus hijos. Gn 1,27 Creador, dador de vida; Is 42, 14b Dador de vida como parturienta; Is 46,3 Acoge la vida en el vientre materno; Is 66,13 Madre que consuela.

En nuestro tiempo, para tener una noción de la idea actual de la mujer, se puede recurrir a la Real Academia de la Lengua Española, la que describe a la Mujer en dos de sus cinco acepciones, de ésta manera: 3. f. mujer que tiene las cualidades consideradas femeninas por excelencia; 4. f. mujer que posee determinadas cualidades. Mujer de honor, de tesón, de valor⁶⁵. A su vez, describe la voz de femenino en seis de sus ocho acepciones, de ésta forma: 1. adj. Propio de mujeres; 2. adj. Perteneciente o relativo a ellas; 3. adj. Que posee los rasgos propios de la feminidad; 4. adj. Dicho de un ser: Dotado de órganos para ser fecundado; 5. adj. Perteneciente o relativo a este ser; 6. adj. Débil, endeble⁶⁶.

Guiándonos por los significados del Diccionario de la RAE, se puede ver que el concepto de mujer no está claramente definido desde las características de lo femenino, o bien, se inclina hacia el plano de la debilidad, lo que no permite alcanzar una visión acabada del género. Sin embargo desde el concepto propiamente tal, se debe destacar que se asocia al honor y el valor. Ante esto, sumaré dichos antecedentes al pensamiento palautiano y así se podrá dar una explicación más acotada de lo que es la mujer en sí, incluso, tomando en cuenta la visión ideal para un hombre del siglo XIX, ya que, si bien Palau la usa de trasfondo, él a manos de las mujeres bíblicas en su búsqueda para describir el misterio de la Iglesia, va un paso más allá, da un giro al concepto y logra alcanzar la plenitud de éste.

Trasfondo y punto de partida del concepto de mujer⁶⁷: Dotada de belle-

⁶⁵ <http://lema.rae.es/drae/srv/search?id=zmIOvSWezDXX2eNLRRzF>, citado 3 de noviembre 2014

⁶⁶ <http://lema.rae.es/drae/srv/search?key=femenino>, citado 3 de noviembre 2014.

⁶⁷ Cf. E. PACHO, *Escritos: MR* 1, 13-16, 737-738; 2, 8-15, 754-757; *Carta* 67, 1134-1136; *Cta.* 72, 6, 1148; *Cta.* 88, 1177-1181.

za, poseedora de virtudes, perfecta [y por lo mismo, infinitamente amable (MR 2,12)], joven, fecunda, sin arruga ni tacha, depositaria de un amor puro, de ojos cristalinos y vivos, de mirada dulce, afectuosa, graciosa y atractiva, bien formada, virgen, esposa, fiel, leal, espacio disponible para Dios, dispuesta a darse, habitada por Cristo, acogedora, contemplativa, madre fecunda, siempre buena y sin debilidad, en resumen, ideal.

La novedad en el concepto de la mujer desde la lectura palautiana de la Sagrada Escritura, como imagen de la Iglesia⁶⁸: el místico carmelita inicia su idea de mujer con las definiciones ya expuestas, sin embargo su visión y experiencia hacia y con el género femenino le permite dar una mirada más ampliada y acotada al concepto. El plus de Francisco Palau es esta imagen de Iglesia-femenina, a la cual destaca principalmente en su relación de Esposa, quien es siempre bella, virgen, madre, virtuosa, ideal, pero además la describe valiente, inteligente, perspicaz, arriesgada, ágil, profética, fuerte, medianera poderosa, embajadora, abogada, motor de cambio, receptiva, revolucionaria y decidida, amante de la naturaleza humana y de Dios. Dinámica y activa, aquella que comunica, plantea lo que necesita y lo que quiere, no calla, pero ama y espera dulcemente.

Dicho todo esto, y con el antecedente de las mujeres bíblicas, se entiende que el padre Palau ve en ellas todas estas cualidades, pero las mismas en la visión palautiana, son figura de la Iglesia, no la misma Iglesia.

La iglesia se perfila como una persona viva, de aquí el matiz relacional con carácter femenino, el Dios relación (Dios y los prójimos) en figura y con característica femeninas, con capacidad de relacionarse con el otro. Suggerentemente la Iglesia se revela en rostro femenino, por lo que es y puede llegar a ser la mujer, en nosotras está la mezcla justa de dulzura y fuerza que equilibra al ser humano, damos a luz (vida), somos bellas, pacientes y luchadoras, por ello la mirada de mujer en la Iglesia. Madre, belleza y juventud, lo que deriva a la persona de María, modelo y figura acabada, la Esposa del Cordero, en quien la fe de la Iglesia se hizo carne. El carmelita destaca el misterio con estas palabras:

⁶⁸ Cf. E. PACHO, *Escritos: Mis relaciones*, 731-960; Cf. M. ROJAS SOLAR, CMT, *Las mujeres bíblicas...*, 154-155.

Hombre mortal, tu Amada es una belleza indescriptible. La más bella, la más hermosa de entre las hijas de Adán no es más que una sombra en alta noche, que, clarificada para la luz opaca de la luna, representa entre obscuridades alguna de las perfecciones que embellecen a la que tú amas; y todas las más graciosas doncellas que han nacido y nacerán de hombre mortal, todas juntas reúnen en sí un tosco bosquejo de las glorias, grandezas y riquezas de la Virgen por la que tú nos preguntas. ¡Virgen fecunda, Iglesia santa!⁶⁹.

6. Tipo de relación de F. Palau con la Iglesia

Francisco presenta a Cristo como el Amado y Amante que satisface plenamente las apetencias del corazón humano, que ha sido creado para amar y para amarle a Él⁷⁰, destaca principalmente el rol de Esposo de la Iglesia-Esposa⁷¹. Cristo quiere a la Iglesia como Amante y Esposa⁷².

En el libro de *Mis relaciones* 22, 21-24, Palau describe los tipos de relaciones que existen en la Iglesia: **el amante, la amistad, paternidad, maternidad** (“Tú, Amada mía, eres mi madre, y hay entre los dos relaciones de hijo a madre. [...] oh Iglesia santa, me has amamantado de la leche de tu doctrina, y con tu Espíritu vivificador me has sostenido como buena madre en el seno de tu amor”), **y los desposorios** (“son la entrega mutua de los amantes uno a otro; y el amor es el que une los amantes, haciendo esclavo uno de otro”).

Estas son las relaciones que se describen en la eclesiología palautiana, aquellas que van directamente a llenar el corazón del hombre, puesto que unen la mortalidad de los amantes con la perfección. Sin embargo existe otra unión aún más potente, y es la **sacramental**:

La Iglesia, pues, representada en este Sacramento en la persona de los que comulgan, hecha en esta unión madre fecundísima [...]. En la con-

⁶⁹ E. PACHO, *Escritos: Mis relaciones* 2,15, 757.

⁷⁰ Cf. A. AGULLÓ DURÁ, *Francisco Palau y Quer, experiencia y mensaje eclesial*, Madrid 2010, 155; Cf. Carta 88, *Escritos*, 1177-1181.

⁷¹ A. AGULLÓ DURÁ, *Francisco Palau...*, 155.

⁷² Cf. A. AGULLÓ DURÁ, *Francisco Palau...*, 157.

cepción y en sus partos queda siempre pura, siempre bella, siempre joven y siempre virgen. Los goces en la unión sacramental son tanto más castos y puros cuanto son espirituales, y tanto más vivos y fuertes, dulces y deleitables cuanto son espirituales (MR 3,7, p. 761).

En el augustísimo sacramento del altar, la Iglesia se presenta sacramental y moralmente unida a la Cabeza (Jesús sacramentado)⁷³. Bajo las especies del pan y del vino se consume la carne y se bebe la sangre de Cristo, así se lleva a cabo la unión que consuma el matrimonio espiritual entre los dos esposos (Francisco y la Iglesia/los prójimos y la Iglesia). Que se renueva en cada eucaristía:

Este es un hecho del que no nos es lícito dudar: Cristo está en la hostia y en el cáliz sacramentalmente, esto es, su carne y su sangre bajo las especies de pan y de vino. Está allí también mística y moralmente como Cabeza de la Iglesia. Cristo da su cuerpo y su sangre, dáse todo a su Esposa, la Iglesia, esto es, a la congregación de los que comulgan, a todos todo, y a cada uno de ellos todo. La Esposa lo recibe, y desde que toca el Sacramento sus carnes ya no son dos, sino un solo Cuerpo místico y moral, esto es, la Iglesia y la Cabeza; y por este Sacramento, el que comulga se hace a más miembro de un mismo cuerpo con los demás comulgantes, y un mismo y solo cuerpo (MR 3,9, pp. 761-762).

7. Conclusión

El encuentro con la cosa amada es la clave para comprender el gran misterio de la Iglesia, a Francisco Palau se le revela y con ello su vida recupera el sentido, experimenta el regocijo del entendimiento y la comprensión de Dios. La Iglesia, el objeto de su amor es Dios con los prójimos como cuerpo místico en total unión y eclesialidad (comunión), figurada en la plenitud de la mujer, María, arquetipo perfecto de la Iglesia, espejo y vitrina de virtudes. Sin embargo la experiencia mística de la cosa amada no queda ahí, experimenta una relación con la Iglesia a lo largo de su vida, día a día se

⁷³ E. PACHO, *Escritos: Mis relaciones* 3, 1-12, 758-764.

buscan, se encuentran, se aman, hay un diálogo de amor infinito entre el padre Palau y su Amante, la cual se entiende con él desde su personalidad de mujer como plenitud de la Iglesia (mujeres bíblicas). El momento culmen de esta relación es el matrimonio espiritual entre la Amada y el Amante, y es por medio de la figura de María que se lleva acabo el desposorio espiritual, el cual se renueva en cada Eucaristía. Por ello, vemos en María a la Iglesia, mas no lo es. “*Yo soy María, Madre de Jesús, yo soy una figura acabada y perfecta de tu Amada, la Iglesia santa, en mí verás la virginidad y maternidad de la Iglesia*” (MR 9,39, p.851)

La novedad del pensamiento palautiano acuna una nueva visión o una visión re-entendida y re-comprendida de la Iglesia de Dios. “*Yo no soy una mujer, pero soy en ella figurada*” (MR 4,11, p. 772).

Bibliografía

- AGULLÓ DURÁ, A., *Francisco Palau y Quer. Experiencia y mensaje eclesial*, Madrid 2010.
- BEATIFICATIONIS ET CANONIZATIONIS SERVI DEI FRANCISCI A IESU MARIA IOSEPH, PALAU Y QUER, POSITIO, super introductione cause et virtutibus ex officio concinnata, typis polyglottis vaticanis 1979.
- BENEDICTO XVI, *Sacramentum Caritatis, Exhortación Apostólica postsinodal*, BAC, Madrid 2007.
- Biblia de Jerusalén*, Desclée De Brouwer, Bibao 1998.
- Concilio Vaticano II, Dei Verbum*, BAC, Madrid 1972.
- DUVAL, A., p.b., *Fecundidad del fracaso, el padre Francisco Palau y Quer*, Fisa, Barcelona 1987.
- MIGNE, J.P., *Patrologiae Cursus Completus, Series Latinae*, Paris 1844-1855.
- P. ALEJO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *Vida del Padre Palau*, Barcelona 1933.
- PACHO, E. (ed.), *Francisco Palau. Escritos*, Monte Carmelo, Burgos 1997.
- PALAU, F., *Cartas*, Monte Carmelo, Burgos 1986.
- ROJAS, M., O.C., *Las mujeres bíblicas en los escritos de Francisco Palau y Quer en clave eclesial*, CMT, Roma 2000.
- SANJUAN I FONS, J., C.M.T., *Francisco Palau, buscaba y encontró*, Claret, Barcelona 1987.
- URIBE ULLOA, P., “La ‘ley natural’ del amor en el Cantar de los Cantares”, *Theologica* (2007) 133-149.

GONZALES, V., *Historia de la congregación de Carmelitas Misioneras Teresianas. El fundador Padre Francisco Palau y Quer, Varón de contradicciones*, CMT, Roma 1986.

Artículo recibido el 12 de noviembre de 2014

Artículo aceptado el 29 de diciembre de 2014

EL CONCEPTO DIKAIOSYNE EN PABLO. TRASFONDO FILOSÓFICO Y JUDÍO PARA LA PRAXIS CRISTIANA

THE DIKAIOSYNE CONCEPT IN PABLO. BACKGROUND PHILOSOPHICAL AND JEWISH FOR THE PRAXIS CHRISTIAN

Jorge Yecid Triana Rodríguez¹

Universidad de La Salle. Bogotá, Colombia

Resumen

Este estudio busca ubicar el concepto griego ‘*justicia*’ –δικαιοσύνη– dentro del contexto de los escritos paulinos reconocidos como de su autoría, realizando en primer lugar una búsqueda del concepto empleado en algunos textos bíblicos, de Romanos y 2 Corintios; luego identificando el trasfondo filosófico y judío de la época para plantear la consecuente relectura en clave cristiana.

Palabras clave: Justicia, cartas paulinas, estoico-epicúreo, judaísmo, cristianismo primitivo.

Abstract

This study seeks to place the Greek concept ‘*justice*’ –δικαιοσύνη– within the context of the Pauline writings recognized as his work, first performing a search of the concept used in some biblical texts, from Romans and 2 Corinthians; then identifying the philosophical and Jew background of the time, consequent to raise in a Christian key reinterpretation.

Keywords: Justice, Pauline letters, Stoic-Epicurean, Judaism, early Christianity.

¹ Licenciado en Ciencias bíblicas y Arqueología, Magister en Teología. Docente del área de Sagrada Escritura en la Universidad de La Salle, programa de Licenciatura en Educación Religiosa, y UNIMINUTO, programa de Ciencias Bíblicas, en Bogotá, Colombia. Este artículo es producto del proyecto de investigación “Estudio sobre prácticas pedagógicas de enseñanza bíblica en ambientes de educación formal en Bogotá”, en convenio interinstitucional La Salle-UNIMINUTO, Instituto Bíblico Pastoral Latinoamericano. Código La Salle FCE.CV-01-2013-02; código UNIMINUTO C113-62. E-mail: jytriana@unisalle.edu.co

Introducción metodológica

La metodología a seguir parte del rastreo del concepto en las cartas consideradas paulinas, específicamente en Romanos y 2 Corintios, con el correspondiente análisis de las significaciones que asume, a modo de *síntomas* reflejados en los textos a estudiar, tales como los efectos de la justicia en las relaciones humanas, en la condición de la mujer y el esclavo o la colecta en favor de la iglesia de Jerusalén². Este análisis textual estará seguido de la identificación de los *antecedentes* o trasfondos tanto filosófico como judío de la época del concepto *justicia*, destacándose en este punto las escuelas estoica y cínica, así como la epicúrea, centradas en la posibilidad de la enseñanza de la virtud³, que incluye la justicia, y algunos principios de filosofía popular atribuidos a filósofos itinerantes que mediante la transmisión de normas morales proponían ordenar la vida de manera justa⁴; pero sin olvidar la dimensión judía de la justicia como esfuerzo humano por agradar a Dios y de éste como juez que también ejerce su justicia con misericordia⁵. Se concluirá con la repercusión en la praxis cristiana de las comunidades destinatarias a modo de *improntas*⁶, con impacto tanto social como teológico-espiritual.

La aplicación de esta metodología de estudio se enmarca dentro de la propuesta de modelos de estudio-aprendizaje de la Biblia con mayor pertinencia pedagógica a partir de la elaboración de un marco teórico referencial de las prácticas pedagógicas de enseñanza bíblica en los centros de educación formal universitaria en la ciudad de Bogotá, Colombia, que repercuta en los procesos de aprendizaje de los estudiantes de los mismos. El tema en estudio se enmarca dentro de las problemáticas propias de los

² E. NARDONI, "Justicia en las cartas paulinas", *Revista Bíblica* 58/64 (1996) 211.

³ H. CONZELMANN - A. LINDEMANN, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, Labor et Fides, Genève 1999, 237.

⁴ H. CONZELMANN- A. LINDEMANN, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament...* 239.

⁵ A. CASTAÑO, "Vivir la Justicia según san Pablo", *Revista Medellín* 35/137 (2009) 139.

⁶ Este concepto, junto con síntomas y trasfondos, se apropian de los estudios semióticos modernos, principalmente de la obra de Ch. S. Peirce reconocida por sus seguidores como método abductivo. En este caso se trata de apropiar aportes literarios al análisis y comprensión de los textos bíblicos con mayor amplitud y proporcionando mejores bases hermenéuticas a los lectores y estudiosos de la Biblia.

contextos de vida a los que se busca dar iluminación y pautas de respuesta desde los contenidos bíblicos y las metodologías de lectura aplicadas a los mismos en contextos académicos.

La definición de *justicia* en la carta a los Romanos

El concepto δικαιοσυνη es el más empleado por Pablo en todo el Nuevo Testamento, 50 veces se encuentra en las cartas consideradas protopaulinas. De éstas, el mayor uso se da en la carta a los Romanos con 34 incidencias.

La carta a los Romanos es la más extensa de los escritos paulinos y la que contiene más elaboración en sus contenidos. Más madurada que la carta a los Gálatas en el trato de la cuestión clave de la justificación y de la ley⁷.

Brown estructura la sección doctrinal de la carta de 1,16 a 11,36. La primera parte, 1,16-4, 25, se desarrolla en tres momentos: 1,16-17, presenta la justicia de Dios revelada por el Evangelio; 1,18-3,20, expone la cólera de Dios y los pecados de los judíos y los griegos; 3,21-4,25, la justificación por la fe, independientemente de la Ley⁸.

La descripción de estos tres momentos trae una aproximación al concepto de justicia que está exponiendo Pablo en relación con sus destinatarios y el contexto en que ellos viven.

La justicia, en primer lugar, se asocia al tema de la salvación, la cual está contenida en el Evangelio, la buena noticia de Jesucristo. Ésta se ofrece de manera equitativa para los judíos, herederos directos, y para los griegos, παντι τῷ πιστεύοντι, todo el que crea. Para confirmar esta premisa, Pablo emplea el texto de Habacuc 2,4, *el justo vivirá por la fe*, asumiendo así un sentido más individual que colectivo.

En segundo lugar, en los vv. 18-32, Pablo presenta, por oposición, por qué se ha manifestado la cólera de Dios, indicando las expresiones de la impiedad (ἄσεβειαν), aprisionando la verdad con la injusticia (ἀδικίαν). En este sentido, se asocia la injusticia con el desconocimiento de Dios, que

⁷ R. BROWN, *Que sait-on du Nouveau Testament?*, Bayard, Paris 2000, 606.

⁸ R. BROWN, *Que sait-on du Nouveau Testament?*, 607.

repercute en la pérdida de la salvación contenida en el Evangelio, cuyo conocimiento revelado se dio mediante la misma creación.

Se trata de la falsa sabiduría que desemboca en idolatría (vv.22-23), dando culto y adorando la misma creación en lugar del creador (v.25). Esto condujo al ser humano a dejarse llevar por los deseos de su corazón (ἐπιθυμίας τῶν καρδιῶν αὐτῶν) hasta la impureza de deshonorar sus cuerpos en sí mismos (ἀκαθαρσίαν τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν), con prácticas aberrantes que trocaban las relaciones físicas naturales (v.26) y hechos pasionales vergonzosos que repercutieron en ellos mismos (v.27). Además de estas manifestaciones externas, Pablo habla de perversiones de la mente (ἀδόκιμον νοῦν) en el v.28, y en los vv.29-31 concluye con una amplia lista de vicios cerrando la afirmación del v.18, a modo de inclusión, donde señalaba a sus destinatarios que la obra de Dios fue revelada por encima de las obras de maldad e injusticia de los hombres. Este listado incluye: mala avaricia, envidia asesina, rivalidad, engaño, perversidad, difamación, calumnia, enemistad con Dios, ingenio para el mal, rebeldía contra los padres, deslealtad, faltos de amor y despiadados. Estos actos, según Pablo, no sólo los practicaban sino que también los aprobaban en quienes los hacían (v.32).

El capítulo dos desarrolla el tema de la culpabilidad, partiendo del versículo anterior, por las obras de cada sujeto, tanto para ira y cólera divinas (v.9), como la salvación para gloria, honor y paz (v.10), porque, en efecto, no hay imparcialidad de parte de Dios, οὐ γὰρ ἔστιν προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ (v.11). Esta afirmación es significativa en el desarrollo del concepto justicia en el pensamiento de la carta y se complementa con la noción de ley, en los sentidos judío de observancia, y griego de interioridad, *escrita en sus corazones*, conciencia, τῆς συνειδήσεως, y falsos razonamientos (vv.14-15).

Nuevamente Pablo retoma el tema de la justicia de Dios a partir de la Ley y los profetas, es decir, desde las tradiciones escritas del judaísmo bíblico que están realizadas en Jesucristo (3,21-22); pero no desde el sentido de la justicia distributiva, desarrollada por el judaísmo, sino en sentido inverso, es decir, por la gratuidad divina, con tres empleos del término: Dios da muestra de su justicia en el tiempo presente, Él mismo es el ser justo, justificando al que cree en Jesús (3,26), como lo desarrollará en el capítulo quinto, luego de un ejemplo patriarcal en el capítulo cuarto, en el que

contrapone la justificación obtenida por la circuncisión y la que se obtiene mediante la fe.

El uso de justicia en la segunda carta a los Corintios

Aunque esta carta ha sido considerada como una elaboración de múltiples segmentos independientes, se entrevé la obra del apóstol que imprime su propia personalidad y ministerio⁹. En 3,9 emplea un término propio de la época primitiva del cristianismo, la *diaconía*, y contrapone dos formas: la diaconía de la condenación, aduciendo a los aspectos como los indicados en la carta a los Romanos, y la diaconía de la justicia, ἡ διακονία τῆς δικαιοσύνης. Este concepto se enriquece desde los enunciados que desarrolla en 4,16-5,10, con una serie de oposiciones como exterior/interior, visible/invisible, desnudo/vestido, en la tensión del famoso enunciado del *ya pero todavía no*, generando la denominada tensión escatológica¹⁰.

En 2 Co 6,14-7,1, Pablo parte de la pregunta por la relación entre justicia y maldad, τίς γάρ μετοχή δικαιοσύνης καὶ ἀνομία, a lo que responde afirmando el carácter de templo de Dios de cada persona, ναὸς θεοῦ, por lo que se debe purificar a sí mismo de toda mancha en el cuerpo y en el espíritu.

Una acepción no mencionada en los versículos anteriores ni en la carta a los Romanos se asume en la sección de 2 Co 8,1-9,15. Con motivo de la colecta a favor de los hermanos de Jerusalén, Pablo menciona la caridad, ἐν ὑμῶν ἀγάπῃ, en la que sobresale la comunidad. Por tanto, un equilibrado intercambio de dones y bienes conlleva la igualdad, el justo medio, la equidad, ὅπως γένηται ἰσότης (8,14). Los resultados de estas acciones nacidas de virtudes propias se especifican en 9,6-15; pero, particularmente, en los vv.9-10 se fundamenta en la Escritura, ya que el dar a los pobres hace permanecer la justicia eternamente, ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα, (cfr. Sal 112,9) y, quien provee al otro *aumentará los frutos de vuestra justicia*, καὶ αὐξήσει τὰ γενήματα τῆς δικαιοσύνης ὑμῶν (cf. Os 10,12).

⁹ R. BROWN, *Que sait-on du Nouveau Testament?*, 588.

¹⁰ Tendríamos como síntoma un aspecto de la justicia entendida como virtud escatológica de tipo salvífica.

Por tanto, en esta sección la referencia a la justicia se acerca a la perspectiva de la pobreza y de la caridad como llamado a remediar la situación de quien sufre necesidad.

La justicia vista desde las perspectivas de las filosofías helenistas en época de las cartas protopaulinas (años 50-60 d.C.)

Las filosofías helenistas que ejercían su influjo (que había iniciado ya hacia el 300 a.C.) en la época de redacción de las cartas consideradas paulinas, en este caso Romanos y 2 Corintios, son reconocidas por su perspectiva ecléctica y abierta, más que de corrientes o sistemas cerrados. Se mencionan entre éstas el cinismo, epicureísmo, estoicismo y escepticismo, principalmente, junto a otros principios de filosofía popular no enmarcados en corrientes propiamente dichas.

El pensamiento helenístico en sus principales corrientes filosóficas es producto de la crisis de la ciudad antigua, que contiene la crisis de la institución social, incluida la familia y la propia personalidad. Se entró en crisis con el concepto de justicia propio del pensamiento aristotélico y platónico, donde se confrontaba y discutía sobre lo justo y lo equitativo con sus contrarios injusticia e inequidad que, pretendiendo un justo medio, confluían en una clara desigualdad¹¹. De esta manera, se evidenció cómo se acrecentaba la desigualdad, rompiendo el eslabón social entre la ciudad y sus miembros, sobre todo con las capas populares¹². Esta crisis generada es la que propiciará las reacciones de las corrientes, escuelas y pensamientos que repercuten en la época del Nuevo Testamento, particularmente en Pablo.

Las respuestas a esta crisis desde los **estoicos** tienden a la introspección, la salvación personal, la *eudomonía*¹³; se inclinan a lo individual a través de la naturaleza, donde se considera en igualdad a todos los hom-

¹¹ ARISTÓTELES, “Ética a Nicómaco”, en: G. CHOMIENNE, *Lire les philosophes*, Hachette Éducation, Paris 1998, 55-60. Esta concepción de justicia tenía más que ver con proporciones matemáticas o aritméticas que con sentidos humanos de igualdad.

¹² G. F. CORTÉS - G. M. RODRÍGUEZ, *Marco Aurelio. Meditaciones*, Cátedra, Madrid 2005, 42-43.

¹³ Una etimología podría ser la del verbo eudokēō = complacerse en; preferir, decidir, y el adjetivo mōnos = único, solo.

bres. La búsqueda del bien común unido a la naturaleza se logra, entonces, mediante la reflexión y la educación. Por tanto, el estoicismo es una doctrina propedéutica, un pensamiento educativo para que la persona realice lo que le dicta su alma, un sistema donde prima lo moral. La ética consiste en vivir según la naturaleza, estar de acuerdo consigo mismo y, por la propia racionalidad innata, ser parte de la razón universal y participar de la misma¹⁴.

No se desarrolla propiamente el concepto de justicia, pero sí se promueve al sujeto a realizar el bien por sí mismo, por lo cual se debe proveer de una serie de virtudes, entre las que encontramos la prudencia, la justicia, el valor y la templanza. Así, ubicamos la justicia en el campo de las virtudes esenciales para conseguir este bien común.

Esta moral tiene a su vez una dimensión colectiva, el interés por los otros, por la colectividad, el cual proviene de la virtud de la justicia no como convención o acuerdo, sino como una dedicación espontánea y genuina de la persona. La justicia, desde esta perspectiva estoica, junto con las otras virtudes señaladas, favorecen el bien común y se constituye en motor del ser humano para ejercer el bien como búsqueda personal que lo empuja a encontrar en los demás que buscan el mismo fin una colaboración. Esta búsqueda, mediante la lógica, hace que se establezcan reglas automáticas de convivencia que se apoyan en la igualdad natural y esencial de todos¹⁵.

En relación con la *eudomonia*, esta corriente indica cómo la virtud basta para una vida humana completamente buena. Para los estoicos, los bienes externos no son parte de aquella ni necesarios para alcanzarla: son cosas que no tienen poder alguno para hacer vivir feliz o desgraciadamente a alguien. Indica Nussbaum¹⁶ que estos bienes externos, entendidos como riquezas y honores, o los relacionales, como el tener hijos, amigos, derechos políticos y privilegios, y también las formas individuales de actividad virtuosa, como actuar de manera valerosa, justa y moderada, se consideran, estrictamente hablando, carentes de valor ya que pueden quedar suprimidos u obstaculizados por accidentes que escapan a nuestro alcance.

¹⁴ Cfr., G. F. CORTÉS - G. M. RODRÍGUEZ, *Marco Aurelio...* 46.

¹⁵ G. F. CORTÉS - G. M. RODRÍGUEZ, *Marco Aurelio...* 47.

¹⁶ M. NUSSBAUM, *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*, Paidós, Barcelona 2003, 448-451.

Por tanto, la virtud, dentro de la cual mencionamos la justicia, es una acción interna, siguiendo a Diógenes Laercio, pero no afectada por las contingencias humanas, y se considera un radical desapego incluso a toda actividad que se proyecta sobre el mundo. Se trata también del autocontrol o *enkráteia*, que se encuentra en el corazón, a diferencia de la *akrasía*, que consiste en hacer lo incorrecto a pesar de tener buenos principios y algunos buenos sentimientos. Siguiendo a Cicerón, Nussbaum concluye que esta *enkráteia* se juzga desde su aparición y no desde su conclusión, reflejada en las acciones¹⁷. Esta apreciación nos ubica en el contexto del Evangelio, posterior en su redacción a las cartas paulinas, donde Jesús indica cómo lo que hace malo al hombre es lo que sale de dentro de su corazón (Mt 15,11) y, precisamente, desde ahí debe juzgarse. Por último, la virtud, por ende la justicia, es una forma de conocimiento, *phrónesis*, acercándose así al pensamiento paulino descrito en sus cartas.

En relación con los **cínicos**, más que de un pensamiento abstracto se trata de comportamientos, donde se propone la frugalidad y el retorno a la naturaleza, rechazando las convenciones artificiales. También se les atribuye los procedimientos orales de la diatriba, como observamos en Rm 3,1-9.27-31, donde se presenta la tesis, la demostración por la antítesis y los ejemplos y la respuesta a las objeciones, aunque este procedimiento es menos posible en predicación pública que en ambientes académicos¹⁸.

Esta escuela, al igual que las demás propuestas, plantea la virtud como fin, la cual consiste en obras ejercitadas con el alma y el cuerpo y en liberarse de la necesidad para bastarse a sí mismo, oponiendo valores corrientes a otros superiores¹⁹.

La **escuela cirenaica**, atribuida en sus orígenes a Aristipo de Cirene (360-280 a.C.), presenta la búsqueda del justo medio a partir de la sensación como criterio de verdad y de la práctica. A diferencia de la escuela cínica, se presenta el placer como fin, entendido como sensación placentera donde la felicidad es el sistema de los placeres particulares y deseables, pero que no es deseable por sí misma sino por aquéllos, siguiendo a Dióge-

¹⁷ M. NUSSBAUM, *La terapia del deseo...* 452.

¹⁸ R. BROWN, *Que sait-on du Nouveau Testament?*, 128.

¹⁹ R. MONDOLFO, *Pensamiento antiguo I. Desde los orígenes hasta Platón*. Losada, Buenos Aires 1980, 183-185.

nes Laercio. Las cosas se han de saber usar para lograr este fin y la regla de vida consistirá en dominar activamente y no ser dominado por los impulsos, pero sin abstenerse de ellos. Corrientes posteriores como la de Teodoro el Ateo, plantea que el sumo bien es la felicidad, como la infelicidad es el sumo mal. Esta felicidad se consigue mediante la prudencia y la justicia²⁰.

Un escrito **Epicúreo**, la Carta a Meneceo, fundamenta con gran proximidad lo que Pablo plantea en su carta a los Romanos: “el placer es el comienzo y el fin de la vida feliz, reconocido conforme a nuestra naturaleza, del que partimos para determinar lo que se debe escoger y lo que se debe evitar y a quien tenemos en últimas recurso, ya que nos servimos de la sensación como una regla para apreciar todo bien que se ofrece. Porque es nuestro bien natural e innato, no debemos buscar todo placer, ya que muchos placeres pueden traernos aburrimiento. Juzgamos muchos dolores preferibles a los placeres, porque los sufrimientos soportados por mucho tiempo resultan un placer más elevado. Todo placer es, por su naturaleza, un bien; pero no todo placer debe ser buscado así como todo dolor es un mal, pero no todo dolor debe ser evitado. En todo caso, es conveniente decidir mediante examen y comparación atenta aquello que es útil y lo que es perjudicial”²¹. Pablo, desde su perspectiva creyente, asume este discurso y lo transforma en máxima cristiana: “todo me está permitido, pero no todo es conveniente” (1 Co 6,12), superándola con la conclusión “y aunque todo me esté permitido, no me dejaré dominar por nada”.

También, los planteamientos de Séneca, de la **escuela estoica romana**, se aproximan a la ética cristiana a partir de la moral personal y el elogio de las virtudes a partir de la abstención de placeres, ya que al no hacerlo, éstos someten al hombre y lo dominan²². De época posterior se pueden valorar los aportes de Epicteto como sus planteamientos sobre la elección moral, que, por sí misma puede convertirse en vicio o virtud²³.

²⁰ R. MONDOLFO, *Pensamiento antiguo I...* 174-178.

²¹ D. HUISMAN - A. VERGEZ, *Histoire des Philosophes illustrée par les textes*, Nathan, Paris 1996, 53.

²² C. GOÑI, C., *Breve historia de la filosofía*, Palabra, Madrid 2010, 53.

²³ G. REALE - D. ANTISERI, *Historia de la filosofía. 1. Filosofía pagana antigua*, San Pablo, Bogotá 2007, 520.

Visión judía de la justicia

El judaísmo de la época del Nuevo Testamento se caracteriza según su ubicación en: palestinese, de expresión aramea, y de la diáspora, de expresión griega. A nivel de culto se identifican cuatro grupos: sacerdotes, levitas, israelitas y prosélitos. En cuanto a formación teológica se distinguen los escribas y los laicos. En el judaísmo palestinese se identifican distintos grupos religiosos de impacto político: Fariseos, Saduceos, Zelotas y Esenios. Estas diferencias son determinantes para acentuar las características políticas y teológicas fundamentales. Las principales controversias teológicas se acentuaron entre fariseos y saduceos.

Como eje principal y articulador de su vida está la obediencia de la Ley, vivida mediante sus 613 preceptos con actitud de convicción, aliento, temor de Dios y reconocimiento de su gloria que conduce a la humildad. Los debates giraron en torno a la correcta interpretación de la Ley, donde destacaron las escuelas de Hillel y Shamai, imponiéndose la primera en la tradición rabínica²⁴.

En cuanto al sentido de la justicia, *Ṣēdāqāh*, uno de los aspectos más relevantes del judaísmo es el de la justicia distributiva. Es clave como se aborda el concepto desde textos del Pentateuco como el diálogo de Abraham con Yahvéh antes de la destrucción de Sodoma y Gomorra donde indica que no morirá el justo con el culpable (Gn 18,16-33), en Gn 18,17-19, donde se sigue el camino del Señor, “haciendo lo que es justo y recto”, y la promesa a Noé de no volver a destruir a la humanidad (Gn 8,20-22).

En comparación con códigos legales antiguos, como el de Hammurabi, en la Toráh se da valor a la inviolabilidad de la vida humana bajo edictos que prescriben severas formas de desierto y de justicia de grupo, y el valor para ser protegida o sostenida; pero se viola contradictoriamente en las consecuencias prescritas. Además, Pelton postula un tercer principio que es el de la preservación de la vida²⁵.

²⁴ H. CONZELMANN - A. LINDEMANN, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament...* 214-217.

²⁵ L. H. PELTON, “Biblical Justice”, *Journal of the American Academy of Religion* 71/4 (2003) 744, 746, 749.

Léon-Dufour²⁶ indica tres matices característicos de la justicia como herencia del Antiguo Testamento: entendida como fidelidad a la Ley, desde una concepción pietista de obediencia religiosa. Justicia como recompensa, debido a los resultados de una vida obediente a la Ley asociándose a la teología de la retribución, cuestionada sobre todo en el libro de Job. Por último, en época helenista, la reflexión sobre la sabiduría sobrepasa el valor de relación con el otro para equipararse con la sabiduría que postula las cuatro virtudes esenciales: templanza, prudencia, justicia y fortaleza. En textos tardíos, se considera la justicia como ayuda al prójimo en cualquier necesidad para concretar así el supremo precepto de amar al prójimo como a sí mismo (Lv 19,18). “En consecuencia, se ha desarrollado en el judaísmo una habitual práctica de la limosna (llamada originalmente *Ṣeḏāqāh*)”²⁷. Léon-Dufour cierra esta descripción de la siguiente manera:

Para los semitas, la justicia no es tanto una actitud pasiva de imparcialidad como un empeñarse apasionadamente el juez en favor del que tiene el derecho, que determina según los casos la condena o la absolución, más bien que un acto neutro y ambivalente: “hacer justicia”. Correlativamente, el justo es un hombre bueno y caritativo (Tob 7,6; 9,6; 14,9), y “conviene que el justo sea filántropo” (Sab 12,19)²⁸.

Dios siempre administra justicia desde tiempos del Diluvio y se manifiestan los tres modelos de justicia (colectiva, individual y preservación de la vida) a la par y en continuidad a lo largo de la historia bíblica del AT²⁹.

Improntas de la visión paulina de justicia en la vida cristiana

–*Desde la perspectiva creyente de la teología paulina*: Dios nos hace justos en Jesucristo mediante su conocimiento contenido en El Evangelio.

²⁶ X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1965, 401-402.

²⁷ G. DEL OLMO, *Origen y persistencia del judaísmo*, Verbo Divino, Navarra 2010, 313.

²⁸ X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario...* 402.

²⁹ L. H. PELTON, “Biblical Justice” ... 750-752.

Sostiene Gnilka que “la afirmación de que Dios declara justos a los hombres puede parecer abstracta para el mundo actual”³⁰.

El principal tema que Pablo desarrolla en sus cartas es el de la *doctrina de la justificación*, con el empleo de los términos temáticos “justicia” y “declarar justo” (δικαιοσύνη, δικαιοῶ). Según Gnilka, se contiene en la predicación del Evangelio como servicio³¹, y de la configuración cristiana de la existencia, como fruto de la justicia (2Co 3,9; 11,15; 6,7; 9,10). Se trata de la dimensión salvífica de la muerte en cruz y la resurrección de Jesucristo, cuya acción repercute en la vida bautismal del creyente. La expresión de 2 Co 5,21, “justicia de Dios”, de manera única, habla de un intercambio paradójico³², donde Dios actúa y Cristo es el mediador. En este sentido primero, justicia se asume como correlativo de pecado y, por tanto, la doctrina de la justificación explica el misterio de la salvación en Cristo, con dos elementos en concreto: la muerte expiatoria de Cristo y la remisión de los pecados, cuya justicia de Dios es, en suma, un acontecimiento de revelación. Bonora concluye de la siguiente manera el desarrollo del concepto justicia a lo largo de la tradición bíblica:

La justicia de Dios coincide con su acción salvífica, mediante la cual Dios crea su familia y la sociedad nueva de los que creen en él, haciéndolos justos, es decir, capaces de comunión, y liberándolos del pecado, que es egoísmo y violencia, impedimento para la comunión con Dios y con los hermanos. Por tanto, la justicia entre los hombres no es sólo cuestión del *homo œconomicus* o *politicus*, sino un «milagro» de la gracia misericordiosa y liberadora de Dios³³.

También Gnilka se pregunta sobre el sentido de la palabra justicia empleado por Pablo en su teología de la salvación. Respondiendo en primer lugar que “la justicia de Dios tiene que ver con la justicia de los hombres”, donde la meta del judío piadoso consistía en ser declarado justo. Se aduce así la misericordia de Dios. En otro sentido, se entiende la justicia como

³⁰ J. GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 1998, 82.

³¹ Analizando los textos de Corintios se mencionó la diakonía de la justicia.

³² Cfr., J. GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento...* 83-85.

³³ A. BONORA, “Justicia”, en: P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (dirs.), *Nuevo diccionario de teología bíblica*, Paulinas, Madrid 1990, 993-994.

fideliad de Dios hacia el hombre y como gracia y vida donde “el que ha sido declarado justo está destinado a la vida divina permanente”³⁴, como verificábamós en Rm 1,17, una justicia que viene de Dios, apoyada en la fe (Flp 3,9). Por último, desde esta perspectiva, la finalidad de la justificación es la salvación. Indica Bultmann, que la justicia es la condición para adquirir la salvación, donde δικαιοσυνη y σωτηρια se encuentran en paralelismo de significación. En este aspecto, la justicia adquiere un valor escatológico, no como un fin en sí misma, que es la salvación, sino como un medio de preparación indispensable para alcanzarla³⁵.

Continuando el aporte de Bultmann, éste indica dos acepciones del concepto que aportan a la definición y precisión del concepto: una en sentido ético de la justicia, como atributo humano, y otra en sentido relacional – concepto forense-, donde no significa la cualidad ética o una cualidad de la persona, sino una relación, es decir, la δικαιοσυνη no es algo que tiene la persona en sí y para sí, sino algo que ella tiene delante del foro ante el que esa persona tiene que responder, en el juicio que otro pronuncia, en el cual se le declara Justa³⁶. El ser cristiano no implica tener de manera previa la justicia, sino que implica un compromiso de vida que lo hace ver como justo ante sus correlacionados, su comunidad o el conjunto de sociedad en la que se desenvuelve. La justicia es el valor que una persona tiene ante los demás. Así, la justicia no sólo preserva la integridad del ser humano, sino que construye su identidad en relación con los demás, lo hace responsable del otro y le permite verse a sí mismo en su capacidad de generar el sentido genuino del otro. Esta justicia exige, además de la comprensión del justo medio, la equidad, una vida sobria, desprendida, con dominio de sí mismo.

–Desde la perspectiva filosófica de la ética creyente: como se presentó antes, las corrientes filosóficas helenistas se constituyeron como una contrapropuesta a los modelos filosóficos clásicos que presentaban una propuesta de justicia que favorecía los principios de la polis y de su identidad colectiva y que entraron en crisis de desigualdad e inequidad.

³⁴ J. GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento...*87, 88-89.

³⁵ R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981, 327.

³⁶ R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, 328.

En relación con el estudio de los textos paulinos, las denuncias que hace Pablo muestran un desequilibrio que las perspectivas filosóficas también estaban advirtiendo o en las cuales pudieron degenerar, debido al traslado de la orientación de la ética social a una de tipo individual y naturalista.

Un postulado base de las corrientes y escuelas es el de la igualdad natural de las personas, que se deben ajustar a la naturaleza, más que a los convencionalismos sociales e institucionales. Pablo invita a una lectura del conocimiento de Dios desde su propia obra de la creación, donde el hombre puede acceder a su conocimiento y designio salvífico. El sentido de la *eudomonía* se puede leer como un llamado a la interioridad del ser humano, donde se da el encuentro con el Dios verdadero y justo, donde cada uno aprende también la justicia. La justicia no implica solamente la regulación social o el autodomínio individual, sino un principio innato del ser humano, parte de su propia esencia humana y creatural, que lo hace parte del amplio universo de la otredad, de la relacionalidad y le hacer reflejo del ser comunicacional del mismo Dios.

Este sentido de la justicia se relaciona con dos aspectos: el de la búsqueda del bien común, ajustándose a la naturaleza, mediante la introspección de vida, y el de la búsqueda y el cultivo de la virtud, mediante la justicia, la prudencia, el valor y la templanza, que llevan a la realización del primero.

Pero se trata de evitar convencionalismos y llegar al cultivo de la interioridad, la *enkratéia* del corazón, donde se arraigan las actitudes justas y rectas del ser humano. Se trata de estar de acuerdo consigo mismo y de fomentar el interés por el otro, de manera desinteresada, espontánea y genuina.

La denuncia de Pablo de los signos de injusticia muestra una pérdida de la interioridad de las personas a quienes se dirigía y una desvinculación profunda con el sentido divino del hombre, que lo lleva a buscar el equilibrio no en el autocontrol, sino en la capacidad de darse y de recibir como gracia la justicia de Dios, su misericordia y amor. Un cristianismo vacío de experiencia de Jesús resucitado, que no valora la cruz como hecho salvífico, que no construye desde la renuncia y austeridad, no puede identificarse con la propuesta del Evangelio.

Así como Pablo enuncia máximas de vida, como la de 1 Co 6,12, esta maduración de su experiencia de fe y vida se comprende en un contexto del pensamiento con la perspectiva de la elección moral, del dominar y no ser

dominado, de dejar atrás lo que se considera como absoluto, para lograr el verdadero conocimiento de la persona de Jesús (Flp 3,7-8), como experiencia transformadora y vital.

En síntesis, Pablo habla no solamente desde una perspectiva salvífica religiosa, sino desde una posibilidad ética propia de la fe; haciendo una lectura de los postulados filosóficos de la época, como catalizadores de las situaciones humanas de pérdida de identidad y dignidad, pero con una capacidad de crecimiento y realización personal que hace parte de la misma revelación del Evangelio que él anunció con tesón y testimonio propio de vida.

–*En relación con el concepto judío de justicia*: sentido del pobre y el modelo de justicia indican el desarrollo posterior de la religión judía, reflejado en época neotestamentaria. En este sentido, la colecta por los hermanos de Jerusalén se convertía en un acto de justicia que reflejaba la bondad de la comunidad de Corinto. También se destaca el sentido activo y dinámico de la justicia, como un empeño a favor del que es sujeto de derecho más que una actitud pasiva de imparcialidad. Se trata de tomar postura en la construcción de la igualdad humana sin muros de separación, más que de mirar con indiferencia el colapso de las estructuras humanas y sociales.

Bibliografía

- ARISTÓTELES, “Ética a Nicómaco”, en: CHOMIENNE, G., *Lire les philosophes*, Hachette Éducation, Paris 1998.
- BONORA, A., “Justicia”, en: ROSSANO, P. - RAVASI, G. - GIRLANDA, A. (dirs.), *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Paulinas, Madrid 1990.
- BROWN, R., *Que sait-on du Nouveau Testament?*, Bayard, Paris 2000.
- BULTMANN, R., *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981.
- CASTAÑO, A., “Vivir la Justicia según san Pablo”, *Revista Medellín* 35/137 (2009).
- CONZELMANN, H. - LINDEMANN, A., *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, Labor et Fides, Genève 1999.
- CORTÉS, G. F. - RODRÍGUEZ, G. M., *Marco Aurelio. Meditaciones*, Cátedra, Madrid 2005.
- DEL OLMO, G., *Origen y persistencia del judaísmo*, Verbo Divino, Navarra 2010.

- GNILKA, J., *Teología del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 1998.
- GOÑI, C., *Breve historia de la filosofía*, Palabra, Madrid 2010.
- HUISMAN, D. - VERGEZ, A., *Histoire des Philosophes illustrée par les textes*, Nathan, Paris 1996.
- LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1965.
- MONDOLFO, R., *Pensamiento antiguo I. Desde los orígenes hasta Platón*. Losada, Buenos Aires 1980.
- NARDONI, E., "Justicia en las cartas paulinas", *Revista Bíblica* 58/64 (1996).
- NUSSBAUM, M., *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*, Paidós, Barcelona 2003.
- PELTON, L. H., "Biblical Justice", *Journal of the American Academy of Religion* 71/4 (2003).
- REALE, G. - ANTÍSERI, D., *Historia de la filosofía. 1. Filosofía pagana antigua*, San Pablo, Bogotá 2007.

Artículo recibido el 15 de mayo de 2014

Artículo aceptado el 06 de agosto de 2014

**UN EVANGELIO TRASPASADO POR LA ORACIÓN.
–TEXTOS SELECTOS DE LUCAS–**

THE PRAYER ACROSS THE GOSPEL.
SELECTED TEXTS BY LUKE

Hernán Cardona Ramírez¹ - José Antonio Santís Pinedo²

Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín-Colombia

Resumen

En el evangelio de Lucas una de las dimensiones centrales de la vida de Jesús de Nazaret es aquella de su oración. Al seleccionar algunos pasajes sobre la oración, el artículo muestra cómo la oración del Maestro está vinculada de manera muy estrecha con su vida y con la misión confiada por el Padre (Abba). Para la obra lucana, Jesús es un hombre de oración, en ella expresa la riqueza de su vida interior, su misión personal, y también aquella de los discípulos. Entre los variados textos sobre “Jesús orante en san Lucas”, la exposición se detiene en un pasaje donde Jesús asoma con mayor propiedad como maestro de oración: se trata de la versión lucana del Padre nuestro; además descubre cómo la oración está presente en los relatos del nacimiento, durante la misión en Galilea y en la Pascua final en Jerusalén.

Palabras clave: Oración, Jesús, Abba, pueblo, pobres, humildes, evangelio.

Abstract

In Luke's Gospel, that of his prayer is one of the Central dimensions of the life of Nazareth Jesus. When you select some passages on prayer, the article shows how the prayer of the master is linked very closely with their lives and with the mission

¹ Doctor en Teología, Magister en Estudios Bíblicos, docente en la Facultad de Teología, área bíblica, de la Universidad Pontificia Bolivariana-Medellín; integrante del grupo de investigación en Biblia y Teología, clasificado en Colciencias (Colombia).

² Licenciado en Filosofía y Letras de las UPB-Medellín. Teólogo de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Especialista en Teología UPB (2014). Ambos autores pertenecen a la Comunidad Salesiana.

entrusted by the father (Abba). For the Lucan work, Jesus is a man of prayer, he expresses the richness of his inner life, his persona mission and similarly that of the disciples. Among the various texts on “Praying Jesus in Luke”, the exposition stops in a passage where Jesus looks more properly as master of prayer: it is the Lucan version of the Lord’s Prayer; also discover how prayer is present in the sections of the birth, during the Mission in Galilee and in the final Passover in Jerusalem.

Keywords: Prayer, Jesus, Abba, village, poor, humble, gospel.

1. Introducción

En los últimos dos decenios la avalancha de publicaciones teológicas y bíblicas sobre Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios, el Cristo, el Hijo del hombre, el servidor sufriente, el solidario con el pobre... forjada de manera particular en la famosa “Third Quest” (tercera búsqueda sobre el Jesús histórico), sin duda desborda tanto al lector desprevenido como al investigador denodado. Entre ese mar de importantes obras literarias, una dimensión siempre valorada es aquella de Jesús orante. Incluso para muchos estudiosos, varones y mujeres, de la academia, la vida y el servicio misionero de Jesús no se comprenden bien, sin poner atención a su oración personal.

Jesús aparece marcado de manera constante por la oración, pero este testimonio no es exclusivo de la obra Lucana³, también existen pasajes valiosos sobre la oración de Jesús en el Cuarto Evangelio (por ejemplo, Juan 17); y es posible un consenso unánime, sobre este particular de Jesús, en la tradición sinóptica⁴. De entrada, para muchas personas y comunidades,

³ La bibliografía sobre la oración de Jesús en san Lucas, podría ser abundante. El presente trabajo menciona algunas obras recientes: S. GARCÍA, *Evangelio de Lucas*, Descleé de Brouwer, Bilbao 2012; J. COLOMER, *Poneos en camino*, Mensajero, Bilbao 2012; A. GEORGE, *El Evangelio según san Lucas. Comentarios*, Verbo Divino, Navarra 2006; Y. SAOT, *Evangelio de Jesucristo según san Lucas. Cuaderno Bíblico 137*, Verbo Divino, Navarra 2007; S. CARRILLO ALDAY, *El Evangelio según san Lucas*, Verbo Divino, Navarra 2007; F. INNOCENTE, *San Luca. L'Evangelista della misericordia di Dio*, Elledici, Torino 2011. También F. BOVON, *El Evangelio según san Lucas*, Sígueme, Salamanca 2010, Tomos I – IV; D. KAPKIN, *Comentario al Evangelio de Lucas*, Impresos Calderón, Medellín 2008; H. CARDONA, *Jesús de Nazaret en el Evangelio de san Lucas*, UPB, Medellín 2011.

⁴ El cuarto evangelio se aparta del testimonio de los evangelios sinópticos. En Jn cuando Jesús ora, lo hace como mediador y no tanto como un orante aislado o particular. La oración de Jesús en el Cuarto Evangelio también se vincula con fuerza a

el dato parece obvio, porque Jesús perteneció a un pueblo de creyentes orantes, a un pueblo religioso (los judíos), y tenía como uno de sus referentes para la oración el *libro de los salmos*. Además el pueblo de Israel se sentía orgulloso de tener un único templo, al cual llamaba casa de oración (Is 56,7; cfr. Mc 11,17), allí se ofrecían dos sacrificios a la hora de la oración, al amanecer y al atardecer (Hch 3,1; Dn 9,21; Jd 9,1). Otras dos oraciones al mediodía, se añadían a las oraciones ‘oficiales’ de la jornada y antes de las comidas (Dt 8,10; cfr. Mc 6,41; 8,6-7; 14,22-23).

En tiempos de Jesús, todos los judíos estaban invitados a orar en el Templo de Jerusalén, si no era posible, al menos en las fiestas o en la pascua y dadas las dificultades imponderables, se permitía orar en lugares especiales de la geografía, casas de oración, o sinagogas, donde de ordinario se reunían los fieles (Lc 4,16; Hch 16,13.16), incluso se podía orar en todo lugar, en la calle (Mt 6,5) o en la casa (Dn 6,10-11; Hch 10,9). La única oración judía –según los sinópticos– recitada por Jesús fue la del ritual de la pascua en la víspera de su pasión (Mc 14,22-23.26; Mt 26,26-27.30; Lc 22,19-20); esa plegaria fue el contexto de la institución de la cena⁵.

Y en este entorno, un hecho llama la atención. Los evangelios, aunque presentan a Jesús como una persona de oración, no relacionan la plegaria del Maestro con los usos comunes de todo judío, por ejemplo, orar en el Templo de Jerusalén (*al cual Jesús fue con relativa frecuencia*), u orar dos o tres veces al día (Mc 14,49; Lc 2,46; 19,47; 21,37-38; Jn 2,14; 10,23), o en la sinagoga, donde de ordinario ‘enseñaba’ (Jn 18,20; cfr. Mt 13,54;

momentos decisivos de su misión, a su ‘hora’, el tiempo de su muerte y de su gloria. Jesús ora la muerte y la vida de Lázaro (Jn 11,41-42), “*por causa de la multitud que está alrededor, para que crean*”; Jesús ora su momento decisivo (Jn 12,27-28), para vencer con su pasión el temor y el sufrimiento; Jesús se despide de los suyos y del Padre (Jn 17,1-26), de una manera solemne. Cfr., J. J. BARTOLOMÉ, “Jesús de Nazaret, orante modelo, maestro de oración. El testimonio del evangelio de Lucas”, *Misión Joven* 350 (2006) 5-19.

⁵ Cfr., E. LAVERDIERE, *Comer en el Reino de Dios: los orígenes de la Eucaristía en el Evangelio de Lucas*, Sal Terrae, Santander 2002, 85-103. La obra de Lucas ha sido analizada desde diversos puntos de vista para descubrir su estructura. En general, los estudiosos acuden a criterios objetivos: estilo, geografía, protagonistas, materia tratada, temas teológicos, resúmenes y sumarios... También se estudia desde los estrillos, resúmenes, y la palabra “camino”, con todo el elenco de palabras relacionadas con él. Dicho camino termina en la Pascua en Jerusalén y a propósito de esta fiesta, la oración asoma como un elemento central.

Mc 1,21; 3,1; 6,2; Lc 4,16; 6,6; 13,10; Jn 6,59), más bien los evangelios y sus comunidades recuerdan al Maestro orando en solitario (Mc 1,35; 6,46; Mt 14,23) o con sus discípulos (Lc 11,1), u orando sus eventos centrales (Lc 3,21; 22,32.41.44), o su misión (Lc 6,12; 9,18.28-29; 10,21; 23,34.46), al obrar un signo en nombre de su Abba, de su Padre (Mc 1,35; 6,46; Mt 14,23; Lc 5,16; 9,18; Jn 11,41).

En el Evangelio de Lucas se hallan numerosos textos y actos en los cuales queda al descubierto ese interés constante del Maestro por la oración. Para proceder de una manera ordenada, la presentación agrupa en tres apartados esos textos, las citas de los relatos del nacimiento y la infancia de Jesús en Lucas; luego, los textos del servicio misionero en Galilea y de camino hacia Jerusalén; y por último, las referencias a la oración con ocasión de la Pascua en Jerusalén (Pasión, Muerte y Resurrección).

2. La oración en la infancia y en la juventud de Jesús

El tercer evangelio canónico comienza (Lc 1,8-10) y termina (Lc 24,52-53) en un ambiente de oración. En Lc 1 se trae la oración de una multitud en el templo con Zacarías, un sacerdote de la antigua alianza; al final del evangelio una frase impacta *“(Los discípulos) regresaron a Jerusalén con gran alegría. Estaban de continuo en el Templo (de Jerusalén) bendiciendo a Dios”*. El evangelio inicia y termina en el Templo, el primer grupo afianza el AT, mientras el segundo, el NT, la comunidad de Jesús⁶.

Por otra parte, el llamado *evangelio de los nacimientos* (Lc 1 y 2), en su prólogo sobre el origen histórico de Jesús, presenta grandes orantes: Zacarías, Isabel, María, los pastores, Simeón, Ana... Y a los doce años el joven Jesús está en el Templo de Jerusalén, allí llama a Dios “Abba” (Lc 2,49) y conversa con los doctores de la ley.

En Lucas 1,5-25, aparece Zacarías y su esposa Isabel, ambos mayores en edad y sin hijos. El verso 8 presenta a Zacarías en su oficio sacerdotal, dentro del santuario del templo. Por lo tanto Zacarías aparece en este mo-

⁶ Véase J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*, T I - IV, Cristiandad, Madrid 2005; J. SCHMID - A. WIKENHAUSER ET AL., *El evangelio según San Lucas*, Herder, Barcelona 1981.

mento culminante de su vida, como creyente y como sacerdote. A él “*le tocó en suerte*”, es decir, se halla en ese lugar gracias a la providencia divina, quien lo escogió para este momento especial (cfr. *Como en el caso de Judas y su remplazo Matías, visto como un evento desde Dios*, Hch 1,17).

Al sacerdote Zacarías le correspondió renovar ese día las ascuas encendidas y verter sobre ellas el incienso portado en una bandeja. La nube de humo blanco y perfumado era el símbolo de la presencia del Señor en medio del santuario (Is 6,1-8). Esta ofrenda de incienso se hacía dos veces al día: la primera al amanecer antes del holocausto, y la segunda, a la media tarde luego del holocausto.

Según el relato, en Lc 1,10, allí en el templo de Jerusalén estaba *toda la multitud*, para la incensación de la tarde. La gente vino a orar. En este momento se aparece el enviado divino delante de Zacarías, para comunicarle un anuncio de parte de Dios. El mensajero se pone de pie a la derecha del altar del incienso, es decir, del lado de la bendición. Los siguientes datos: el tiempo de la aparición, la hora de la tarde y el nombre del enviado divino (*Gabriel*), se podrían relacionar con la profecía de Daniel 9,21, donde se anuncian setenta semanas, para el arribo de la plenitud de los tiempos.

Zacarías se sobresaltó ante el anuncio divino y el temor cayó sobre él, así ocurrirá con Santa María (1,29), con los pastores (2,9), y con las mujeres delante de la tumba vacía de Jesús (24,5). Como es usual en este tipo de relatos, el mensajero divino calma el temor del interesado. Zacarías debe permanecer tranquilo porque su petición fue escuchada. De acuerdo con el contexto, la oración-petición de Zacarías apuntaba a la llegada de un hijo.

En este momento, cuando desde el punto de vista humano era imposible concebir, Dios escuchó la oración de este varón justo e irreprochable. El hecho de llamar al hijo con el nombre de “*Juan*”, significa el arribo del don definitivo de Dios para su pueblo. El nacimiento del hijo será motivo de alegría y júbilo no sólo para Zacarías y su familia sino para muchos, y no se habla de todo el pueblo, porque Juan bautista será signo de contradicción y también otros lo rechazarán⁷. Juan será grande delante del Señor, pero Jesús será el más grande (1,32).

⁷ Esta dimensión del rechazo, de contradicción e incluso de confrontación con diversos personajes y grupos de la época, es una constante para Lucas, no sólo al inicio del Evangelio sino en toda la obra. Cfr., J. FERNÁNDEZ, “Fuego he venido a traer a la tierra (Lc 12,49-53)”, *Compostellanum* 57/1-4 (1999) 248-264.

Otro momento orante de Zacarías es su *himno ante el nacimiento de su hijo Juan Bautista (Lc 1,68-80)*. En el Cántico de Zacarías los miembros de las primeras comunidades, casi todos judíos, oran y cantan la alegría por la visita bondadosa de Dios. El cántico tiene una estructura pensada. Asoma como una lenta subida de los fieles hasta lo alto de la montaña, desde donde observan el camino recorrido por Abrahán (Lc 1,68-73), experimentan el comienzo de la plenitud anunciada por el padre (Lc 1,74-75) y desde allí vislumbran el camino aún pendiente para recorrer por el niño Juan hasta el nacimiento de Jesús; el sol de justicia prepara para todos el camino de la Paz (Lc 1,76-79).

Al inicio de su canto, Zacarías alaba a Dios porque ha visitado y redimido a su pueblo (Lc 1,68) y ha suscitado a un salvador en la casa de David su siervo (Lc 1,69) como había prometido por boca de los profetas (Lc 1,70). Y describe el contenido de esta salvación poderosa: *salvarnos de todos nuestros enemigos y de las manos de quienes nos odian* (Lc 1,71). Esta salvación es el resultado, no del esfuerzo personal, sino de la bondad misericordiosa de Dios quien se acordó de su alianza sagrada y del juramento hecho a Abrahán, el padre emblemático de Israel (Lc 1,72). Dios es fiel, he aquí el fundamento de la oración de un creyente.

Acto seguido Zacarías describe el contenido del juramento de Dios a Abrahán *“que, libres de nuestros enemigos, podamos vivir sin temor, en santidad y justicia, en presencia de Dios, todos los días de nuestra vida”*. Era el gran deseo de la gente de aquel tiempo y sigue siendo el deseo de los pueblos: *vivir en paz, sin miedo, sirviendo a Dios y al prójimo, en santidad y justicia, todos los días de la vida*. Este es el punto más alto de la montaña, el punto de llegada, es decir, apareció el horizonte con el nacimiento de Juan (Lc 1,73-75).

*En Lucas 1,39-45, Isabel, esposa del anciano Zacarías, entona una plegaria, una jaculatoria, a propósito de la visita de Santa María a la casa del mudo. Isabel representa aquí el AT cuya función va terminando. Santa María representa el NT el cual apenas inicia*⁸. El AT acoge el NT con gratitud y

⁸ I. DE LA POTTERIE, “La anunciación del ángel a María en la narración de San Lucas”, en: AAVV., *Biblia y hermenéutica. Actas de las Jornadas Bíblicas, San Rafael 1998*, Verbo Encarnado, Buenos Aires 1998, 141-166; B. PITNER, “Tradição particular de Lucas”, *Revista Bíblica Brasileira* 11 (1994) 9-314.

confianza, reconoce allí el don gratuito de Dios quien viene a dar plenitud a la expectativa de la gente. En la reunión de las dos mujeres (una anciana y otra muy joven) se manifiesta el don del Espíritu. La criatura salta de alegría en el seno de la mujer mayor.

El encuentro de las dos madres es, a la vez, el de dos niños aún en los vientres de sus mamás. Juan llamado el Bautista recibe el Espíritu desde el seno de su mamá, como fue anunciado en Lc 1,15. Juan inaugura su misión profética con este salto en el vientre materno, delante del Mesías, presente en las entrañas de santa María. Isabel es testigo del evento en un ambiente de oración y del intercambio de unas pocas frases.

Los dos niños, aún sin nacer, ya son protagonistas de cuanto el autor del Evangelio y su comunidad desean transmitir desde la fe. El Espíritu Santo llama la atención en el relato, porque Él llena de gozo a Isabel para bendecir con su oración a María de Nazaret y el fruto de su vientre (v. 42); con estas palabras se cantan, se reconocen, las obras del Señor. La oración de Isabel, su voz de reconocimiento a santa María, no se agota en la reacción ante una visita.

Para Lucas, esta cita de las dos mujeres, y el cruce de saludos, es la ocasión propicia para entregar un anuncio a través de una teología narrativa en ambiente de oración. Dios actúa en la historia humana, por medio de personas sencillas, con seres humanos marginados por los grandes de la sociedad.

La historia narra aquí eventos muy sencillos de personas pobres y esta manera de proceder es una excepción, a la forma como de ordinario se expone la historia de una civilización. La oración en los labios de Isabel, muestra de nuevo, la preferencia de Dios por los humildes y sencillos (Lc 10,21). Esta verdad de la revelación en la Biblia será mucho más clara en el canto u oración posterior de María santísima.

Otros personajes orantes en Lucas 1 y 2

Lucas presenta a continuación, en los relatos de los nacimientos (Lucas 1 y 2), la oración de santa María, en un *himno llamado el "Magnificat"*, (Lc 1,47-56). En este canto de María, la comunidad de Lucas regala una verdad, en un mundo narrado y contado sólo por los poderosos, asoma un relato

distinto, en el cual ocurre un giro completo, hay aquí una excepción a la regla.

A pesar de ser Lucas un historiador⁹, no se dejó arrastrar por la tendencia a resaltar las obras de los grandes y poderosos de la tierra, él muestra los detalles simples de una realidad, en apariencia sin impacto en el desarrollo histórico de una sociedad, que considera importante sólo cuanto obran los fuertes, los ricos, los grandes, los de renombre, quienes se creen a sí mismos los únicos protagonistas de la historia.

En la oración de Santa María, el protagonismo, si se puede hablar así, es de una joven mujer, con casi ningún reconocimiento en una sociedad machista patriarcal¹⁰. Santa María revela en su oración, cómo Dios realiza su acción en el mundo a través de estas migajas dejadas por la sociedad, de ordinario, inicua desde sus sistemas y desde su organización; por este motivo, la oración aquí es revolucionaria, refleja las convicciones de un corazón libre e invita a una libertad duradera, liberación de estructuras injustas, las cuales, en nombre de Dios, mantienen al pueblo sumido en la discriminación, el hambre y el abandono.

La comunidad lucana pone en labios de María santísima cuanto todo creyente de corazón sencillo no sólo debe orar y proclamar con sus labios, sino realizar también a través de su esfuerzo y su lucha de cada día; el Magnificat revela una imagen de Dios completa y diferente de la sostenida por quienes se creen los poderosos del mundo.

Otras personas de oración en Lucas son *los pastores (Lc 2,8-21)*. Según el texto, los pastores “*fuleron a toda prisa*” (2, 16a) a asimilar el anuncio del

⁹ Lucas es en verdad un investigador, un historiador, pero también un literato, un artista y un teólogo cuya reflexión se sitúa entre Marcos, Mateo y Juan. Y aunque comparte materiales de la tradición sinóptica, hace su aporte, resultado de la investigación personal realizada “*entre testigos oculares y siervos de la Palabra*” (Lc 1,2). El tercer evangelio canónico, con detalles sencillos y relatos cortos, revela la realidad profunda de Dios: su amor y su compasión, baste recordar soberbios fragmentos elegidos: las parábolas del samaritano compasivo o del Padre de la misericordia (hijo pródigo), los episodios de Zaqueo o de la pecadora perdonada, o los relatos de los nacimientos. Pero el arte narrativo de Lucas va a la par con una exigencia de fe: los alcances sociales del Evangelio. Teófilo, ¿el lector?, ¿el amigo de Dios?, ¿la comunidad? a quien se dedica la obra, queda consolidado en su fe y los nuevos lectores con él.

¹⁰ A. MÉNDEZ-PENATE, *La buena noticia desde la mujer: reflexiones sobre la mujer en el Evangelio de Lucas*, Vicaría Sur de Quito, Quito 1996; L. MONLOUBOU, *Leer y predicar el Evangelio de Lucas*, Sal Terrae, Santander 1982.

Ángel. Se disponen en una actitud orante y de expectación. La búsqueda surge su efecto: “Hallaron a María y a José, y al niño acostado en el pesebre” (2,16bc). Su oración es una plegaria para el encuentro y la comunión. Los pastores hallan a otras personas del vecindario (plural genérico). El evangelista describe las reacciones frente al hecho, quienes están allí (“quienes lo oyeron”, 2,18a) se llenan de admiración, “Se maravillaban de cuanto los pastores decían” (2,18b. Edo, 2008, p. 631-632)¹¹. Estas reacciones jalonan el Evangelio (Lc 2,33; 8,25; 11,14), pues se trata de una revelación.

Después de la visita a la familia de Belén, los pastores no regresan a sus casas de la misma manera, lo hacen “glorificando y alabando a Dios” (2,20a; otra constante del Evangelio: 4,15; 5,25s; 7,16; 13,13; 17,15; 18,43; 23,47), una actitud en la cual se revela su condición orante. La oración parte de la conexión entre las palabras del anuncio y la realidad de su cumplimiento, *palabra y vida se dan la mano*. La escucha de las palabras vertidas de lo alto les permitió a los pastores asumir su significado, la dignidad de un nacimiento, sin el cual hubiera pasado inadvertido¹².

La última acción de los pastores es su canto, allí se expresa la comprensión de un evento inalcanzable para los sabios del mundo. Quizá los pastores se anticipan a las palabras de Jesús: “Padre... Has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños... Tal ha sido tu beneplácito” (Lc 10, 21). La actitud final de los pastores prolonga una nueva mirada hacia Dios. El encuentro con el recién nacido en Belén, el más humilde de los nacidos en la tierra, remite a lo más alto en los cielos, de donde proviene la gloria y la bendición. Esta dimensión de fiesta recuerda la conclusión del evangelio, “Volvieron a Jerusalén con gran gozo, y estaban siempre en el Templo bendiciendo a Dios” (24,53).

En Lucas 2,25-32 se presenta a Simeón como un hombre de oración.

¹¹ Sobre los relatos del nacimiento en Lucas se destacan varios elementos, con base en las ciencias de la antropología cultural. Un apoyo entre tantos podría ser E. DREWERMANN, *Tu nombre es como el sabor de la vida: el relato de la infancia de Jesús según el evangelio de Lucas. Una interpretación psicoanalítica*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 1995.

¹² Conviene no olvidar, para la mejor comprensión de este argumento, la relación con el primer anuncio de Jesús en Nazaret, según el evangelio lucano (Lc 4,16-30). Cfr. F. PÉREZ HERRERO, “La obra de San Lucas y su mensaje para el cristiano de hoy”, *Burgense* 38/1 (1997) 11-40.

Él, movido por el Espíritu (*Lucas nombra aquí tres veces al Espíritu. Vv. 25, 26, 27*) llega al Templo, cuando la familia de Nazaret se apresta a la presentación del niño; el Espíritu inspira a Simeón las palabras reveladoras sobre el niño: “*Mis ojos han visto tu salvación que has preparado para todos los pueblos*”. Estas palabras recogen criterios de la Biblia. El AT es la historia de la paciente preparación de Dios para salvar a la humanidad, “*la salvación de toda la humanidad*”, no sólo del pueblo e Israel. Así lo precisa Simeón: “*luz para alumbrar a las naciones paganas y gloria de Israel tu pueblo*”. La gloria de Israel pasa por el hecho de ser elegido no para sí mismo, sino para el beneficio de la humanidad entera. Mientras avanzaba la historia, el AT descubría el proyecto de salvación de Dios para cobijar a toda la humanidad.

Cuando Simeón proclama “*Ahora, Señor, puedes dejar a tu siervo irse en paz, según tu palabra. Porque mis ojos han visto tu salvación, que has preparado para todos los pueblos; luz para alumbrar a las naciones paganas y gloria de tu pueblo Israel*”, afirma al niño como el Mesías, el reflejo de la gloria de Dios¹³.

Hasta el momento todo era felicitaciones y espléndidas afirmaciones sobre el niño, pero la profecía de Simeón tiende un manto oscuro sobre el destino de Jesús. Su venida al mundo generará efectos contradictorios entre la gente: *condenación para unos y salvación para otros*. Jesús no es un Mesías alabado por todos, tropieza a la vez en su camino con fuertes resistencias y rechazos. La hostilidad lo conducirá a la muerte.

La oración de Ana (Lc 2,36-38). La larga espera de Israel está significada en Simeón y Ana. “*Había en Jerusalén un hombre llamado Simeón. Era un hombre justo y religioso quien esperaba el consuelo de Israel*”; Ana por su lado, “*hablaba del niño a quienes esperaban la liberación de Jerusalén*”, estaba llena de impaciencia esperando el arribo del reino.

La presentación de Ana tiene unos paralelos en el AT. Como Judit (Jdt 8,1-6), Ana es una viuda. Y como lo fue Débora (Jc 4,4), Ana es también profetisa, es decir, una persona capaz de leer la historia presente desde Dios y así la contagia a los demás, tiene una apertura especial para la fe

¹³ G. L. MÜLLER, *Nato dalla vergine Maria: interpretazione teologica*, Morcelliana, Brescia 1994; S. MUÑOZ, “El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos”, *Estudios Bíblicos* 56/4 (2007) 3-4.

hasta el punto de comunicarla a los demás. Ana se casó joven, vivió casada siete años, se quedó viuda y siguió dedicada a Dios hasta los ochenta y cuatro años.

Ana llega al templo en el momento en el cual Simeón abraza al infante y conversa sobre el futuro del niño (Lc 2,25-35). Ana, según el relato de Lucas, parece testigo del diálogo entre la sagrada familia y Simeón. Y la mirada de Ana es una mirada de fe desde su oración silenciosa. Ella ve al chiquillo en los brazos de su madre y descubre en él al Salvador del mundo¹⁴.

La última escena de oración en la infancia y en la juventud de Jesús, según san Lucas, ocurre en el Templo de Jerusalén cuando *Jesús tenía doce años (Lc 2,41-52)*. El texto se centra en un momento clave de la vida familiar, María y José acompañan a Jesús en su paso a la adultez.

Según el relato de Lucas, la familia (*José, María y el niño Jesús*), como era su costumbre, vino a Jerusalén a celebrar la fiesta de la pascua. Cuando debían regresar, el niño se quedó en Jerusalén sin saberlo sus padres y a los tres días el niño fue hallado en Jerusalén. Cuando José y María se encuentran de nuevo con Jesús, en el Templo, ellos no están en la misma longitud de onda. El reproche afectuoso de santa María a su hijo, fruto de la angustia de esos días, se choca con la extrañeza sincera de Jesús: “*¿Por qué me buscaban? ¿No sabían que debo ocuparme de los asuntos de mi Padre?*”.

La revelación de Jesús pasa por la admiración de todos, en particular, de los doctores de la Ley, testigos de la sabiduría del joven. La revelación pasa también por la mención de los “tres días”, una cifra bíblica cuyo sentido habitual identifica el tiempo necesario para hallar a Dios. Tres días es el tiempo entre la puesta del cuerpo de Jesús en el sepulcro y la resurrección, es decir, la victoria plena de la vida sobre la muerte. La revelación de Jesús pasa también por esa frase un tanto extraña, en los labios de un joven judío de doce años, delante de sus papás terrenos: “*Debo ocuparme de los asuntos de mi Padre*”. Jesús se afirma como Hijo de Dios, en el templo de Jerusalén, donde ordinario el pueblo con sus oraciones y ofrendas entraba en comunión con el Señor. Cuando Jesús llama a Dios “*mi Padre*”, se sien-

¹⁴ M. BORG - J. D. CROSSAN, *La primera navidad*, Verbo Divino, Navarra 2009; F. RAMIS, “Los evangelios de la infancia: apreciaciones críticas”, *Biblia y Fe* 28/59 (2002) 7-39; W. STEGEMANN, *Il nuovo Gesù storico*, Paideia, Brescia 2006.

te hijo, revela su filiación divina y por ello no se extraña la incomprensión humana (*de José y de María*) ante esta verdad.

Estas frases no son evidentes para los padres, y sin embargo, Jesús insiste: “¿No lo sabían?”. Aquí se hace realidad la palabra profética de Isaías: “*Mis pensamientos no son los vuestros, mis caminos no son vuestros caminos*” (Is 55,8-9). Según Lucas, santa María no comprende todo de una vez, ella guarda en su corazón, retiene y se interroga, ella busca comprender (Cfr. Lc 2,19). Lucas propone un ejemplo: *aceptar la incapacidad para comprender todo de una vez y dejar a Jesús remover el corazón con la oración* (Cfr. Lc 24,32).

Los elementos sobre la oración, expuestos por los pasajes selectos de Lucas 1 y 2, le permiten al lector captar un hilo conductor con el cual se forja el Evangelio. Sin duda, la oración es uno de los ejes transversales de la obra lucana, y es la intención de este trabajo, hacer resonar estas notas en la vida apostólica de Jesús ya adulto, durante su viaje desde Galilea hasta Jerusalén.

3. La oración de Jesús en su servicio misionero¹⁵

Una presentación de la oración de Jesús ya adulto, a partir de cada una de las referencias lucanas, sería muy interesante y le regalaría al lector innumerables horizontes de comprensión. Pero en orden a la brevedad y a la precisión, la exposición se detendrá sólo en algunos núcleos esenciales, revelados en el ejercicio servicial de Jesús con los suyos en Galilea y luego en el “camino” de Galilea a Jerusalén para celebrar su última pascua¹⁶.

¹⁵ Para el apartado No. 3, donde se desarrolla la oración de Jesús en su servicio a los destinatarios, los estudios sobre el Evangelio de Lucas, ofrecen varias posibilidades respecto a la idea fuerza o a la estructura del texto: unos se centran en el viaje de Jesús desde Galilea hasta Jerusalén, algunos insisten en la formación en el discipulado de los seguidores de Jesús, tanto varones como mujeres (Lc 8,2-3), otras investigaciones, en la revelación de Jesús como Hijo. La presente exposición sigue, con modificaciones, la propuesta de J. J. BARTOLOMÉ, “Jesús de Nazaret, orante modelo...”, 5-19. Por ello, el documento citado será referenciado varias veces.

¹⁶ El tercer evangelio canónico también ayuda a sus lectores a recibir “la gracia de ponerse a caminar” tras las huellas de Jesús. El simbolismo de Jesús como “camino” está muy presente en la obra de Lucas. Jesús es el “camino hacia el Padre”, pero también quien acompaña el caminar. Para Lucas se es cristiano cuando se hace el camino de Jesús, y además, se hace con Él, hasta Jerusalén atravesando la Pascua. Por eso

Lucas presenta a Jesús, ya adulto misionero y servidor, con frecuencia en oración. Casi nunca indica los motivos de la oración, sólo constata el hecho. Pero en su oración Jesús revela la vivencia de su fe, la oración es expresión y parte de *su vida interior*; la oración prepara y da sentido a su misión, la oración es parte integral de su ser.

Lucas introduce alusiones constantes a la oración de Jesús, mientras camina desde Galilea hacia su destino final en Jerusalén (Lc 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28-29; 11,1; 22,41.44-45), en la instrucción sobre la oración a los discípulos (Lc 18,1), y en la propuesta de la oración del discípulo quien aprehende el testimonio de Jesús orante (Lc 6,28; 11,1b-2; 22,40.46).

3.1. La oración de Jesús una experiencia de Revelación

Jesús oró numerosas veces y en las más variadas circunstancias, Lucas da un testimonio decisivo, Jesús ora solo (Lc 5,16), durante bastante tiempo (Lc 5,16; 6,12; 9,18; 11,12), privilegia la montaña, los altos, como lugares para su oración con el Abba (Lc 6,12; 9,28; 2,39), a veces, esa oración llega hasta la agonía física (Lc 22,44). Por ello, aquí, la oración de Jesús no es un episodio fortuito, aunque usual, de su misión, sino un hecho repetido, componente esencial de su diaconía (Lc 5,16), de la oración con su Padre nacen las palabras, sus decisiones esenciales, los signos de la misericordia.

Un primer dato de este movimiento, asoma en el bautismo de Jesús: “Y sucedió que, cuando todo el mundo se bautizaba, Jesús también fue bautizado y, mientras oraba, se abrió el cielo...” (Lc 3,21).

El relato del bautismo de Jesús en Lucas, es el más breve de los sinópticos¹⁷. Mientras Jesús es bautizado con todo el mundo y antes de abrirse los cielos, mientras ora, le sobrevino el Espíritu. Primero es el bautismo, después la oración, y en tercer lugar, la teofanía (*apertura del cielo, descenso*

escuchar su Palabra, instruye y alienta, pues no es fácil ese camino; a veces, como recordaba san Ignacio, es “corto, ancho, llano”; pero con frecuencia es “largo, estrecho, empinado”. Para no perder la brújula ni desanimarse es necesario caminar con Él “nunca solos”, muy de cerca, para captar y asumir su estilo de vida.

¹⁷ Cfr. J. J. BARTOLOMÉ, “Jesús de Nazaret, orante modelo...”; S. CARRILLO ALDAY, *El Evangelio según san Lucas*; A. GEORGE, *El Evangelio según san Lucas. Comentarios, Verbo Divino*, Navarra 2006.

del Espíritu, irrupción de la voz de Dios); primero, Jesús está junto a los pecadores, después ante Dios y luego Dios se le declara Padre¹⁸.

Todos son bautizados pero sólo Jesús ora, así Lucas distingue la intervención humana de la divina, al bautizarse como todos, Jesús se solidariza con quienes buscan a Dios en la conversión de su vida (Lc 3,8-18); al ser proclamado, el hijo amado por la voz del Padre, Jesús se revela como el Hijo del Abba. Y en la misión con las gentes de Galilea, el evangelista anota: “Pero él (Jesús) se apartaba a lugares desiertos a orar.” (Lc 5,16).

Jesús cura un leproso y lo devuelve a la comunidad (Lc 5,12-16; Mc 1,40-45), la gente se agolpa en torno a Jesús para oír su voz y verse libre de enfermedades. Ante un éxito tan completo sorprende la reacción de Jesús, se retira a un lugar abandonado y se aplica a la oración. El evangelio no explica el hecho, ni dice cuál es el contenido de esta oración en soledad; se insiste más bien en la búsqueda afanosa de una multitud deseosa de escuchar a Jesús y ser curados por él. Pero Jesús responde con la oración, busca a su Padre.

“Y sucedió en aquellos días que fue al monte a orar, y pasó la noche orando a Dios; cuando llegó el día, llamó a sus discípulos y escogió a doce de ellos...” (Lc 6,12-13).

La creación del grupo de los Doce fue una decisión vital de Jesús (Lc 6,12-16). Cuando empieza a formarse un grupo de ilustrados antagonistas (Lc 6,7.11), Jesús opta por rodearse de algunos más fieles. Los apóstoles, distintos de los discípulos, pero elegidos de entre ellos, van con Jesús al encuentro con la multitud (Lc 6,17), y a ellos les entrega el anuncio en la llanura (Lc 6, 20-49). Los apóstoles por ser elegidos de manera personal y por estar más cerca de Jesús, son oyentes privilegiados del anuncio esencial (Lc 6,20).

Jesús llamó a los doce “apóstoles”, anota Lucas (Lc 9,10; 11,49; 17,5; 22,14; 24, 10. Cf. Mt 10, 2; Mc 6, 30; Jn 13, 16); a diferencia de Mc 3,14-15 y Mt 11,1, no da poderes especiales a los elegidos, sólo los identifica con su misión personal; los ahora llamados (Lc 6, 13) serán un poco más adelante,

¹⁸ Por ejemplo, en el relato de Zaqueo (Lc 19,1-10), según Jesús, también los mal vistos (cobradores de impuestos convertidos) son hijos de Abraham. Jesús en la cruz, para los judíos, es un maldito a la luz de Dt 21,22-23, y sin embargo, muere confiado en brazos de su Padre.

sus enviados (Lc 9,1-2). Lucas resalta el momento previo, la larga oración de Jesús durante la noche (Lc 6,12), y el acto mismo, narrado con marcada concisión y solemnidad, no dice por qué, ni cómo los eligió, sólo narra el hecho y señala a los beneficiados, su número y sus nombres (Lc 6,14-16).

Lucas no dice el motivo de su convocatoria (*quizá porque serán jueces de Israel, Lc 22,30*), pero sí destaca la preparación para el llamado, con una vigilia de oración. Sólo Lucas regala este dato al lector creyente (cfr. Mc 3, 13). La noche de oración señala la importancia de la elección (Lc 3,1; 5,16), Jesús pone esta decisión, bajo el señorío de Dios su Abba (Hch 1,2.24.26).

Ahora Lucas (Lc 9,18) introduce un episodio decisivo en la vida de Jesús, *la confesión de Pedro* (Lc 9,22) y las condiciones para el seguimiento de quien se dice discípulo de Jesús (Lc 9,23-26). La oración de Jesús prepara cuanto sigue. Cuando se trata de definir la esencia del discipulado¹⁹, Jesús se pone a solas en comunicación con Dios su Padre. Jesús ora solo, la conversación con Dios precede la conversación (*las preguntas sobre su identidad*) con los suyos: “*Y aconteció que, estando él solo orando, estaban con él los discípulos; y les preguntó diciendo: ¿Quién dicen las gentes que soy?*” (Lc 9,18).

La escena de la Transfiguración, en Lucas, se celebra en un ambiente de oración y esta vez comparte la oración con tres de sus apóstoles, en el monte²⁰; los tres discípulos también lo acompañan cuando devuelve la vida a la hija de Jairo (Lc 8,51). La declaración de la filiación divina de Jesús ocurre una semana después de la confesión de su mesianismo (Lc 6,18-22); primero fue Pedro, ahora es Dios quien se pronuncia; antes Jesús fue confesado Mesías, ahora es proclamado hijo de Dios. Ambas afirmaciones, una humana, otra divina, tienen como contexto vital un momento de oración.

“*Como ocho días después de estas palabras, Jesús tomó consigo a Pedro, a Juan y a Santiago, subió al monte a orar y mientras oraba...*” (Lc 9,28-29). Jesús subió al monte a orar; la teofanía posterior es el efecto, no la finalidad perseguida, de ese ascenso a la montaña y de la oración permanente. Durante la oración su rostro cambia de aspecto, la comunicación

¹⁹ Cfr., J. M. CASTILLO - T. L. MARTÍN, *El seguimiento de Jesús*, Sígueme, Salamanca 2004.

²⁰ J. L. FRANCO, “Caracterización narrativa del discipulado en el relato de la Transfiguración según San Lucas”, *Voces* 10/20 (1999) 61-73.

con Dios prepara la revelación de su identidad personal (Lc 9,35); Jesús intima con su Abba y el Padre revela su identidad en la oración, los discípulos, rendidos por el sueño (Lc 9,32) logran contemplar quién es Jesús, su *gloria* (Lc 9,32). El monte y la oración de Jesús enmarcan la revelación de Dios como Padre quien ama a su Hijo Jesús.

3.2. Un servicio misionero transido por la oración

Jesús irrumpe en una oración de alabanza, lleno de alegría y del Espíritu, cuando recibe a sus setenta discípulos, quienes regresan felices de la primera misión (Lc 10,17). El júbilo de Jesús se hace himno a Dios, pues Satán ha sido derrotado (Lc 10, 18) y los nombres de los misioneros están escritos en el cielo (Lc 19,20), este triunfo, llena a Jesús de alegría y de motivos para orar.

En aquella misma hora Jesús se alegró en el Espíritu y dijo: Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque escondiste estos hechos a sabios y entendidos y los has revelado a los pequeños. Sí; Padre, porque así te agradó. Todo me fue dado por el Padre y nadie conoce quién es el Hijo, sino el Padre, ni quién es el Padre, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiere revelar. (Lc 10,21-22).

Bajo el impulso del Espíritu, Jesús se dirige, con entusiasmo al Padre: cinco veces repite “Abba”, lo identifica como Padre, Señor de cielo y tierra, por lo tanto Jesús y quienes así oran se sienten “hijos”. La oración, nacida de la alegría por el éxito misionero y de la admiración por Dios, tiene dos motivos, el primero, el Padre es benevolente con los pequeños, a quienes privilegia, se les da a conocer y provoca su aceptación²¹. Dios no goza en ocultarse a los sabios, sino en comunicarse a los pequeños, a los discípulos recién llegados de la misión, después de la formación compartida con Jesús.

²¹ J. L. SEGUNDO, *La opción de los pobres como clave hermenéutica para entender el Evangelio*, Sal Terrae, Santander 1986, 480; F. INNOCENTE, *San Luca...*

El segundo motivo es la intimidad entre el Padre y el Hijo (Lc 10.23-24), revelada aquí para los discípulos, ellos son bienaventurados pues ven y oyen cuanto profetas y reyes desearon ver y no vieron. El éxito de la primera misión de los discípulos, provoca un momento profundo de oración en Jesús, los demonios obedecen a su nombre, este hecho lo llena de gozo y entusiasmo por su Dios, de quien se sabe hijo y a quien revela. La oración le sirve a Jesús para revelar su identidad y el empeño de su Padre por darse a conocer de los humildes, los pobres, los pequeños, los insignificantes²².

Pero este conocimiento sobre la identidad de Jesús y los rasgos típicos del Padre, asumidos desde la oración, abren el horizonte de comprensión para la fe. El conocimiento no se estanca, más bien lanza a los discípulos a un trabajo serio, les plantea un reto. La oración de Jesús, como la oración del discípulo, es una forma concreta de amor al enemigo y así lo enseña Jesús: *“Pero a vosotros, que estáis escuchando, os digo: Amad a vuestros enemigos, haced bien a quienes os aborrecen, bendecid a quienes os maldicen y orad por quienes os maltratan...”* (Lc 6,27-28).

Lucas coloca el mandato del amor al enemigo (Lc 6, 27), en el anuncio testimonial de Jesús a los suyos en la llanura. Este mandato es el corazón y el punto más alto del anuncio. El amor al enemigo es una actitud distintiva del discípulo (Lc 6,27b); para facilitar su práctica, describe tres ejemplos de cómo amar al enemigo: se hace el bien a quien nos odia (Lc 6, 27c), se bendice a quien nos maldice (Lc 6, 28a), y se ora por quien nos trata mal (Lc 6, 28b).

La oración de Jesús educa en el amor al enemigo, se transforma en un ejercicio práctico del buen hacer y del bien decir. La oración no pide volver amigo al enemigo (*aunque si se da, es bienvenido siempre*); pide más bien acordarse del enemigo ante Dios en su oración. He aquí uno de los criterios presentes en la oración comunitaria del *Padre nuestro* (Mt 6,5-15 / Lc 11,1-4).

²² Cfr., C. R. PADILLA, *Bases bíblicas de la misión: perspectivas latinoamericanas*, Eerdmans Publishing Company, Michigan 1998; D. LÓPEZ R., *La misión liberadora de Jesús: una lectura misionológica del Evangelio de Lucas*, Puma, Lima 1997.

3.3. El orante enseña a orar

Jesús como un hombre de oración da el paso a ser maestro de oración (Lc 11,1), traspassa a los suyos su experiencia. Jesús ora y contagia esa dimensión a los discípulos, así, la comunidad de Jesús se distingue de otros grupos orantes, como los del Bautista y los de los fariseos u otros grupos judíos.

Estando Jesús orando en un lugar, cuando terminó, uno de sus discípulos le dijo: Señor, enséñanos a orar, como también Juan (Bautista) enseñó a sus discípulos. Él les dijo: Cuando oréis, decid: Padre, santificado sea tu nombre; venga tu reino. Danos nuestro pan, cada día; y perdónanos nuestros pecados, porque también nosotros perdonamos a quien nos debe. Y no nos metas en tentación. (Lc 11,1-4)

La tradición sinóptica conoce dos versiones del Padre nuestro: la de Lucas, más concisa, con cinco peticiones (Lc 11,2-4); y la de Mateo (Mt 6,9-13, Did 8,2-3), con seis peticiones, más larga, pero mejor formulada, la simetría, el ritmo y un cierto sabor litúrgico evidencian una cuidadosa composición; en todo caso, el Padre nuestro es la oración del evangelizador (Mc 1,14), de quien se sabe hijo amado (Mc 1,11).

Lucas presenta el Padre Nuestro dentro de una catequesis más amplia sobre la oración, dirigida a sus discípulos (Mt 6,5-15; Lc 11,9-13)²³. Para Mateo y Lucas la oración no es una praxis impuesta por Jesús, quien no exige a los suyos orar, es por el contrario una propuesta, Jesús les dice cómo hacer, *cuando* oren (Mt 6, 6.9; Lc 11,2).

Jesús suscita en sus discípulos el deseo de orar, porque se deja ver orando. Aquí Jesús ora y es testigo ejemplar para los discípulos. Lucas subraya la enseñanza propuesta como el fruto del deseo y la petición de los discípulos, quienes se encantan con el testimonio orante de su maestro²⁴. Del Padre Nuestro se destacan algunos elementos (Lc 11,2-4):

²³ Sobre la oración dentro de la "Third Quest" (*La tercera búsqueda o investigación, en los estudios sobre el Jesús Histórico*) cabe citar a J. D. CROSSAN, *Cuando oréis, decir: "Padre nuestro..."*. Sal Terrae, Santander 2011.

²⁴ Cfr., J. J. BARTOLOMÉ, "Jesús de Nazaret, orante modelo..."

–*Padre* es la invocación inicial de la oración; traducción exacta del enfático *Abba* arameo²⁵; esta palabra expresa la veneración de un hijo por su padre, el respeto de un niño ante personas adultas. El término no aparece en oraciones judías de la época aunque se conocía la paternidad de Dios (Eclo 23,1-4; Sab 14,3; 3 Mc 5,7; 6,3-8; Tob 13, 4), y Dios se comportaba con Israel como un padre (Dt 8,5; 32,6; 2Sam 7, 14; 1Cro 17,13; 22,10; 28,6; Sal 68,6; 89,27; Is 63,16; Prov 3,12; Sab 14,3-4), pero no se usaba como invocación.

En cambio, Jesús, como una osadía, invoca a Dios así (Mc 14,36; cf. Mt 7,21; 10,32; 12,58; 15,13; 16,17; Lc 22,41; Jn 11,41; 12,27; 17,1) con inmediatez y familiaridad, con el lenguaje de la calle, del ambiente cotidiano, con las primeras palabras del niño o la niña cuando comienzan a hablar. Es una novedad porque en aquel tiempo muchos judíos evitaban pronunciar y dar nombre a Dios. Pero Jesús lo hizo porque para él, Dios era Padre cercano y familiar²⁶.

Como término relacional, el vocablo “*padre*” no revela cuanto es Dios en sí mismo, sino lo que es para los demás. *Padre* es no tanto un nombre propio de Dios, sino el apelativo de quienes como hijos apenas comienzan a hablar.

–*Sea santificado el nombre* del Padre es la primera petición del hijo orante. El nombre, en la mentalidad bíblica, designa el ser, ‘re-presenta’ la persona. Dios se da a conocer, se ‘hace un nombre’, salvando (Ex 3,13-14; 6,2-4), el nombre de Dios es su ser en cuanto experimentado y reconocido, y lo es cuando salva (Ex 3,5b). Dios santifica su nombre cuando se muestra salvador; la salvación realizada en favor de su pueblo le dio un nombre (Is 59,19; Zac 14,9), saber de él, nombrarlo, significa saberse salvado y ponerse en actitud de colaborar en la salvación de los demás; tiene por ello un sentido misionero.

Al inicio de su oración el discípulo da a conocer su deseo más apremiante, su intención más urgente, mi Padre Dios (*como lo expresa Jesús*) debe

²⁵ Varias de las referencias citadas en la exposición traen comentarios a la palabra “*Abba*”, pero como unos textos más particulares, cfr. R. FERRARA, “El Padre. Teología”, *Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* 79 (2002) 99-104; J. A. FITZMYER, *El evangelio según Lucas*.

²⁶ Cfr., J. R. CAMPS, *El éxodo del hombre libre. Catequesis sobre el evangelio de Lucas*, El Almendro, Córdoba 1991.

ser conocido cada día más. La realización de esta súplica es del resorte del Padre (*la santidad de su nombre*) pero el orante al sentirse hijo, salvado por en Jesús, ora con insistencia porque desea a Dios (*como lo hizo Jesús, el Hijo*).

–*Venga tu reino* es la segunda petición y clarifica la primera, Dios santifica su nombre cuando irrumpen su reino. La petición se concentra en el *reino*, sin mayor definición; el orante según Jesús, gracias a la enseñanza del Maestro, sólo pide la revelación de Dios como es, soberano compasivo.

El reino de Dios fue el centro del anuncio testimonial de Jesús (Mc 1,14-15); pedir su llegada presupone la constatación de su ausencia, asumir la voluntad del Padre propicia la venida del Reino de Dios. Cuanto se pide a Dios, lo tiene a Él como beneficiario; y quien ora con esta conciencia, evidencia la presencia del reino en esta historia, si no en la realidad de sus manos (*porque quedan muchas situaciones del mundo por clarificar*) sí en su corazón de hijo. La llegada del Reino, sin duda, depende de Dios, quien se hará esperar menos cuando se le llama con fe, el reino viene allí donde un hijo deja al Padre ser soberano en él y asume su voluntad.

–Con la petición del *pan cotidiano*, alimento básico y necesario, la oración cambia de orientación. En la primera parte la oración cuida los intereses de Dios Padre (su nombre, su reino), ahora, el orante piensa en sus necesidades diarias (pan, perdón, tentación). En este caso el orante desea del Padre en primer lugar el pan.

Dar pan es oficio de un padre responsable (Mt 7,9; Lc 11,11). El pan se quiere y se espera de Dios Padre. El orante vive una situación social donde el alimento es escaso, hay desempleo por la organización económica y comercial impuesta por los romanos en Palestina, circulan los desplazados por los campos y aldeas, familias itinerantes merodean los contornos.

El orante pide lo preciso para vivir hoy; el orante alimenta su dependencia de Dios Padre y del pan del día; así se libera de la preocupación por acumular para mañana y confirma su convicción de tener un Dios garante de su supervivencia. Jesús enseñó a pedir el pan cotidiano, así educó a los suyos para pedir sólo el pan de cada jornada, a no esperar de Dios la acumulación egoísta y el derroche. A diario el orante confía su necesidad a Dios, y no lo hace como mendigo, sino como hijo, por eso le dice “Padre”.

–El perdón de los pecados o las deudas. Quizá Mateo conserva mejor el tenor original, habla de deudas, y Lucas, de pecados²⁷. En Lucas quien ofende es un deudor, por eso el perdón concedido es un don, una acción de Dios Padre en el corazón del ofendido. Esta frase refleja las relaciones comerciales entre acreedores (*comunes en la economía de la época*), hay deuda donde hubo una actitud dadivosa del prestamista. El perdón pedido a Dios “depende” del perdón concedido al deudor (Lc 11,4b; Mt 6,12b); el orante perdona a sus deudores para buscar luego el perdón del Padre.

El discípulo de Jesús, cuando ora esta petición del Padre Nuestro, ya se liberó de sus deudores (*o está en proceso*); ide todos!, según subraya Lucas, consciente además de su personal insolvencia delante de Dios. En el libro del Eclesiástico, en el contexto de las oraciones judías, ya se habló de vincular el perdón del hermano con el perdón de Dios (Eclo 28,2-5), ahora esa costumbre se redimensiona con Jesús y con la captación de Dios como Abba²⁸.

La oración cristiana va más allá de un buen sentimiento, quien busca el perdón de Dios ya perdonó a su hermano y su oración es buena no porque prepara una acción para el beneficio de su prójimo, sino porque ya lo hizo. Cuando un discípulo ora el Padre Nuestro se sabe en “deuda” con su Dios y con las deudas del prójimo ya saldadas. Por eso es una oración de comunidad y comunitaria²⁹. La asamblea creyente ora la capacidad de perdón hacia los otros para experimentar el perdón de Dios.

–*No nos metas en tentación*. La última petición la formula Lucas en negativo y expresa con fuerza el deseo de verse libre de la tentación. La súplica

²⁷ Cfr., J. J. BARTOLOMÉ, “Jesús de Nazaret, orante modelo...”

²⁸ Cfr., D. KAPKIN, *Comentario al Evangelio de Lucas*; H. Cardona, *Jesús de Nazaret...*; J. N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo: lectura narrativa del evangelio de Lucas*, Sígueme, Salamanca 1992; S. BENETTI, *Una alegre noticia: comentario del evangelio de Lucas*, Paulinas, Madrid 1984.

²⁹ Cfr., L. A. ESCALANTE, “Levantándose al momento, se volvieron a Jerusalén. (Lc 24,33)”, *Vinculum* 50/ 204 (2001). Esta dimensión comunitaria de la oración asoma en los pastores cuando van alegres a Belén (Lc 2,15), y aquí en el servicio misionero de Jesús. Este criterio será una nota característica en la pascua. En Lucas 19,37, quienes aclaman el ingreso de Jesús en Jerusalén para su última pascua, son los discípulos; y en la cruz (Lc 23,49) están los conocidos de Jesús, y las mujeres que lo seguían desde Galilea.

nace de quien se sabe amenazado y teme por su fidelidad; se apoya en un criterio antiguo –bastante sorprendente– Dios pone a prueba a los suyos (Gn 22,1; Ex 15,25; Sal 26,2; 139,23-24; Eclo 4,17; Sant 1,2.12), y es no sólo quien permite la tentación (Jb 1,6-12).

El orante conoce la fuerza dinámica de Dios, pero ello no implica evitar la tentación de los suyos. No estamos vacunados contra la tentación, ni contra el mal ni contra el sufrimiento; aquí no se afirma el origen divino de la prueba, más bien se reconoce a Dios el poder salvar de la amenaza, la tentación en última instancia la afronta el creyente y la superación revela su condición de hijo (*la filiación*). En Lucas, el tentador le cuestiona a Jesús esa realidad “*Si eres el Hijo de Dios...*” (Lc 4,1-13).

Quien ora para no ser “metido” en la tentación, toma la prueba en serio, no duda de Dios Padre, pero sí duda de su fidelidad personal; la tentación es real, por eso ora a Dios para ahorrarse esa experiencia (Mc 14,38). La prueba se mira desde la salvación; quien es tentado reconoce su limitación, es creatura, está en camino, aún no está a salvo. La oración, según Jesús, es un soporte resistente contra la tentación (Lc 22,40.46).

3.4. Un sentido ulterior de la oración en Lucas

Jesús enseña a sus discípulos a orar (Lc 11,1-4) y además les revela en varias parábolas el sentido de la oración³⁰. Para Jesús, Dios su Padre supera a quien atiende el amigo inoportuno, es superior al juez deshonesto e insensible ante el reclamo de una viuda desvalida, y como Padre ayuda a quien se reconoce pecador en su presencia.

Jesús les dijo: Quién de vosotros si tiene un amigo, y viene a él a medianoche y le dice: Amigo, préstame tres panes, pues un amigo mío vino de viaje y no tengo qué ofrecerle; y aquel, desde dentro, le dice: No me molestes; la puerta está cerrada y mis niños y yo acostados. No puedo levantarme a dártelos. Os digo que, si no se levanta a dárselos por ser

³⁰ A. PRONZATO, *Las parábolas de Jesús en el Evangelio de Lucas: le salió al encuentro*, Sígueme, Salamanca 2003; G. RAMOS, *El evangelio de la misericordia. Lucas en clave espiritual*, Claretiana, Buenos Aires 2004.

amigo, al menos por ser inoportuno se levantará y le dará cuanto necesite. (Lc 11,5-8).

Jesús les enseñó a sus discípulos *qué* orar y *cómo* hacerlo, pero ahora los exhorta a *orar con la confianza de ser escuchados*. Una parábola motiva la parénesis (Lc 11,5-8) y un grupo de dichos (Lc 11,9-13), amplía el significado. La parábola está sólo en Lucas; motiva a la oración reiterada e inoportuna, esa oración consigue cuanto pide, si persevera hasta conseguirlo. Si Lucas puso esta parábola después de Jesús enseñar a orar a los discípulos (Lc 11,2-4), es para evidenciar la importancia de la misma. El argumento pasa de lo obvio (*la amistad entre los personajes*) a lo improbable (*una hora impropia*), una oración constante, y en ocasiones inoportuna, supera con creces la amistad probada. Si alguien tiene una necesidad inaplazable (*por ejemplo, atender a un conocido inesperado*), recurre a uno de sus amigos en cualquier momento, incluso en el más inoportuno. Es un asunto entre amigos; media entre ellos una relación de cercanía, los une la necesidad y la dependencia uno de otro. El oyente verá lógico el final, el amigo hace lo pedido, no tanto por la amistad sino para evitar molestias, *dará cuanto necesite* a su amigo, así no lo acosará más.

El anuncio de Jesús es impactante, a quien persiste en la oración, aun a riesgo de ser inoportuno y molesto, le será concedido cuanto necesita³¹. Si no basta la amistad para conseguir cuanto se pide, la constancia vence la molestia. Dios da a quien pide sin cesar, así su ruego sea inoportuno. Jesús sorprende al lector al usar esta comparación para hablar de Dios su Padre (Abba) y repite esa insistencia:

Y yo os digo: Pedid y se os dará; buscad, y hallaréis; llamad, y se os abrirá. Quien pide, recibe; y quien busca, halla; y a quien llama, se le abre. ¿Cuál padre de vosotros, si su hijo le pide pescado, en lugar de pescado le dará una serpiente? ¿O si le pide un huevo le dará un escorpión? Si vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más el Padre celestial dará Espíritu Santo a quienes se lo pidan! (Lc 11,9-13).

³¹ J. J. BARTOLOMÉ, "Jesús de Nazaret, orante modelo..."

Lucas asumió una breve colección de sentencias de su fuente (Mt 7,7-11), y con la frase “*y yo os digo*”, la convierte en una aplicación de la parábola precedente. Jesús mueve a sus discípulos a confiar en Dios cuando oran, pues serán atendidos por un Padre compasivo. La confianza de ser escuchado no se basa en la necesidad de quien pide, sino en la bondad de quien escucha.

Pedir, buscar, llamar, aunque sean sinónimos, indican algunos rasgos típicos de la oración. No basta con ser espectadores pasivos a la orilla del camino. Jesús va más lejos, recibe quien pide, encuentra quien busca y es acogido quien llama. Para ser escuchado por Dios, se debe hablar con Él; hay siempre una respuesta para quien se esforzó por conversar con su Padre.

Ahora Jesús insiste ya no tanto en la práctica repetida de la oración, sino en la cualidad de quien escucha, *Dios es Padre y ama a los suyos*. Si un padre terreno aunque no llega a ser perfecto en su bondad, tiene muchos gestos de piedad con sus hijos cuando le piden alimento, mucho más hará el Padre del cielo. La paternidad de Dios es el cimiento para la confianza del orante.

Lucas introduce dos cambios en su fuente. Primero, suprime la antítesis *pan-piedra* (Mt 7,9), y segundo, añade una nueva oposición *huevo-escorpión*, inspirado quizá en cuanto Jesús anunció a sus discípulos misioneros (Lc 10,19); consigue así una mayor fuerza al contraste entre lo deseado (*pescado, huevo*), útil para la salud, y lo concedido (*serpiente, escorpión*), muy nocivo para la persona, inclusive estos últimos dones serían mortales, auténticos venenos. Jesús anima a sus discípulos a orar, soportados en la bondad del don de Dios, su *Espíritu*, no ya un buen don, sino el mejor de los regalos posibles (Hch 1,8; 2,4). El Espíritu es don del Padre para quien lo desea, lo halla quien lo busca y se lo dan a quien lo pide. Pero Jesús insiste en la necesidad de orar siempre.

Lucas insiste ahora sobre la oración sin cesar, con una parábola similar a la anterior (Lc 11,5-8); esta comparación aparece sólo en Lucas³². Quien ora debe estar embargado por esta certeza, será escuchado; el contexto inmediato así lo señala (Lc 17,22-37).

³² Véase C. GHIDELLI, “Le parabole di Luca”, *Credere Oggi* 12/ 74 (1993) 72-83; A. GRÜN, *El Evangelio de Lucas*, Verbo Divino, Navarra 2005.

También les refirió Jesús una parábola sobre la necesidad de orar siempre y no desfallecer: Había en un pueblo un juez que ni temía a Dios ni respetaba a hombre alguno. Había también en aquel pueblo una viuda, la cual venía a él diciendo: Hazme justicia de mi adversario. Él no quiso por algún tiempo; pero después dijo para sí: Aunque no temo a Dios ni tengo respeto a hombre alguno, sin embargo, porque esta viuda me molesta, le haré justicia, no sea que viniendo de continuo me agote la paciencia. Y dijo el Señor: Oíd lo que dijo el juez injusto. Y ¿acaso Dios no hará justicia a sus escogidos, que claman a él día y noche? ¿Se tardará en responderles? Os digo que pronto les hará justicia. Pero cuando venga el Hijo del hombre, ¿hallará fe en la tierra? (Lc 18,1-8).

La parábola se enmarca en frases explicativas de Jesús (vv. 1.6-8), las cuales ayudan a la correcta interpretación de la comparación. Un juez injusto –La mayor contradicción–, un hombre indigno ostenta el poder y accede a la petición molesta de una viuda desamparada. Un discípulo no puede dudar de la obra del Padre. Dios siempre lo socorrerá, *siempre que clamen a él día y noche*. Más allá de orar para ser escuchados, Jesús pide orar sin cesar, y no sólo serán escuchados, también se les hará justicia. La comunidad de Lucas, tal vez, vivía en el desamparo, la persecución, la ausencia de esperanza, se atrasaba la segunda venida del Señor, en ese contexto, se debe orar sin cesar, es una prueba de fidelidad, el Señor no tarda en responder a quien le suplica.

Una comunidad cansada de esperar al Señor corre el peligro de dejar la oración y hacerse infiel. Lucas enfrenta esta realidad con las palabras del Señor sobre una pronta intervención, pero se pregunta, si hallará fe al llegar. La fe se sostiene en la oración continua. La oración resiste con esperanza y alegría la espera de su Señor (Lc 18,1-8; Hch 1,14-24; 6,6; 8,15; 10,9; 13,3).

Después de ser exhortados a orar noche y día, los discípulos son instruidos por Jesús a presentarse ante Dios sin méritos propios y endeudados de perdón. Jesús reacciona ante la conducta sin sentido de algunos (Lc 18,9), con una parábola breve en la cual quien se juzga bueno, se condena a sí mismo (Lc 18,14b). La parábola, material exclusivo de Lucas, no trata tanto de la oración, aunque la utilice como ejemplo, sino de la actitud de superioridad frente al prójimo, común en personas autosuficientes y confiadas en su condición de “ser buenos”.

A quienes confiaban en sí mismos como justos y menospreciaban a los otros, dijo también esta parábola: Dos hombres subieron al templo a orar; uno era fariseo y el otro publicano. El fariseo, puesto de pie, oraba consigo mismo de esta manera: Dios, te doy gracias porque no soy como los otros hombres: ladrones, injustos, adúlteros, ni como este publicano; ayuno dos veces a la semana, doy diezmo de cuanto gano. El publicano, a distancia no quería ni alzar los ojos al cielo, sino que se golpeaba el pecho: Dios, ten compasión de mí, pecador. Os digo que este bajó a su casa justificado y el otro no, porque quien se ensalza será humillado y quien se humilla será ensalzado (Lc 18,9-14).

El narrador no descalifica las afirmaciones del fariseo ante Dios (*el fariseo no dice mentiras, pero en su oración no hay espacio ni para Dios, ni para su familia, ni para el publicano, sólo se alaba él*), así como tampoco se juzga exagerada la confesión del publicano. Ambos se expresan como son. Las actitudes divergentes en su oración no son fingidas; cada uno refleja sus sentimientos y sus palabras. Pero la “maldad” de la plegaria del buen fariseo radica no en sus palabras sobre sí mismo, sino en sus sentimientos contra los demás, ante Dios reconoce ser mejor que muchos. Allí no hay espacio para el prójimo, ni siquiera para los suyos³³.

La oración del publicano es paradigma porque sus palabras coinciden con sus sentimientos, delante Dios sólo se sabe pecador (*recordar el Padre Nuestro*). Dios se complace con la oración de quien, ante Él, sólo contempla a Dios y a sí mismo, y acepta su deuda. Quien aprovecha su encuentro con Dios para apreciar su yo y menospreciar a los otros, retorna distanciado de Dios. El discípulo de Jesús ora como pecador ante un Padre compasivo. El encuentro con Dios no debe separarlo de sus hermanos.

Jesús no acepta una oración sin fraternidad. Quien va a la oración a reivindicarse, oculta la bondad del Padre. Ante Dios siempre estamos en deuda, así seamos buenos o malos. Sólo Dios Padre es el juez y justifica a quien se sabe indigno mientras reconoce su maldad. Dios resiste al poderoso y enaltece al pobre, como dijo Santa María en su oración (Lc 1,52).

³³ J. SCHLOSSER - A. ORTÍZ, *Jesús, el profeta de Galilea*, Sígueme, Salamanca 2005; C. M. MARTINI, *El itinerario del discípulo: a la luz del Evangelio de Lucas*, Sal Terrae, Santander 1997; L. F. GARCÍA-VIANA, *Evangelio según san Lucas*, Sígueme, Salamanca 1989.

4. Jesús afronta en la oración, la pascua final en Jerusalén

Jesús después de evangelizar siendo “kerygma” en Galilea y recorrer el camino hacia el sur de su país, asume el reto de ser testigo en el centro político, comercial y religioso de Palestina: en Jerusalén. Allí se desplaza con los discípulos y en estos eventos finales de su paso por la historia, también es clara la transversalidad de la oración. Ante todo fortalece de nuevo a los apóstoles, en especial a Pedro, para asimilar la dureza de la cruz: “Yo (Jesús) he rogado por ti (Pedro), para que tu fe no falte; y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos.” (Lc 22,32).

En el contexto de Lucas 22 (Lc 22,21-38, la despedida), (Lc 22,19-20, la institución de la Eucaristía), Jesús anuncia a sus discípulos traiciones y pruebas; a Pedro, de manera concreta, le asegura su oración para tener fe (Lc 22,31-32) y le predice la traición, aunque Pedro jura fidelidad (Lc 22,33-34).

La oración de Jesús prepara la prueba y fortalece la fe de Pedro para confirmar luego a los hermanos. Para Jesús la debilidad del discípulo será pasajera; Pedro reaccionará y recuperará luego a sus hermanos. La oración de Jesús construye la misión de Pedro. La nueva función de Pedro –*confirmar a sus hermanos*– tiene un apoyo esencial, *Jesús ora por él*.

Lucas presenta ahora la escena de la agonía de Jesús en el monte de los Olivos³⁴. La soledad de Jesús en su muerte cruenta se resalta con notoriedad, aunque los discípulos fueron con Jesús hasta allí, no le siguieron en la oración. Lucas silenció la presencia de tres discípulos con Jesús aquí (Mc 14,33), simplificó la oración de Jesús, la concentró en una petición (Mc 14, 35.36.39) y no habla de la hora de su pasión.

Y saliendo se fue, como de costumbre, al monte de los Olivos y sus discípulos le siguieron. Llegado al lugar, les dijo: Orad, para que no entréis en tentación. Se apartó de ellos como a un tiro de piedra, y de rodillas oró: Padre, si quieres, pasa de mí esta copa, pero no se haga mi voluntad sino la tuya. Y estando en agonía, oraba con más intensidad; y su su-

³⁴ J. B. GREEN, *The Gospel of Luke: New International Commentary of the New Testament*, Eerdmans Publishing Company, Michigan 1997; W. HENDRIKSEN, *El evangelio según san Lucas. Comentario al Nuevo Testamento*, Libros Desafío, Michigan 1996.

dor fue como gotas de sangre que caían sobre la tierra; se levantó de la oración y fue hacia sus discípulos y los encontró durmiendo de tristeza. Y les dijo: ¿Por qué dormís? Levantaos y orad para que no entréis en tentación. (Lc 22,39-46).

Lucas presenta el episodio como un contraste entre la oración de Jesús, una plegaria bañada por sudor en gotas como de sangre (Lc 22,44) y la falta de oración de sus discípulos, muertos de sueño y de tristeza (Lc 22,44.45), de hecho la imperiosa exhortación de Jesús a sus discípulos a orar para no caer en tentación abre y cierra la narración (Lc 22,39-40.46). Los discípulos vencidos por el sueño, no asumen el consejo repetido, aunque Jesús ya antes les enseñó a orar (Lc 11,4). En el centro del relato está la oración, solitaria (Lc 22,41), humilde (Lc 22,41) y angustiada (Lc 22,44) de Jesús.

Antes de aceptar su destino cruento, Jesús, de rodillas y embargado por la angustia ora con intensidad (Lc 22,44). La oración tiene la respuesta de Dios Padre: un ángel lo consuela. Si bien la oración no le priva del duelo angustiante (*“agón” en griego significa lucha denodada, combate, conflicto...*), lo conforma con el plan del Padre. Jesús pide al Padre librarse de su destino; Ora de rodillas (Lc 22,41), modelo de oración en la entrega a la voluntad del Abba, aquí (Mc 14,36; Mt 26,39) Jesús pide un cambio de suerte (*la copa es imagen del destino cruento creado por Dios*), pero Él acepta la voluntad de Dios (Lc 26,39).

Mientras Jesús vive en la oración su lucha agónica, los discípulos (*no tres sino todos*) duermen; por ello, caerán en la tentación (Lc 22,47-48: de la traición; Lc 22,49-51: de la violencia; Lc 22,57.58.60: de la negación repetida). Quien no ora, no resiste la prueba: no hace la voluntad de Dios ni asumirá su proyecto. Ya en la cruz, Jesús refuerza con la oración esa actitud creyente por medio de la cual, en un momento doloroso, renuncia a la venganza, al desquite, al odio, al rencor... frente a quienes son los responsables inmediatos de su muerte³⁵.

“Y Jesús decía: Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen” (Lc 23,34). En algunos manuscritos, escritos en griego, falta esta frase de Jesús en la cruz, por eso se duda de la autenticidad. Con todo, la oración está en

³⁵ S. GARCÍA, *Evangelio de Lucas*; J. COLOMER, *Poneos en camino*.

consonancia con la enseñanza previa de Jesús sobre el amor a los enemigos (Lc 6,27.35) y la invitación a orar por ellos (Lc 6,28); además, Lucas resalta la ignorancia de los verdugos de Jesús, quienes no saben cuanto él y su Padre Dios conocen (Hch 3,17; 13,27); Lucas presenta así a Jesús como el modelo de mártir (Hch 7,60). Por ello, la frase se considera aquí auténtica.

En su vida y en su muerte Jesús es uno con el Padre; unifica su voluntad con la de Dios, desde la obediencia y el martirio; en ese contexto ora por sus enemigos y les disculpa su ignorancia, no saben lo que hacen, son inocentes y la muerte de Jesús es un error lamentable. Jesús valora estas escenas desde Dios, su muerte es voluntad del Padre y él la asume por completo.

Lucas en el relato de la muerte de Jesús, sigue de cerca su fuente (Mc 15,33-41). Pero en la última palabra de Jesús suprime la referencia a Elías y la pregunta desgarrada por el “abandono de Dios” (Mc 15,34-36), para rebajarle dramatismo a la escena y ahorrar a sus lectores el escándalo, Jesús muere en brazos de Dios a quien sabe Padre.

Antes de expirar (Mc 15,37; Sal 31,6), Jesús grita a viva voz (Mc 15,34.37), no el abandono de Dios (Mc 15,34; Sal 22,2), sino su “abandono” en las manos del Padre, la plena aceptación de su voluntad. Su última frase en la cruz ratifica cuanto siempre hizo en toda su vida (Lc 2,49; 4,43; 9,22; 13,33; 17,25; 19,9-10; 22,7.37), y la muerte es un final coherente para su trayectoria vital, pero en la cruz no termina este proyecto divino.

Entonces Jesús, gritando con gran voz, dijo: ¡Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu! Y dicho esto, expiró (Lc 23,46). Lucas pone en labios de Jesús el apelativo *Padre*: el Dios a quien se entrega por entero es su Padre; la obediencia, aunque cueste la vida, es siempre un ejercicio de filiación. Lucas cambió también el sentido de la oración de Jesús ya moribundo, la oración del Salmo 31,8.11.16, pedía la curación física y la liberación de los enemigos del orante; éste confiaba la vida a Dios, se la entregaba para ser custodiado por Él y tener así larga vida. Jesús no usa el futuro del texto original, sino el presente; ante la muerte inminente en la cruz, Jesús da su vida, confiado en el Padre; antes que el imperio romano y sus adversarios cercanos le quiten la vida, Él se pone en manos de su Padre para no terminar solo en manos de sus enemigos.

El último acto de Jesús en la cruz, la entrega de su vida, es una plegaria filial, es el grito del pobre. Jesús muere en una conversación orante (Sal 31,6) con su Padre Dios, y este coloquio tiene como único motivo la entrega de la

vida sin reservarse nada para sí. Ante la muerte de Jesús, llama la atención, en el relato de Lucas, la reacción del responsable inmediato de este asesinato:

“Viendo el centurión (romano) lo sucedido glorificó a Dios diciendo: en verdad este hombre era justo” (Lc 23,47). Este verbo glorificar (en griego: doxazô), significa también alabar, orar, honrar... Este verbo con el sentido de *“alabar y glorificar”* es constante en Lucas, aparece al menos nueve veces (algunas citas: 4,15; 5,25s; 7,16; 13,13; 17,15; 18,43; 23,47). Como se dijo al inicio, después de la visita a la familia de Belén, los pastores regresaron *“glorificando y alabando a Dios”* (2,20a), una actitud en la cual se evidenció su condición orante.

Por lo tanto, uno de los primeros convertidos con la muerte de Jesús es su asesino, al ver la manera como afrontó su cruz. Y la respuesta a esta revelación es la actitud orante típica de este evangelio: *el centurión romano glorificó a Dios*. Lucas evita aquí la palabra latina *“centurio”* y usa la frase griega *“jefe de cien soldados”* para acentuar la condición de este hombre, es romano y por ello pagano. Por lo tanto, un fruto de la cruz de Jesús, es la apertura del Evangelio a las naciones gentiles³⁶.

Este oficial romano (*también hay un centurión romano en Lc 7,1-10; y Cornelio, otro centurión en Hch 10,1-48*), como muchos temerosos de Dios mencionados en el Evangelio y Hechos de los Apóstoles, reconoce en su alabanza la majestad y la providencia divina. Además su oración nace de una profesión de fe: *el recién crucificado es un “justo”*, otra cardinal afirmación bíblica³⁷. El centurión romano *“da gloria a Dios”*, acepta el designio de Dios, la muerte injusta del Mesías y desvela otra cara del hecho, la calidad del crucificado, *es un justo, el justo de Dios*. Es el sentido del adverbio, *en verdad, realmente, por cierto... era un justo* (en griego, *“dikaios”*).

El Evangelio de Lucas se cierra con una frase, como se indicó antes, semejante al inicio de la obra (Lc 1,8-10), es decir, el relato lucano concluye en el Templo de Jerusalén, entre alegría y alabanzas divinas: *Ellos (los discípulos) después de postrarse ante Él (Jesús resucitado), se volvieron a Jerusalén con gran gozo, y estaban siempre en el Templo bendiciendo a Dios* (Lc 24,52-53).

³⁶ Cfr., G. LEONARDI, “L’ Evangelista Luca Promotore del pluralismo cristiano”. *Studia Moralia* 39/1 (2001) 99-104.

³⁷ Véase F. BOVON, *El Evangelio según San Lucas*, 549-562.

Al inicio del Evangelio en el santuario, el AT llega a su fin para dar paso al NT. Y el evangelio termina mostrando la nueva comunidad a partir de la resurrección, llena de gozo y bendiciendo a Dios en el Templo de Jerusalén³⁸.

De acuerdo con una cita del libro del Eclesiástico (50,17), el pueblo de Israel al recibir la bendición, adoraba al Dios altísimo. Aquí en Lucas, al final de su evangelio, los discípulos se prosternan delante de Jesús resucitado. Ya de manera clara *Jesús es reconocido como el Hijo de Dios*, tiene todos los honores, venció la barrera de separación entre los seres humanos y Dios Padre. Por ello, la comunidad ahora está llena de alegría como al inicio del evangelio, el nacimiento regaló ese don a sus destinatarios (Lc 2,10). Y el Templo sirve de marco a la acción tanto aquí (v. 53) como al inicio de la obra lucana (1,9.21; 2,27.46).

En Lucas 1,9.21, Zacarías estaba en el Templo, en su espacio ordinario como sacerdote. Aquí en Lc 24,53, los discípulos del resucitado están en el “Hierón” en griego, *el espacio sagrado*, pues ellos son laicos y no miembros del clero que entran en el santuario. El Templo ya deja de ser la única opción para el diálogo con Dios. Ahora, gracias a estos laicos todos los espacios son propicios para el encuentro con el resucitado³⁹. Ya el Templo no es lugar de sacrificios sino para la oración (Hch 3,1), no es espacio de holocaustos sino para el anuncio testimonial (Hch 3,12-26).

Los discípulos orantes “*están siempre en el Templo*” pero arrojados con una nueva comprensión. El futuro de Dios Padre es el futuro de los seguidores de Jesús, se pasa de una era antigua a una nueva era, de un espacio sagrado al mundo entero, de las murallas de Jerusalén a los confines de la tierra (Hch 1,8). Y uno de los apoyos fundamentales para llegar a esta meta es la oración⁴⁰.

³⁸ Cfr., X. PIKAZA, “Resurrección de Jesús: perspectiva de Lucas”, *Biblia y Fe* 25/50 (1999) 34-74; G. CAÑELLAS, “La pasión: perspectiva de Lucas”, *Biblia y Fe* 25/50 (1999) 100-124.

³⁹ F. BOVON, *El Evangelio según San Lucas*, 687- 706.

⁴⁰ Cfr., J. M. CABALLERO, “La oración en la iglesia primitiva: estudio sobre el libro de los Hechos de los Apóstoles”, *Burgense* 38/ 47 (1997) 33-65; J. A. JAUREGUI, “En el centro del tiempo: la teología de Lucas”, *Estudios Eclesiásticos* 68/264 (1993) 3-24.

5. Algunas conclusiones

Para Lucas, la oración de Jesús está hecha de “vida”, de la relación constante con su Abba, por eso Jesús es el Hijo transido por la oración. Templo y sinagoga dejan de ser lugares privilegiados para la oración de Jesús (Jn 4,21): la soledad se halla en todo lugar (Lc 11,1), en la montaña (Mc 6,46; Lc 6,12; Jn 6,15) o en un huerto (Lc 22,39-41), allí conversa con el Padre, lo frecuenta (Mc 1,35) y traspassa el arte de la oración a sus discípulos (Mt 6,6).

La oración de Jesús sostiene su vida misionera y es reflejo de su experiencia personal; ella prepara o preside los eventos centrales de su vida y de su diaconía (Lc 3,21; 6,12; 9,18; 9,28; 11,1; 22,40-44; 23,34.36). La oración revela su *vida interior*; la conciencia de ser hijo de Dios con quien ora y dialoga. Jesús llama a Dios Padre, pero como Hijo amado.

La singular relación con el Padre, la vive Jesús *durante* su servicio misionero, la misión es la razón de ser de su oración (Lc 10,21-24), sólo el Hijo conoce y da a conocer al Padre (Lc 10,22; Mt 11,27). Y lo hace en la acción de gracias por la misión realizada con éxito (Lc 10,21-22), cuando la agonía en Getsemaní (Lc 22, 42) o antes de la muerte en la cruz (Lc 23,34.46).

Para Jesús su vida es oración y la oración no se separa de la vida, desde esa realidad comparte su experiencia orante y enseña a orar a sus discípulos (Lc 5,16; 11,1-13; 18,1-15). Jesús enseña a orar como él ora (Lc 10,21; 22,42; 23, 43.46, y allí instruye a los suyos para dialogar con el Padre y encontrarse como hijos. Ora por los enemigos (Lc 6,28) en la cruz (Lc 23,24); para el arribo del reino (Lc 11,2) y para esperar con paciencia al Hijo del Hombre (Lc 21,36).

La oración de los discípulos busca la superación de la prueba, la validación de la fidelidad (Lc 10,21-24; 21,36; 22,36; cfr. 18,7-8). Los discípulos oran mientras esperan la venida del Señor, conscientes de los peligros y de la propia fragilidad, *para no entrar en tentación* (Lc 11,4; 23,43.46). La oración será constante, sin pausa, como en la vida de la primera comunidad cristiana (Hch 1,14.24; 12,5; 13,3; 14,23).

La muerte de Jesús abre la etapa definitiva de la salvación y Jesús afronta su muerte en la cruz, en una actitud orante, confiado en su Abba⁴¹. Esta

⁴¹ Cfr. M. BORG - J. D. CROSSAN, *La primera navidad*, 183-200.

salvación desborda la frontera de los judíos y alcanza a los gentiles, incluso a los enemigos (romanos) figurados en el centurión, *quien reconoce a Jesús crucificado como un hombre justo e inocente*. Las palabras finales de Jesús en la cruz expresan una profunda confianza en Dios Padre, quien en definitiva tiene la palabra decisiva de esta historia.

Al final del Evangelio, el gozo, la alegría y la alabanza, signos mesiánicos presentes de manera transversal en el entero relato lucano, desde la infancia hasta después de la Ascensión (Lc 1,14.28.44.47; 2,10; 24,52-53), invaden ahora a los apóstoles de Jesús, quienes se reúnen en el templo de Jerusalén para orar el don prometido por el resucitado (Lc 24,49), para ser revestidos con la fuerza de lo alto. El Espíritu acogido en clima de oración impulsa la misión de la Iglesia. Cuanto empieza en el Templo (Lc 1,8-10), termina con el dinamismo renovador del Espíritu en el Templo (Lc 24,52-53; Hch 3,1).

La vida de Jesús hecha oración y la oración praxis reveladora del Padre y de su plan sobre los seres humanos en esta historia, en medio de sus gozos y sus sufrimientos, se convierte en un paradigma para los creyentes de hoy en un mundo plural con todas sus luces y sus sombras⁴². Una realidad fascinante porque es atractiva y cada día mueve a las personas a superar los obstáculos atravesados en el camino, con el ánimo de transparentar en sus cuerpos a Jesús de Nazaret, el Mesías Hijo de Dios. Esta es la invitación y a la vez el desafío para quien se dice hoy por hoy discípulo de Jesús orante.

Bibliografía

- ALETTI, J. N., *El arte de contar a Jesucristo: lectura narrativa del evangelio de Lucas*, Sígueme, Salamanca 1992.
- BARTOLOMÉ, J. J., “Jesús de Nazaret, orante modelo, maestro de oración. El testimonio del evangelio de Lucas”, *Misión Joven* 350 (2006).
- BENETTI, S., *Una alegre noticia: comentario del evangelio de Lucas*, Paulinas, Madrid 1984.

⁴² L. MOSCONI, *Evangelio de Jesucristo según Lucas: para cristianos y cristianas rumbo al nuevo milenio*, Paulinas, Bogotá 1998; F. PÉREZ HERRERO, “La obra de San Lucas...”, 11-32.

- BORG, M. - CROSSAN, J. D., *La primera navidad*, Verbo Divino, Navarra 2009.
- BOVON, F., *El Evangelio según San Lucas*, T I- IV, Sígueme, Salamanca, 2010.
- CABALLERO, J. M., “La oración en la iglesia primitiva: estudio sobre el libro de los Hechos de los Apóstoles”, *Burgense* 38/ 47 (1997).
- CAMPS, J. R., *El éxodo del hombre libre. Catequesis sobre el evangelio de Lucas*, El Almendro, Córdoba 1991.
- CAÑELLAS, G., “La pasión: perspectiva de Lucas”, *Biblia y Fe* 25/50 (1999).
- CARDONA, H., *Jesús de Nazaret en el Evangelio de san Lucas*, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín 2011.
- CARRILLO ALDAY, S., *El Evangelio según san Lucas*, Verbo Divino, Navarra 2007.
- CASTILLO, J. M. - MARTÍN, T. L., *El seguimiento de Jesús*, Sígueme, Salamanca 2004.
- COLOMER, J., *Poneos en camino*, Mensajero, Bilbao 2012.
- CROSSAN, J. D., *Cuando oréis, decid: “Padre nuestro...”*, Sal Terrae, Santander 2011.
- DE LA POTTERIE, I., “La anunciación del ángel a María en la narración de San Lucas”, en: AAVV., *Biblia y Hermenéutica. Actas de las Jornadas Bíblicas, San Rafael 1998*, Verbo Encarnado, Buenos Aires 1998.
- DREWERMANN, E., *Tu nombre es como el sabor de la vida: el relato de la infancia de Jesús según el evangelio de Lucas. Una interpretación psicoanalítica*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 1995.
- ESCALANTE, L. A., “Levantándose al momento, se volvieron a Jerusalén. (Lc 24,33)”, *Vinculum* 50/ 204 (2001).
- FERNÁNDEZ, J., “Fuego he venido a traer a la tierra (Lc 12,49-53)”, *Compostellanum* 57/1-4 (1999).
- FERRARA, R., “El Padre. Teología”, *Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* 79 (2002).
- FITZMYER, J. A., *El evangelio según Lucas*, T I- IV, Cristiandad, Madrid 2005.
- FRANCO, J. L., “Caracterización narrativa del discipulado en el relato de la Transfiguración según San Lucas”, *Voces* 10/20 (1999).
- GARCÍA, S., *Evangelio de Lucas*, Desclé de Brouwer, Bilbao 2012.
- GARCÍA-VIANA, L. F., *Evangelio según san Lucas*, Sígueme, Salamanca 1989.
- GEORGE, A., *El Evangelio según san Lucas. Comentarios*, Verbo Divino, Navarra 2006.
- GHIDELLI, C., “Le parabole di Luca”, *Credere Oggi* 12/ 74 (1993).
- GREEN, J. B., *The Gospel of Luke: New International Commentary of the New Testament*, Eerdmans Publishing Company, Michigan 1997.

- GRÜN, A., *El Evangelio de Lucas*, Verbo Divino, Navarra 2005.
- HENDRIKSEN, W., *El evangelio según san Lucas. Comentario al Nuevo Testamento*, Libros Desafío, Michigan 1996.
- INNOCENTE, F., *San Luca. L'Evangelista della misericordia di Dio*, Elledici, Torino 2011.
- JAUREGUI, J. A., "En el centro del tiempo: la teología de Lucas", *Estudios Eclesiásticos* 68/264 (1993).
- KAPKIN, D., *Comentario al Evangelio de Lucas*, Calderón, Medellín 2008.
- LAVÉRIÈRE, E., *Comer en el Reino de Dios: los orígenes de la Eucaristía en el Evangelio de Lucas*, Sal Terrae, Santander 2002.
- LEONARDI, G., "L' Evangelista Luca Promotore del pluralismo cristiano". *Studia Moralia* 39/1 (2001).
- LÓPEZ R., D., *La misión liberadora de Jesús: una lectura misionológica del Evangelio de Lucas*, Puma, Lima 1997.
- MARTINI, C. M., *El itinerario del discípulo: a la luz del Evangelio de Lucas*, Sal Terrae, Santander 1997.
- MÉNDEZ-PENATE, A., *La buena noticia desde la mujer: reflexiones sobre la mujer en el Evangelio de Lucas*, Vicaria Sur de Quito, Quito 1996.
- MONLOUBOU, L., *Leer y predicar el Evangelio de Lucas*, Sal Terrae, Santander 1982.
- MOSCONI, L., *Evangelio de Jesucristo según Lucas: para cristianos y cristianas rumbo al nuevo milenio*, Paulinas, Bogotá 1998.
- MÜLLER, G. L., *Nato dalla vergine Maria: interpretazione teológica*, Morcelliana, Brescia 1994.
- MUÑOZ, S., "El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos", *Estudios Bíblicos*, 56/4 (2007).
- PADILLA, C. R., *Bases bíblicas de la misión: perspectivas latinoamericanas*, Eerdmans Publishing Company, Michigan 1998.
- PÉREZ HERRERO, F., "La obra de San Lucas y su mensaje para el cristiano de hoy", *Burgense* 38/1 (1997).
- PIKAZA, X., "Resurrección de Jesús: perspectiva de Lucas", *Biblia y Fe* 25/50 (1999).
- PITTNER, B., "Tradição particular de Lucas", *Revista Bíblica Brasileira* 11 (1994).
- PRONZATO, A., *Las parábolas de Jesús en el Evangelio de Lucas: le salió al encuentro*, Sígueme, Salamanca 2003.
- RAMIS, F., "Los evangelios de la infancia: apreciaciones críticas", *Biblia y Fe* 28/59 (2002).

- RAMOS, G., *El evangelio de la misericordia. Lucas en clave espiritual*, Claretiana, Buenos Aires 2004.
- SAOT, Y., *Evangelio de Jesucristo según san Lucas. Cuaderno Bíblico 137*, Verbo Divino, Navarra 2007.
- SCHLOSSER, J. -ORTIZ, A., *Jesús, el profeta de Galilea, Sígueme*, Salamanca 2005.
- SCHMID, J.- WIKENHAUSER, A. ET AL., *El evangelio según San Lucas*, Herder, Barcelona 1981.
- SEGUNDO, J. L., *La opción de los pobres como clave hermenéutica para entender el Evangelio*, Sal Terrae, Santander 1986.
- STEGEMANN, W., *Il nuovo Gesù storico*, Paideia, Brescia 2006.

Artículo recibido el 20 de mayo de 2014

Artículo aceptado el 17 de julio de 2014

GLORIA IN EXCELSIS DEO.
EL CANTO GREGORIANO EN EL ARTE MEDIEVAL

GLORIA IN EXCELSIS DEO.
THE GREGORIAN CHANT IN MEDIEVAL ART

Héctor Uribe Ulloa¹

Universidad del Bío-Bío, Concepción, Chile

Resumen

El presente escrito viene a entregar una aproximación al corpus representativo del repertorio musical de la Iglesia Cristiana Católica de Occidente, generado en el arte medieval. Se abordará también la figura de San Gregorio Magno y la leyenda creada en torno a él como autor del canto que lleva su nombre. Se describirán algunas características de los repertorios, concluyendo con su inclusión como arte en la sociedad medieval.

Palabras clave: Arte medieval, San Gregorio Magno, canto gregoriano.

Abstract

This letter is to provide an approximation to the representative corpus of the musical repertoire of the Catholic Christian Church of the West, generated in medieval art. They also address the figure of St. Gregorio Magno and the legend built around him as the author of the song that bears his name. Some features of the codes is described, concluding with its inclusion as art in medieval society.

Keywords: Medieval Art, St. Gregorio Magno, Gregorian chant.

¹ Profesor en el Departamento de Estudios Generales de la Universidad del Bío-Bío. Correo: huribe@ubiobio.cl

Introducción

El arte ha acompañado el devenir social y cultural de los pueblos desde tiempos muy remotos. Su historia, forma de vida, pensamiento y visión del mundo se ven plasmadas en sus expresiones artísticas, testigos ciertos de una realidad ancestral que podemos conocer hoy y legar para el futuro.

En el caso del periodo conocido como Edad Media, tiempo de formación y consolidación de la Europa occidental, su arte va a ser el resultado de una amalgama de sucesos acontecidos por más de diez siglos, teniendo como referente a Dios, al cual se le honra, se le da gloria y se le venera con la oración en el templo, erigiéndose monumentales catedrales con decorados, pórticos y accesorios refinados para la liturgia. La estética de esta época se puede resumir como “un modo de ver la naturaleza como reflejo de la trascendencia... está viva en la sensibilidad de la época como una fresca solicitud hacia la realidad sensible en todo sus aspectos, incluido el de su disfrute en términos estéticos”².

La música no estuvo ajena y jugó un rol preponderante en este periodo, en especial el canto gregoriano, siendo éste uno de los aspectos fundamentales a tratar en el presente escrito. Se desarrollará el texto comenzando con un primer apartado que da cuenta del arte cristiano en la iglesia primitiva y veremos cómo se fue consolidado con el correr de los siglos el corpus representativo del repertorio musical de la iglesia cristiana católica de Occidente. También se abordará posteriormente la figura de San Gregorio Magno y la leyenda creada en torno a él como autor del canto que lleva su nombre. Luego nos adentraremos en conocer algunas características de estos repertorios, señalando finalmente a modo de conclusión lo planteado por DUBY en función del arte medieval y su relación directa con la sociedad.

El arte cristiano en la iglesia primitiva

Entre los años ca. 200 al 400 d.C., se comienza a gestar el referente de formación del arte que luego decantará en la Alta Edad Media, tomando todos los acontecimientos sociales culturales de ese periodo, que se puede

² Cf. U. Ecco, *Arte y belleza en la estética medieval*, Lumen, Barcelona 1999, 13.

resumir en los aportes de: lo figurativo heredado del imperio romano; el elemento simbólico que comenzará a tomar fuerza en el arte cristiano y el elemento abstracto aportado por los pueblos bárbaros, situación que en definitiva marcará y se potenciará a lo largo de toda la Edad Media en sus diversas manifestaciones artísticas.

El arte cristiano de las primeras comunidades reunidas en las catacumbas va a recurrir a la imagen como recurso simbólico evangelizador, apoyándose en las pinturas fúnebres de los patricios romanos, dándole ahora una nueva lectura desde la mirada cristiana a dichas imágenes. Recordemos que ya en este periodo, era costumbre la inhumación de los cuerpos en Roma, legado adquirido de los etruscos quienes en elegantes y muy bien tallados sarcófagos dejaban reposar los cuerpos de los muertos. Los cristianos, siguiendo esta tradición, van a enterrar a sus deudos en tumbas, incorporando en los nichos esta incipiente iconografía de pasajes bíblicos que retrataban al buen pastor; la cena del Señor; Adán y Eva; el bautismo; entre otros motivos religiosos³.

Jesús Rodríguez nos entrega una mirada de este periodo histórico y de su acontecer artístico, señalando que:

En cuanto al arte en la época medieval surgirá a partir del arte romano dándose el arte paleocristiano y futuros estilos por todo el Occidente, destacando el arte prerrománico que se da tras la ruina del Imperio Romano de Occidente, momento en el cual se establecen varios pueblos denominados bárbaros en sus respectivas provincias y que acabarán con la unidad artística occidental, creando nuevos símbolos debido a sus artes propios, muchas veces anteriores a la conquista romana y de su conversión al cristianismo, consiguiéndose una importante fragmentación cultural⁴.

Es esta fragmentación cultural la que dará lugar a diversas prácticas musicales locales que se irán configurando a favor de sus celebraciones que

³ Cf. Al respecto con las pinturas de las catacumbas romanas publicadas en: http://es.wikipedia.org/wiki/Catacumbas_de_Roma#mediaviewer/Archivo:Baptism_-_Saint_Calixte.jpg bajo licencia Public domain vía Wikimedia Commons. (19-07-2014).

⁴ Cf., J. RODRÍGUEZ, *El canto gregoriano y la música medieval*, Club Universitario, Alicante [s/a], 12.

seguirán en un comienzo el modelo hebraico conocido por el pueblo judío. Dentro de las características de estos primeros cantos está "... una música vocal monódica, con recitación modulada del salterio, en ritmo libre no medido, características fijadas ya entre los siglos IV y III antes de Cristo y que pasan tal cual al fondo cristiano primitivo"⁵.

Pero no sólo el influjo judío formó el repertorio musical, sino que también los cantos locales tuvieron un rol importante. El recurso del *cotrafactum*, en melodías populares utilizadas con fines litúrgicos cambiándoles su texto, ya son temas aceptados en el estudio de la música litúrgica cristiana⁶. La tradición oral ha sido el vehículo que ha logrado, en un primer momento, sostener esta música cristiana con sus características reconocibles, como lo señala el destacado musicólogo español Ismael Fernández de la Cuesta, al plantearnos que:

La música que ha nacido y ha sobrevivido, mucho o poco tiempo, en la tradición oral antes de ser fijada por escrito, como es el caso de los cantos del repertorio gregoriano, la chanson trovadoresca y trovera, la canción tradicional de los cancionero populares modernos, presenta múltiples características de fijeza y de fugacidad en sus elementos rítmicos y melódicos⁷.

María Teresa Ramos sostiene que esta música a favor de la liturgia y las celebraciones cristianas comienza a dar un giro en lo territorial. Partiendo de Jerusalén, pasa por Antioquía, Asia Menor hasta Roma desde donde se difundirá a todo Occidente. La unión de este fondo antiguo con la teoría musical griega que adopta estos repertorios dará lugar a los dos grandes cauces de la cristiandad medieval. Por un lado se fortalecerá el canto bizantino en oriente tomando por lengua oficial el griego y por otro lado el canto occidental llamado gregoriano en latín⁸.

⁵ Cf. M. RAMOS, "El canto gregoriano en la historia". En: A. GALINDO (ed.), *La música en la Iglesia de ayer y de hoy*, Universidad Pontificia Salamanca, Salamanca [s/a], 53.

⁶ Cf. M. RAMOS, "El canto gregoriano...", 53.

⁷ Cf. I. FERNÁNDEZ DE LA CUESTA, "Claves de retórica musical para la interpretación y transcripción del ritmo de las Cantigas de Santa María", *Música* 10-11 (2003-2004) 30. Véase también del mismo autor: "Lo efímero y lo permanente en la música tradicional", *Música* 2 (1995) 73-101.

⁸ Cf. M. RAMOS, "El canto gregoriano...", 53.

Es en el año 313, con la promulgación del Edicto de Milán por mandato del emperador Constantino, cuando se permite la libertad de culto haciéndose pública la profesión de la fe cristiana, “lo que proporcionó la búsqueda de unos edificios apropiados donde poder celebrar una liturgia que con el tiempo se fue convirtiendo en complicada a la vez que solemne y vistosa⁹. Al ir asumiendo el imperio el cristianismo, muchas personas pasaron del paganismo al cristianismo sumergiéndose en las aguas del bautismo. La Iglesia se convirtió en una institución oficial del imperio con una jerarquía a la par de la administración imperial, teniendo como máxima autoridad al obispo de Roma como sucesor de Pedro. La Iglesia asumió por tanto el legado cultural de la antigua Roma como señala Georges Duby por medio de: la escuela como pilar básico de formación de la elite ciudadana; el uso y enseñanza del latín; la designación de los obispos pertenecientes a las grandes familias romanas, quienes a través de la exaltación de las liturgias, la música y las artes visuales daban gloria a Dios y por sobre todo a su ciudad y a su magisterio¹⁰.

Es en esta nueva etapa de la vida cristiana donde los obispos construyeron nuevos edificios para reunir a los nuevos cristianos que cada vez iban en aumento. Es así que en diferentes ciudades se reutilizaban los antiguos edificios romanos ahora con características estructurales de culto cristiano. Sobre este aspecto Duby señala:

Ampliaban los edificios que quedan en pie, levantaban otros nuevos, a veces en el mismo foro, en el emplazamiento de templos dedicados a falsos dioses, reutilizando sus elementos estructurales con plena fidelidad a las tradiciones clásicas... construían basílicas, largas naves que estaban flanqueadas por galerías y que desembocaban en el ábside, con la silla episcopal. Construían baptisterios de planta centralizada en torno al octágono de la piscina, símbolo de la transición de lo terrenal a lo celestial, de lo material a lo espiritual¹¹.

⁹ Cf. J. ASENCIO, *El canto gregoriano*, Alianza, Madrid 2003, 20.

¹⁰ Cf. G. DUBY, *Arte y sociedad en la edad media*, Santillana, Madrid 2011.

¹¹ G. DUBY, *Arte y sociedad...*, 20.

Un ejemplo de lo descrito por Duby se puede observar en la actualidad en las basílicas de Santa Sabina, o en Santa María la Mayor, las cuales mantienen los elementos arquitectónicos propios del periodo paleocristiano del siglo V, caracterizándose por potenciar la elegancia mediante el alargamiento y la mayor altura de su nave central¹².

Gregorio Magno y el canto gregoriano

El historiador italiano Indro Montanelli nos entrega antecedentes bastantes descriptivos de Gregorio Magno, presentándolo como “... un hombre de estatura mediana, precozmente calvo, con grandes ojos negros, nariz aguileña y dedos ahusados. La expresión de la cara es la de un hombre autoritario, nacido más para mandar que para orar y habituado a hacerse obedecer”¹³. También este autor señala que San Gregorio nació en Roma en el año 540 cuyo padre fue Gordiano y su madre Silvia, familia patricia acomodada que vivía en un palacio en el monte Celio. Fue nombrado papa en otoño del año 590 y que “encontró también tiempo para reformar la liturgia y la disciplina de la curia. La celebración de la misa de rito romano le debe sus esquemas simples y solemnes; la música sacra, sus armonías. Gregorio compuso bellísimos himnos —los llamados *Cantos gregorianos*— que dirigía personalmente en el coro de San Pedro”¹⁴.

La mayoría de los textos de historia y algunos, de música en particular, hacen esta afirmación sobre Gregorio Magno como el creador y en el menor de los casos como el recopilador y reformador de la liturgia católica y de su canto. Ciertamente que hoy en día, los estudios musicológicos echan por tierra esta afirmación al no existir ningún documento claro que lo justifique.

Algunos de los argumentos que los estudios actuales plantean sólo nos permiten considerar como leyenda la atribución gregoriana al repertorio musical en cuestión, basándose en lo siguiente:

¹² Cf. Con fotografías y planta arquitectónica de la basílica de Santa Sabina en: [http://timerime.com/es/periodos/2443642/Arquitectura+Paleocristiana/\(21-07-2014\)](http://timerime.com/es/periodos/2443642/Arquitectura+Paleocristiana/(21-07-2014)).

¹³ Cf. I. MONTANELLI - GERVASO R., *Historia de la Edad Media*, Random House Mondadori, Barcelona 2002, 108.

¹⁴ I. MONTANELLI - GERVASO R., *Historia de la edad media...*, 110.

Primero. Existen tres siglos de distancia desde la muerte de San Gregorio en el año 604 hasta la aparición en el siglo IX de los primeros códices de música notada conocidos como *graduales*. Uno de estos es el manuscrito 47 de la Biblioteca Municipal de Chartres de origen británico¹⁵. Por lo tanto es muy poco probable que los repertorios difundidos en forma oral y luego fijados por escrito hayan sido conocidos por el Papa Gregorio.

Segundo. Los escritos de la época y posteriores que dan cuenta de los papas de aquel periodo y del propio Gregorio Magno, no entregan información acerca de su función como compilador y restaurador específicamente de la música en la liturgia. Prueba de ello es el escrito *De viris illustribus* de San Isidro de Sevilla, contemporáneo de San Gregorio considerada como la primera biografía del Santo. Dicha biografía no hace referencia alguna a su calidad de reformador de la música de su tiempo¹⁶.

Tercero. El papa Gregorio Magno gozó de mucha fama en el mundo anglosajón al llevar misiones evangélicas a esos lugares, consideradas como una de las más importantes tareas llevadas a cabo bajo su pontificado¹⁷. Por el año 714 un monje inglés de Withby escribe una biografía del santo donde por primera vez se relata un hecho milagroso. Gregorio dicta a un copista lo que el espíritu santo en forma de paloma le dice al oído. De aquí en adelante se fundamentará la leyenda de que San Gregorio inspirado por el espíritu santo será el compilador de un antifonario para el estudio de los cantores y formador de una *Schola Cantorum*¹⁸. El antifonario conocido como de Hartker del siglo IX representa iconográficamente esta escena y de aquí en adelante se comienza a difundir la leyenda de San Gregorio como el compilador del repertorio musical litúrgico¹⁹.

¹⁵ Cf. I. FERNÁNDEZ DE LA CUESTA, *San Gregorio Magno y el Canto gregoriano*, Real Academia de Bellas Artes de Santa María de la Arrixaca, Murcia 2005.

¹⁶ I. FERNÁNDEZ DE LA CUESTA, *San Gregorio Magno...*

¹⁷ Cf. J. ASENSIO, *El canto gregoriano...*

¹⁸ Cf. FERNÁNDEZ DE LA CUESTA, I., *San Gregorio Magno...*

¹⁹ Cf. Antifonario de Hartker. San Galo, Stiftsbibliothek, cod. 390, p. 13. Véase en versión digital el código completo o en su defecto la iconografía aquí citada en: <http://www.e-codices.unifr.ch/en/csg/0390/13/medium> (24-07-2014).

Será entonces bajo el imperio de Carlo Margo donde la unificación política se realizará a través de una unificación litúrgica, tomando como referente la figura de San Gregorio como autoridad, alimentando la leyenda que se consolidará en el tiempo propagándose por todo el imperio. Las órdenes conventuales que surgirán en esta época serán en definitiva las encargadas de recoger, transmitir y crear formas musicales que conformarán el llamado canto gregoriano, siendo la orden benedictina con su regla monástica la base que seguirán las futuras congregaciones religiosas.

En los monasterios estaban los libros, la escuela, las imágenes. Los monjes también lo difundían por diversos lugares y llevaban el canto como fórmula de rezar y exaltar la palabra de Dios. Tenían que ser formados en la entonación romana legada de San Gregorio Magno y fueron cada vez más perfeccionando su canto para alabar a Dios a todas las horas del día y de la noche²⁰.

Sobre la arquitectura de los monasterios²¹ de este periodo, que en la mayoría de los casos se ubicaban en las afueras de las ciudades, en lugares apartados de la civilización, Duby señala:

... los monasterios benedictinos se parecían a las grandes casas aristocráticas, erigidas en amplios dominios explotados por trabajadores dependientes. Eran centros ricos, arraigados en la prosperidad rural, y, como en las villas rústicas a las que se había retirado la nobleza senatorial, se mantenía en ellos el recuerdo de la ciudad abandonada. El monasterio benedictino era su réplica en pequeño, cerrado sobre sí mismo, pero provisto de todas las comodidades, fuentes, termas, un conjunto de edificaciones sólidas organizadas en torno a un espacio central, el claustro, con pórticos adornados con capiteles parecidos a los del foro²².

Cluny fue el mayor monasterio benedictino de importancia para el asentamiento del canto gregoriano en Europa occidental. Fue fundado en el año 909 con más de mil casas monásticas repartidas por Francia, Italia e

²⁰ Cf. DUBY, G., *Arte y sociedad en la edad media. op. cit.*

²¹ Cf. Planta de un monasterio benedictino <http://historiaarquitecturausma.blogspot.com/2010/11/arquitectura-romanica.html> (25-07-2014).

²² <http://historiaarquitecturausma.blogspot.com/2010/11/arquitectura-romanica.html> (25-07-2014), p. 24.

Inglaterra, lugares que se vieron favorecidos con este nuevo canto que viene a sustituir al antiguo canto de cada lugar, como ocurrió en España con el rito hispánico o mozárabe. Con la copia de innumerables libros de liturgia y la impronta del imperio carolingio en estructurar la liturgia y difundirla en forma homogénea por todo el imperio, la música va a representar, y la gregoriana en particular, este espíritu de organización en torno a la liturgia de occidente. Pese a la labor de expansión de Cluny se conoce muy poco acerca de sus solemnes liturgias que especulamos estarían recargadas de decoraciones tanto en el altar como en el resto del templo, con espléndidas vestiduras bordadas en oro y finas telas de los celebrantes y con sus pomposos libros iluminados, de los cuales se conservan en la actualidad sólo dos libros litúrgicos cluniacenses, un *gradual* que contiene un *prosario* y un *kyriele*; y un *secuenciarío*²³.

Toda esta exageración en las prácticas litúrgicas de los cluniecenses, llevó en el siglo XII a replantearse la función de los monjes en la liturgia por parte de un grupo de clérigos que “no veían con muy buenos ojos ese esplendor en el culto que desviaba la devoción a terrenos puramente materiales, descuidando a menudo los espirituales²⁴”, fundando una nueva orden más conforme a la regla de San Benito encabezada por Bernardo, teniendo como monasterio mayor Citeaux. Nace entonces una nueva orden monástica, la de los Cistercienses. Estos monjes buscaron alabar a Dios en la austeridad de sus prácticas buscando los orígenes musicales en tiempos de San Gregorio, copiando antifonarios de esta antigua tradición considerada como el auténtico canto litúrgico²⁵.

²³ Cf. J. ASENSIO, *El canto gregoriano...*

²⁴ J. ASENSIO, *El canto gregoriano...*, 117.

²⁵ La congregación cisterciense continuó su labor musical en los siglos siguientes editando libros para uso litúrgico en notación musical neumática, con ritmo libre perteneciente a la normalización del repertorio reformado realizada por Solesmes desde finales del siglo XIX a la primera treintena del siglo XX, asumida oficialmente por la Santa Sede con la edición Vaticana de los nuevos textos de canto gregoriano. Ejemplos de esta escritura musical la podemos encontrar en el libro *Graduale* editado por los cistercienses, que contiene las partes del propio de la misa del año litúrgico y una cantidad mayor de cantos, misas y secuencias con fecha de 1899, reeditado en Bélgica en 1933.

El repertorio gregoriano

Podemos dividir en dos grupos el repertorio gregoriano. El primero, llamado fondo antiguo, al cual pertenecen las canciones que se heredaron de la tradición oral y que datan del periodo anterior al Imperio Carolingio, cuyas características musicales están dadas por la ornamentación realizada por los cantores en la recitación de los salmos que con el paso del tiempo fueron quedando escritas. Como señala Ismael Fernández de la Cuesta, la identificación del fondo antiguo se puede reconocer por los textos latinos de los salmos según las versiones que precedieron al uso de la biblia *Vulgata*. El otro fondo, conocido como canto tradicional gregoriano, ya aparece por escrito a partir del siglo IX, en los libros y cantorales con un tipo de notación musical neumática. Estos repertorios fueron creándose según las necesidades litúrgicas y complejizándose con el paso de los siglos.

Es en la *Misa* donde el repertorio gregoriano adquiere su mayor importancia y es la forma musical de composición preferida elegida posteriormente por los grandes músicos de todos los tiempos. Dentro de la misa están los cantos *proprium missae* y *ordinarium missae*. Los primeros son específicos de cada fiesta en particular y cantan con texto propio el *introito*, *gradual*, *aleluya*, *ofertorio* y *comunión*. El segundo grupo cantan siempre con el mismo texto y son comunes a otras celebraciones: el *kyrie*, *gloria*, *sanctus* y *agnus Dei*.

Existe en el repertorio gregoriano *misas exclusivas* del ordinario, creadas para *Pascua de Resurrección*, *Pentecostés*, *Corpus Christi*, *Misa de Angelis*²⁶ para el nacimiento de Cristo y también posteriormente se agrega la creación de la *Misa de Requiem* para despedir a los difuntos.

Son muchas las formas de canto gregoriano de las cuales sólo ejemplificaremos algunas para tener una idea general de su riqueza musical y la variedad en cuanto a usos, tipos e interpretación. Comenzaremos señalando que, de acuerdo a la interpretación dentro de la liturgia o en el rezo de

²⁶ Cf. *Misa de Angelis*, Schola Gregoriana Mediolanensis. Director Giovanni Vianini, Milano, Italia. <http://www.youtube.com/watch?v=37q9zIznj2M> (24-07-2014).

Esta Misa que data aproximadamente del siglo XVI. En la actualidad se sigue cantando todos los años en la basílica de San Pedro en Roma para la solemne vigilia de Navidad, celebrada por el Papa.

las horas, se puede cantar en forma *antifonal* que consiste en la alternancia entre dos coros. Se canta también en forma *responsorial*, alternando solista y coro; y por último está la forma de canto *directa*, sin alternancia, un solo cantor o grupo de cantores.

Si consideramos la relación entre notas musicales y sílabas, encontramos *cantos silábicos*, donde cada nota o la mayor parte de ellas calzan con una sílaba textual. *Cantos melismáticos* son aquellos donde largos pasajes melódicos desarrollan una idea musical tomando una sílaba del texto. Hay que considerar que en la mayoría de los casos tanto lo silábico como lo melismático lo podemos encontrar en una sola canción, que acentúan en alguna palabra destacada o en su final la prolongación melódica, es decir, desarrollan el melisma sobre la última sílaba. Un ejemplo de esto lo encontramos en la fórmula del *Kyrie*, donde se mantiene el melisma en la última sílaba de esta palabra con una prolongada línea melódica ondulante. Otro lo encontramos en la mayoría de las fórmulas del *alleluia* o en el *amén*, melisma desarrollado en la penúltima sílaba por largos pasajes.

Con respecto a la interpretación de estos repertorios y a su estructura morfológica, es necesario señalar que los diversos cantos se ordenan en ocho modos llamados *modos eclesiásticos medievales* y que tiene de referencia los modos griegos antiguos. Cada canto gregoriano va a tomar el aliento del modo en el cual se encuentra la melodía y el ritmo, ensalzando el contenido del texto y comunicándolo según sea la ocasión. Los cantos entonados en el segundo modo por ejemplo tienen la característica de tener textos de penitencia y pesar, en cambio los del octavo modo son de esperanza y consuelo. Como señala Donald Jay:

La melodía está adaptada al ritmo del texto, a su clima general, y a la función litúrgica que cumple, no hay tentativas de adaptar la melodía a efectos emocionales o pictóricos especiales. Esto no quiere decir que el canto gregoriano sea inexpresivo, sino que no posee esa cualidad que los músicos llaman *espressivo*²⁷.

²⁷ Cf. D. JAY, *Historia de la música occidental I*. Alianza, Madrid 1988, 61.

A modo de conclusión

El arte en el Medioevo es el resultado de los procesos políticos caracterizados por los vertiginosos cambios de las estructuras sociales y la formación cultural de aquel entonces, plasmándose todo aquello en sus creaciones artísticas.

A la luz de lo planteado por Duby sobre la función del arte medieval y su relación directa con la sociedad, señalaremos que:

La creación artísticas estuvo orientada por los hombres en cuanto a un arte ofrecido a Dios. Esto queda de manifiesto en la música, como instrumento de alabanza y acción de gracia (canto del *Gloria in excelsis Deo* del ordinario de la Misa); y de ofrenda a los Santos Patronos donde cada uno comenzó a tener sus propios cantos (cantos del Propio de la Misa) para las celebraciones litúrgicas. La excesiva y costosa ornamentación y decoración de los lugares sagrados se justificaba puesto que “nada era demasiado bello cuando se iba a colocar bajo la mirada del Todopoderoso”²⁸.

Las creaciones artísticas eran mediadores que favorecían la comunicación con el más allá. Los monumentos, objetos, imágenes, antifonarios, libros para la liturgia y cantorales –siendo los primeros del siglo IX– conectaban la Jerusalén Celestial con el mundo terreno. Las catedrales eran el lugar donde se podía trascender y experimentar la otra vida ayudada por la entonación de salmos, himnos y secuencias que iban dando cuenta de un Cristo resucitado (*Victimae paschali laudes*); del Espíritu Santo derramado a los discípulos de Jesús para que anunciaran la buena nueva a todas las naciones (*Veni, Sancte Spiritus*); y de María madre de Jesús y madre de la Iglesia que junto al pie de la cruz acompañaba y sufría la pasión del Señor (*Stabat Mater, cantada para viernes santo*).

La obra de arte era una afirmación también de autoridad. Tanto para la autoridad eclesiástica como para la autoridad civil. Los primeros eran los que encargaban a los artistas anónimos la creación de pinturas, cánticos para fiestas especiales y relieves para los pórticos, cuidando en detalle la ubicación y distribución de las imágenes y de su programa iconográfico

²⁸ Cf. G. DUBY, *Arte y sociedad...*, 10.

para educar por medio del arte al pueblo iletrado. Para los reyes, gobernantes y autoridades civiles, el poder se concentraba en erigir la más pomposa catedral que diera cuenta de su autoridad y poder.

El canto llamado gregoriano es una forma de expresión musical propia de la Iglesia Católica de Occidente y sentó las bases de nuestra música occidental moderna. La invitación queda abierta a descubrirla, escucharla y valorarla en nuestra sociedad actual.

Bibliografía

- ASENCIO, J. C., *El canto gregoriano*, Alianza, Madrid 2003.
- DUBY, G., *Arte y Sociedad en la Edad Media*, Santillana, Madrid 2011.
- ECCO, U., *Arte y Belleza en la estética Medieval*, Lumen, Barcelona 1999.
- FERNÁNDEZ DE LA CUESTA, I., “Claves de retórica musical para la interpretación y transcripción del ritmo de las Cantigas de Santa María”. *Música* 10 – 11 (2003-2004) 19-54.
- FERNÁNDEZ DE LA CUESTA, I., “Lo efímero y lo permanente en la música tradicional”. *Música* 2 (1995) 73-101.
- FERNÁNDEZ DE LA CUESTA, I., *San Gregorio Magno y el Canto Gregoriano*, Real Academia de Bellas Artes de Santa María de la Arrixaca, Murcia 2005.
- JAY, D., *Historia de la música occidental I*, Alianza, Madrid 1988.
- MONTANELLI, I. Y GERVASO, R., *Historia de la Edad Media*, Random House Mondadori, Barcelona 2002.
- GALINDO, Á., (ed.), *Música en la Iglesia de ayer y de hoy*. Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, Salamanca [s/a].
- RODRÍGUEZ, J., *El canto gregoriano y la música medieval*, Club universitario, Alicante [s/a].

Linkografía

- Antifonario de Hartker. San Galo, Stiftsbibliothek, cod. 390. Disponible en: <http://www.e-codices.unifr.ch/en/csg/0390/13/medium> (24-07-2014).
- Fotografías y planta arquitectónica de la basílica de Santa Sabina. Disponible en: <http://timerime.com/es/periodos/2443642/Arquitectura+Paleocristiana/> (21-07-2014).

Misa de Angelis Schola Gregoriana Mediolanensis. Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=37q9zIznj2M> (24-07-2014).

Pinturas de las catacumbas romanas. Disponible en: http://es.wikipedia.org/wiki/Catacumbas_de_Roma#mediaviewer/Archivo:Baptism_-_Saint_Calixte.jpg (19 - 07 -2014).

Planta de un monasterio benedictino. Disponible en: <http://historiaarquitecturausma.blogspot.com/2010/11/arquitectura-romantica.html> (25-07-2014).

Nota recibida el 22 de septiembre de 2014

Nota aceptada el 18 de noviembre de 2014

**PROFECÍA, PASCUA Y VIRTUDES TEOLOGALES.
ALGUNAS CONSIDERACIONES EN TORNO
A LA PEDAGOGÍA DE PAULO FREIRE**

PROPHECY, EASTER AND THEOLOGICAL VIRTUES: SOME
CONSIDERATIONS ABOUT PAULO FREIRE'S PEDAGOGY

Juan Pablo Espinosa Arce¹

Instituto Profesional Santo Tomás, Rancagua, Chile

Resumen

El presente artículo busca realizar, desde una mirada educativa y pedagógica, una interpretación a la comprensión teológica de Paulo Freire. Se indagará en torno a algunas temáticas recurrentes en sus principales obras, como los conceptos de profecía, Pascua y el lugar que el pedagogo brasileño le otorga a las virtudes teológicas. Freire presenta estos conceptos porque él posee una experiencia de fe cristiana que la va plasmando de manera transversal en la pedagogía liberadora que propone como camino de realización humana a nivel de lo comunitario.

Palabras clave: Profecía, Pascua, virtudes teológicas, Paulo Freire, pedagogía liberadora.

Abstract

This article seeks to do, from an educational and pedagogical view, a theological interpretation to the understanding of Paulo Freire. Some recurring themes it explores in his major works around the concepts of prophecy, Easter and place the Brazilian educator gives the theological virtues. Freire presents these concepts because he has an experience of Christian faith that taking shape across the board in the liberating pedagogy proposed as a way of human fulfillment level of community.

Keywords: Prophecy, Easter, Theological Virtues, Paulo Freire, liberating pedagogy.

¹ Licenciado en Educación por la Universidad Católica del Maule con el Título de Profesor de Religión y Filosofía. Candidato a Magíster en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Email: juanpablo.231190@gmail.com

1) Palabras preliminares

Paulo Freire es un pedagogo reconocido a nivel mundial por haber propuesto una nueva forma de comprender la pedagogía, esta es una leída y realizada desde las masas oprimidas del continente latinoamericano y especialmente desde los analfabetos de Brasil. El nacimiento de la pedagogía liberadora de Freire se sitúa en el contexto de finales de la década del '60 y comienzos de los '70. Coincide con el nacimiento de la Teología de la Liberación de G. Gutiérrez, con la Conferencia de Medellín y con las aplicaciones y lecturas que se realiza del Concilio Vaticano II en el continente latinoamericano. Paulo Freire es un pedagogo cristiano, creyente en el Dios de Jesucristo que opta por los pobres y que envía a la Iglesia en pos de su liberación. Es así como a nivel de sus obras aparecen conceptos e interpretaciones cristianas que son válidamente aplicadas a sus propuestas pedagógicas. Pretendemos realizar un itinerario a nivel de lo educativo pero con interpretaciones teológicas y pastorales de un modelo pedagógico que a nuestro juicio es aún válido y actual. La pedagogía de Freire propone nuevos desafíos a la educación religiosa actual, ya que responde a dinámicas propias de la experiencia creyente sustentada en la esperanza, la denuncia, el anuncio o la pascua vivida proféticamente. Es así como

nos encontremos en un proceso permanente de emersión del hoy, mojadados por el tiempo en que vivimos, tocados por sus desafíos, estimulados por sus problemas, inseguros ante la insensatez que anuncia desastres, arrebatados de justa rabia ante las profundas injusticias que expresan, en niveles que causan asombro, la capacidad humana de transgresión de la ética. O también, alentados por los testimonios de amor gratuito a la vida que fortalecen en nosotros la necesaria pero a veces debilitada esperanza².

² P. FREIRE, *Pedagogía de la indignación*, Morata, Madrid 2001, 129.

2) La profecía bíblica como fundamento de la profecía pedagógica

La comprensión de profecía que posee Paulo Freire es una eminentemente bíblica. No está en su lógica una profecía similar a los oráculos de las religiones naturales o a la mera adivinación. Así, él sostiene que el profeta “no es un viejo de barbas largas y blancas, de ojos abiertos y vivos, de cayado en la mano, poco preocupado por sus vestidos, que discurrea con palabras alucinadas”, es más, él no cree en la posibilidad de un “*Nostradamus actual*”³. ¿Quién es entonces el profeta para el educador del Brasil? En primer lugar, debe ser una persona encarnada en su contexto histórico, que sea capaz de escuchar, percibir y comprender su historia social. Segundo, debe ser alguien que tenga empatía con sus prójimos. El profeta de la pedagogía de Freire tiene más que ver con un tipo propio de la corriente de la reivindicación social propio del que anuncia y denuncia y de la ontología social e histórica. Anuncio y denuncia están relacionadas con la esperanza y con el carácter utópico de la misma profecía, es decir, de “la denuncia de cómo estamos viviendo y el anuncio de cómo podríamos vivir”.

En cuanto al *anuncio*, éste es el aspecto profético que más gusta a Freire, esto porque el profeta “no anuncia lo que necesariamente haya de ocurrir, sino de lo pueda o no ocurrir. El suyo no es un anuncio fatalista ni determinista. En la profecía real, el futuro no es inexorable, es problemático”⁴. Esta connotación de lo problemático es fundamental en la pedagogía de Freire, ya que exige del educador y del educando una capacidad crítica que difiera diametralmente de una educación de carácter monológica y apueste más bien por una dimensión comunitaria y transformadora de la realidad, actitud propia del profeta bíblico. El profeta no habla al margen de la realidad, de manera desencarnada, sino que sumergido en el tiempo y en el espacio propone un futuro que se gesta en tanto provocación y subversión de la realidad que anuncia la Palabra de Dios. Las diferentes posibilidades de futuro propias del profetismo tienen que ver con una determinada intencionalidad que el enviado asume al momento de realizar su anuncio. Así éste nunca podrá ser ingenuo.

³ Ambas citas en P. FREIRE, *Pedagogía de la indignación*, 130.

⁴ P. FREIRE, *Pedagogía de la indignación*, 131.

Veamos ahora la dimensión de la denuncia. Sostiene Freire: “*al discurso profético no puede faltarle la dimensión de la denuncia, lo que lo reduciría al discurso de la gitana o del cartomántico*”⁵. Anuncio y denuncia son las dos grandes dimensiones en las que se mueve el profeta bíblico y las cuales son asumidas por la pedagogía de Freire para ofrecerlas al quehacer educativo. En lo relativo a la *denuncia* acontece la crítica propia de la pedagogía liberadora que difiere diametralmente de la educación bancaria alienante que confronta Freire a su propuesta educativa. El objetivo de la denuncia es desenmascarar “*una realidad deshumanizante*”⁶, que en términos bíblicos son los atropellos cometidos contra la viuda, el huérfano o el extranjero, o las infidelidades colectivas que el pueblo comete contra Yahvé. Se puede inferir que Freire asume también una antropología teológica cristiana por cuanto puede ver en el pobre el rostro sufriente de Cristo, al que se le comete esta realidad deshumanizante y es por ello que la pedagogía liberadora asume la defensa de los últimos.

Ahora bien, Freire no deja en abstracto el anuncio y la denuncia profética, sino que sostiene que es en la Iglesia en la cual se evidencian las huellas del quehacer profético propio de su propuesta educativa⁷. Freire habla pues de una Iglesia profética, la cual se comprende como una comunidad siempre en camino que mantiene una actitud crítica nunca neutral, además de estar enviada al mundo para transformar radicalmente la sociedad. La misión esencial de la Iglesia profética se condensa en la capacidad de “*echar a andar, ponerse constantemente en camino, muriendo siempre para un continuo renacer. Para ser, tiene que estar siendo. Por eso no hay profetismo sin asumir la existencia como una tensión dramática entre pasado y futuro, entre quedarse y partir, entre decir la palabra y el silencio castrador, entre ser y no ser. No hay profetismo sin riesgo*”⁸. Este estar

⁵ P. FREIRE, *Pedagogía de la indignación...* 131.

⁶ P. FREIRE, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Buenos Aires 2002, 98.

⁷ En cuanto a la inviabilidad abstracta de las Iglesias, Freire sostiene: “*las Iglesias de hecho, no son realidades abstractas, sino instituciones insertadas en la Historia, y es únicamente en esa que se da también la educación. En la misma forma, el quehacer educativo de las Iglesias no puede ser comprendido fuera del condicionamiento de la realidad concreta donde se ubican.*” Cfr. P. FREIRE, *La misión educativa de las Iglesias en América Latina*, Fundación Obispo Manuel Larraín, Talca 1972, 1.

⁸ P. FREIRE, *La misión educativa...*, 24.

muriendo para continuamente renacer se condensa en la comprensión freiriana de la Pascua.

3) La Pascua en la pedagogía de Paulo Freire

La conciencia de Paulo Freire en torno a la Pascua viene a condensar la dimensión profética, cristológica y eclesiológica de su pedagogía. Pascua a nivel del mundo bíblico es experimentar la liberación, el paso de una condición marcada por el pecado y la muerte a una realidad sustentada en la libertad y en la vida. Este paso por la experiencia de la pascua es la posibilidad de experimentar un nuevo aprendizaje que elimine la ingenuidad y neutralidad de la misión de la Iglesia.

¿Qué es Pascua para Freire? *“La pascua verdadera no es verbalización conmemorativa, sino praxis, compromiso histórico. La pascua simplemente verbalizada es en realidad muerte sin resurrección. Tan sólo en la autenticidad de la praxis histórica la pascua es morir para vivir”*⁹. Asumir el desafío de construir una pedagogía en general y religiosa en particular es vivir justamente la dinámica teológica del “tríptico pascual”, expresión que viene a significar la interrelación de muerte y vida, cruz y resurrección. En medio de dicha conjugación existe también un constante discernimiento que debe realizar el educador junto con los educandos, esto porque la pascua es un momento eminentemente comunitario, pues *“sólo puedo emprender la travesía unido a ellos (a los demás), para que, liberándonos, podamos nacer de nuevo juntos como hombres y mujeres”*¹⁰. Se habla por tanto de una escatología comunitaria, propia del cristianismo. Mi salvación

⁹ P. FREIRE, “Educación, liberación e Iglesia”, en: AAVV., *Teología negra, teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1974, 16.

¹⁰ P. FREIRE, “Educación, liberación e Iglesia”, 17. Lo anterior también responde al fundamento de la pedagogía de Freire, cuando sostiene: *“el educador ya no es sólo el que educa sino aquel que, en tanto educa, es educado a través del diálogo con el educando, quien, al ser educado, también educa. Así, ambos se transformarán en sujetos del proceso en que crecen juntos (...) ahora ya nadie educa a nadie, así como tampoco nadie se educa a sí mismo, los hombres se educan en comunión.”* Cfr., P. FREIRE, *Pedagogía del oprimido*, 92.

está unida a la de otros, así como el paso del pueblo de Israel por el mar Rojo fue una travesía comunitaria y popular¹¹.

Así, los creyentes han de convertirse en “*utópicos, profetas y mensajeros de la esperanza*”¹², expresiones que recogen toda la tradición bíblica y que es puesta como fundamento de la pedagogía liberadora. La esperanza ha de ser una que “se mueve” en la travesía hacia el nuevo éxodo escatológico que permita el paso de una condición alienada a una realidad liberada. Ahora bien, ¿qué elementos han de converger en la nueva realidad que se está gestando en el seno de la historia? ¿Qué lugar ocupa la gracia en el nuevo éxodo? Es pues el momento de asumir las virtudes teologales como posibilidad sin la cual no hay verdadera transformación del mundo.

4) Interpretación pedagógica de las virtudes teologales

Sería interesante comenzar este apartado con las palabras de dedicación de P. Freire en la *Pedagogía del oprimido* que marcan una pauta clara de su propuesta educativa: “*a los desaharrapados del mundo y a quienes, descubriéndose en ellos, con ellos sufren y con ellos luchan*”¹³. Lo que Freire propone es una dinámica basada en el encuentro, en la travesía pascual y profética con los pobres, en la misión de *descubrirse en el otro, ser-con-el-otro*.

El ser-con-el-otro, fundamento de la pascua, se articula en el *diálogo*. A propósito de esto el pedagogo sostiene: “*decir la palabra, referida al mundo que se ha de transformar, implica un encuentro de los hombres para esta transformación. El diálogo es este encuentro de los hombres, mediatizados por el mundo*”¹⁴. Detengámonos un momento en esta cita. Para P.

¹¹ Vale una reflexión. Pensar en el texto de Ex 15,20-21. La educación debe volver a mirar la experiencia profética de María, profetisa, hermana de Aarón que cruza el mar junto a las mujeres y canta al Dios liberador. Así también la educación profética de la Iglesia debe invitar constantemente a la alegría mesiánica y liberadora del Dios de Jesucristo que invita a su Pueblo a cruzar el mar en busca de los pobres para así y junto a ellos experimentar la graciosa acción de la salvación.

¹² P. FREIRE, “Educación, liberación e Iglesia”, 25.

¹³ P. FREIRE, *Pedagogía del oprimido*, 11.

¹⁴ P. FREIRE, *Pedagogía del oprimido*, 107.

Freire la palabra asume una función creadora, ella es capaz de transformar el mundo por medio de la *pronunciación*, otro de los conceptos fundamentales de la pedagogía de Freire. Pensemos ahora, ¿qué lugar ocupa la *Palabra* en el cristianismo?, ¿a quién se identifica con la *Palabra*? El Verbo de Dios, el Logos es Jesucristo, a quien el Evangelio de Juan le asigna justamente una función creadora (Cf. Jn 1,3) y una acentuación del encuentro que éste establece con los hombres al morar en la tienda que se coloca entre nosotros (Cf. Jn 1,14) viviendo así una Pascua descendente y horizontal. Dios Padre al pronunciar su Palabra (Dios Hijo) establece un encuentro radicalmente transformador con su creatura humana. El Dios Hijo al encarnarse, al descubrirse como verdadero hombre entre los desaharrapados del mundo sufriendo y luchando junto con ellos, se establece como un líder legítimo en el que los pobres se pueden reconocer.

Ahora bien, el diálogo y el encuentro entre los hombres que transforma el mundo se articula interesantemente en tres momentos que para la teología cristiana son conocidos. Éstos son el amor, la fe y la esperanza. Paulo Freire, pedagogo cristiano, asume las virtudes teologales como fundamento de la cultura pedagógica del encuentro. Veamos brevemente cada uno de estos momentos articuladores.

En relación al *amor*, Freire sostiene que “*no hay diálogo si no hay un profundo amor al mundo y a los hombres*”¹⁵. Pensemos en el liderazgo de Jesús. Decíamos que la cultura del encuentro comienza radicalmente en la Encarnación y en dicha iniciativa libre de Dios, se manifiesta lo que dice el mismo evangelio de Juan “tanto amó Dios al mundo que envió a su Hijo único” (Jn 3,16) y más adelante se lee “como el Padre me amó, también yo los he amado a ustedes. Permanezcan en mi amor” (Jn 15,9). Amar es desvelarme, desnudarme frente al otro. Al amar al mundo y a los hombres me vierto, me des-centro, mi enseñanza se vuelve autoritariamente humilde. El que ama se reconoce indigente frente al otro de quien espera justamente una respuesta amorosamente sustentable. Nos continúa hablando P. Freire: “*el amor es un acto de valentía, nunca de temor; el amor es compromiso con los hombres. Dondequiera exista un hombre oprimido, el acto de amor radica en comprometerse con su causa. La causa de su liberación.*”

¹⁵ P. FREIRE, *Pedagogía del oprimido*, 108.

*Este compromiso, por su carácter amoroso, es dialógico*¹⁶. Y esto es justamente lo que hace Jesús y es a lo que invita a los creyentes.

La segunda dimensión (o virtud teologal) presentada por P. Freire es la *fe*. El pedagogo sostiene: “*no hay diálogo, tampoco, si no existe una intensa fe en los hombres. Fe en su poder de hacer y rehacer. De crear y recrearse. Fe en su vocación de ser más, que no es privilegio de algunos elegidos sino derecho de los hombres*”¹⁷. Creer en los demás significa también comprometerse en su destino. Tener fe a nivel antropológico significa ser-con-los-otros compañeros de camino. El que ejerce un liderazgo educativo, pastoral o eclesial sabe confiar en las capacidades y potencialidades de los que lo rodean a nivel del diálogo, del encuentro. Todos los que conforman la comunidad dialógica tienen la capacidad de establecerse como líderes humanamente integrales para los demás. Esto, en palabras de P. Freire “*la confianza va haciendo que los sujetos dialógicos se vayan sintiendo cada vez más compañeros en su pronunciación del mundo*”¹⁸. A nivel teológico, Dios también cree en el hombre desde el mismo momento en que le encomienda la prosecución de la obra creada. La actitud vicaria dada al hombre por Dios al momento de otorgarle el espíritu da sentido a la cultura del encuentro como fundamento de lo pastoral.

Finalmente indagar en la *esperanza*. Freire nos dice “*tampoco hay diálogo sin esperanza. La esperanza está en la raíz de la inconclusión de los hombres, a partir de la cual se mueven éstos en permanente búsqueda. Búsqueda que, como ya señalamos, no puede darse en forma aislada, sino en una comunión con los demás hombres*”¹⁹. Sabemos que la esperanza es una de las grandes áreas de la fe cristiana. Ella nos expresa lo escatológico, la promesa que aguardamos mientras peregrinamos en esta tierra. Dicho peregrinaje a su vez es dialógico. Mientras vivimos en esta historia estamos inconclusos y nuestro corazón permanece inquieto hasta que no descanse en Dios. La escatología para la fe cristiana es esencialmente comunitaria (la creación entera espera con dolores de parto) y en dicha comunión compartimos y experimentamos la esperanza profética. El liderazgo que nuestra

¹⁶ P. FREIRE, *Pedagogía del oprimido*, 108.

¹⁷ P. FREIRE, *Pedagogía del oprimido*, 110.

¹⁸ P. FREIRE, *Pedagogía del oprimido*, 111.

¹⁹ P. FREIRE, *Pedagogía del oprimido*, 111.

época precisa debe ser uno fundado en la esperanza como acción sociopolítica, ética y cultural. Freire sostiene que la “*esperanza no se manifiesta, sin embargo, en el gesto pasivo de quien cruza los brazos y espera. Me muevo en la esperanza en cuanto lucho y, si lucho con esperanza, espero*”²⁰. La escatología así tiene un claro compromiso social. Demanda encontrarme, reconocer y reconocermme en los que componen la comunidad que camina aguardando el otro mundo posible.

Bibliografía

- FREIRE, P., “Educación, liberación e Iglesia”, en: AAVV., *Teología negra, teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1974.
- _____, *La misión educativa de las Iglesias en América Latina*, Fundación Obispo Manuel Larraín, Talca 1972.
- _____, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Buenos Aires 2002.
- _____, *Pedagogía de la indignación*, Morata, Madrid 2001.

Nota recibida el 03 de octubre de 2014

Nota aceptada el 14 de noviembre de 2014

²⁰ P. FREIRE, *Pedagogía del oprimido*, 111.

MOLANO, EDUARDO, *Derecho constitucional canónico*, EUNSA, Pamplona 2013, 395 pp. ISBN 978-84-313-2912-9.

El profesor Eduardo Molano, de una larga y reconocida trayectoria académica, publica estas lecciones de *Derecho constitucional canónico*, fruto de la enseñanza que ha impartido durante más de treinta años en la facultad de derecho canónico de la Universidad de Navarra. Discípulo de los maestros Lombardía y Hervada, y testigo de la gestación de la reforma del Código de Derecho Canónico y del fallido Proyecto de Ley Fundamental de la Iglesia, son antecedentes suficientes para enfrentarnos a un texto de una madura y profunda reflexión.

El libro está estructurado en tres partes. La primera parte, *El Pueblo de Dios: La «Communio Ecclesiastica»*, se compone de siete lecciones. Tiene una particular importancia esta primera parte. Se destacan en las distintas lecciones temas como el carácter científico del derecho constitucional canónico, su objeto propio y el valor formativo de éste como disciplina académica, la evolución del derecho constitucional en cuanto ciencia, la constitución de la Iglesia. El autor insiste en señalar que “el derecho divino tiene un carácter constituyente y constitutivo sobre el derecho humano, y es, por tanto, la base y fundamento del derecho de la Iglesia desde los comienzos” (p. 27). Asimilar esta afirmación y comprenderla en todo lo que implica ayuda a evitar el positivismo jurídico omnipresente en la sociedad. La concreción normativa de una sociedad organizada tiene, sin embargo, fundamentos que superan la legislación positiva concreta. Por lo mismo señala el autor: “ha ido madurando en mí la idea de que en el ordenamiento canónico no es realmente necesaria una Ley Fundamental de carácter formal, y de que el mejor fundamento del derecho constitucional hay que basarlo precisamente sobre el Derecho Divino y no sobre una ley eclesíastica” (p. 17). Es este derecho divino el que está en la base de la constitución de la Iglesia y permanece básicamente el mismo ahora como en los primeros siglos cristianos.

La segunda parte, *Los Fieles Cristianos: La «Communio Fidelium»*, está compuesta de seis lecciones. La condición común de fiel, las obligaciones y derechos de los fieles y la diversa condición de los fieles son los temas abordados por estas lecciones. La canonización del derecho divino aparece en estas líneas. La exégesis de los cánones respectivos está hecha con brevedad y rigurosidad, teniendo en cuenta lo más esencial, como señala el mismo autor. Los principios constitucionales basados en el Bautismo ocupan un lugar preponderante a la hora de analizar la condición común del fiel, en donde se destaca la dignidad y libertad como requisitos para la participación activa y la cooperación orgánica en la misión de la Iglesia. Junto al principio de igualdad que se fundamenta en el Bautismo, se estudia el principio de diversidad que se desprende del sacramento del Orden y del Matrimonio, de donde también se desprende un estatuto jurídico peculiar.

La tercera parte, compuesta por seis lecciones, se refiere a “La Constitución Jerárquica de la iglesia: La «Communio Hierarchica» y la «Comunio Ecclesiarum»”. Se detiene el autor a examinar la relación existente entre el sacramento del Orden y la constitución jerárquica de la Iglesia, la Iglesia Universal y la suprema autoridad de la Iglesia, el Romano Pontífice, el Colegio Episcopal y la Iglesia Particular. En esta última parte se aprecia la detención que el autor ha tenido en los textos magisteriales a partir del Concilio Vaticano II, que el CIC recoge en esta materia casi textualmente. Se puede afirmar que estamos ante una obra de plenamente actualizada. Entre los muchos documentos utilizados se puede destacar la referencia que se hace a la Carta *Communio notio* de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1992), en donde se señala que se puede entender a la Iglesia universal como una comunión de Iglesias y comunión orgánica de los creyentes en Cristo. De estos vínculos de comunión y su relación con el Colegio Episcopal y el Papa se trata ampliamente, tanto en lo que se refiere a los principios constitutivos como a sus consecuencias muy concretas. Es principalmente en su dimensión eclesiológica en donde se pueden constatar importantes consecuencias en lo que dice relación a la Iglesia Particular. “En las Iglesias particulares se hace presente y operante la Iglesia Universal con todos sus elementos esenciales” (p. 354), y precisa el Código que el concepto de Iglesia Particular se aplica por analogía a diversas realidades, pero principalmente a la Diócesis, prototipo de Iglesia Particular (obispo,

presbiterio, comunidad de fieles, parroquia), haciéndose mención por último a los diversos tipos de Iglesias Particulares.

Finalmente podemos señalar que esta obra constituye un fundamental texto de consulta principalmente dedicado a los alumnos de la carrera de derecho canónico, pero también pensado en los estudiosos que quieran profundizar en las diversas materias tratadas. Su exhaustiva y actual bibliografía y la mención a los debates doctrinales pueden resultar orientadores e iluminadores a todos los que se dedican a la ciencia del Derecho Canónico.

Claudio Soto Helfmann

Instituto de Teología UCSC

GÓMEZ, CARLOS MIGUEL, *Interculturality Rationality and Dialogue. In search for intercultural argumentative criteria for Latin America*, Echter Verlag, Würzburg 2012, 333 pp. ISBN 978-3-429-03461-0.

Presento el libro del especialista colombiano en Filosofía de la Religión Carlos Miguel Gómez que recoge básicamente su tesis doctoral publicada en inglés, aunque su trabajo doctoral lo realizó en Alemania. La pregunta central del estudio es: ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad para un diálogo intercultural en América Latina?

Una de las principales cuestiones que cruzan este y otros trabajos del Dr. Gómez es la cuestión epistemológica que subyace tanto en la religión misma como en el acto de creer en las sociedades plurales, como también las posibilidades de un diálogo en el mismo contexto. Se trata de un trabajo que quiere ser situado en la realidad polifónica de voces en América Latina. Sobre todo asumiendo la necesidad de un diálogo intercultural, cuya perspectiva abarca los diversos ámbitos, desde lo político-social, ecológico, cultural, hasta lo teológico (misionología). Este diálogo intercultural quiere ser un camino para resolver conflictos y tomar decisiones sobre demandas, que muchas veces pueden parecer incompatibles. Hay entonces que discernir, identificar y proponer los criterios argumentativos que permitan realmente mediar el diálogo. Este trabajo aborda esta importante y difícil cuestión.

La obra está estructurada en dos grandes partes, subdivididas en varios puntos.

La primera parte lleva por título: “*Diversity and the challenges to dialogue*”. En ella se abordan tres grandes cuestiones muy bien especificadas y desarrolladas. La primera de ellas está dedicada a la dimensión argumentativa del diálogo intercultural, incorporando una sistematización del contexto para el diálogo, los desafíos de la Iglesia Católica en América Latina en esta diversidad, la relación entre Evangelio y cultura, la lucha por el reconocimiento de los pueblos originarios, las problemáticas filosóficas y epistemológicas que se presentan (destacando el análisis de: “*The*

objection of incommensurability as radical relativism"; *"Interculturality as critique to illegitimate universalisation"* y *"Between dialectical and dialogical dialogue"*. Cf., p. 51 ss). El segundo punto analiza las implicancias de las diversas racionalidades que están detrás de las diversas creencias, prácticas y tradiciones y que rompen y denuncian una concepción unívoca de la razón y el inventado monoculturalismo occidental. Sistematiza y presenta las diferentes racionalidades desde una perspectiva interdisciplinaria (desde la filosofía analítica y del lenguaje, sociología y antropología cultural, principalmente). El tercer punto está dedicado a la posibilidad de una racionalidad intercultural. Repasando todas las distintas teorías sobre la interculturalidad y entrando en diálogo crítico con ellas.

La segunda parte se titula: *"Building Intercultural Chakanas"*, como se aprecia el autor introduce creativamente el término *Chakana* que en Quechua significa literalmente puente (cf. Nota 2, p. 201). Este apartado intenta discutir las propuestas de la anterior, pero en su aplicabilidad o no a América Latina. Intentando recoger la particular diversidad cultural y religiosa que aquí se encuentra. Todo con el propósito central del libro que es encontrar o establecer algunos criterios normativos para un diálogo intercultural pertinente. Donde los conflictos, la interpelación, la opresión y los problemas compartidos en América Latina pueden ser considerados puentes (*Chakanas*) entre las distintas tradiciones en el contexto de la diversidad latinoamericana. Estos puentes que conectan las diversas tradiciones en conflicto pueden sugerirnos criterios para el diálogo.

Sintetizando, este libro es una investigación filosófica sobre los principios que pueden guiar el diálogo intercultural en el contexto latinoamericano. Parte de la idea según la cual el diálogo intercultural (a diferencia de otras formas de comunicación intercultural no tan exigentes) es una actividad comunicativa dirigida hacia un fin particular y orientado por reglas. Pero estas reglas no deben simplemente presuponerse como algo que todo el mundo conoce intuitivamente, ni tampoco deben representar los principios de una sola de las tradiciones participantes. Más bien, los criterios normativos en los que se basa el diálogo deben poder hacer posible la comunicación entre diversos sistemas de creencias y formas de vida que no comparten una racionalidad común. A diferencia de otras teorías del diálogo intercultural, el libro trata de desarrollar un modelo de diálogo que no

exija a las partes ni traducir sus posiciones a un lenguaje común, ni partir de una serie de principios básicos (morales, metafísicos o epistemológicos), sino que más bien trata de mostrar que el contexto de interculturalidad mismo es normativo. Este contexto, en particular en Latinoamérica, se caracteriza por una serie de asimetrías en diferentes niveles (social, político, epistemológico, cultural) que deben ser tomadas en serio. Estos criterios buscan evitar dos extremos que hacen el diálogo imposible: de un lado, procuran evitar la apelación a principios universales que todo participante debería seguir, los cuales suelen representar solamente los intereses, valores y principios de una sólo tradición. Del otro, los criterios para el diálogo deben ser capaces de evitar el relativismo, ofreciendo una manera de evaluar las posturas de las partes.

El primer grupo de criterios se basa en la noción de “razonabilidad intercultural”, la cual consiste en la capacidad de las partes de reconocer en el diálogo la diversidad del otro. A partir de esta noción de razonabilidad el libro identifica un grupo de “movidas argumentativas” que deben ser evitadas en el diálogo. Estas movidas se denominan “falacias interculturales” pues suelen ser usadas por las partes para conseguir sus propósitos, pero ocultan formas en que no se toma en serio al otro. El libro identifica un total de 16 falacias interculturales y las agrupa en cuatro grupos: la apelación a la diferencia radical, la universalización ilegítima, el establecimiento de consensos ficticios y la violencia argumentativa.

El segundo grupo de criterios se basan en la noción de “interpelación intercultural”, la cual permite evaluar lo que ocurre en un diálogo intercultural en tres niveles: el del *reto epistemológico* que implica que las posiciones de las partes de contradicen y ponen en riesgo mutuamente; el de las *demandas* implícitas en lo que las partes dicen y el de las *ofertas* que mutuamente se hacen las partes. Aquí se desarrollan siete criterios que hacen posible coordinar, evaluar y decidir sobre las posturas presentadas en el diálogo intercultural, aceptando que cada participante las presente y justifique de acuerdo a su propio sistema de racionalidad. Estos criterios son: la apertura, la resonancia intercultural, la fidelidad creativa a una tradición, el respeto, la solidaridad, la coherencia intercultural y la relevancia contextual.

Todos estos criterios que el libro desarrolla pretenden poder ser lleva-

dos a la práctica para hacer del diálogo intercultural un procedimiento de toma de decisiones, solución de conflictos y construcción de una sociedad plural.

Patricio Merino Beas

Instituto de Teología UCSC - Concepción

Facultad de Teología USTA - Bogotá

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 un ejemplar impreso 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 el nombre.

A continuación el título completo del libro, seguido de la editorial, ciudad y año. En caso de ser una revista, debe presentarse el nombre del autor, primero el apellido, luego el 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 25 páginas para los artículos y de 10 páginas promedio para la sección de notas.

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

Las notas bibliográficas deben tener las siguientes características: Inicial del nombre del autor y apellido en **VERSALES**, 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:

H. 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.

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 preferente-

mente “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 **VERSALES**, título del libro en *cursiva*, 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

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

Anales de Teología 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, por favor dirigirse a:

Revista Anales de Teología

Instituto de Teología UCSC

Calle Alonso de Ribera 2850

Concepción-Chile

Teléfono: (56-41) 2345669

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 US\$ 45.

Número suelto: Nacional \$7.000. Extranjero: US\$ 25 + gastos de envío.

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 2014,
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 16.2

Segundo semestre 2014

ÍNDICE

ARTÍCULOS

- La diversidad religiosa como problema teológico en América Latina. Relación entre la teología de la liberación y la religiosidad popular
The religious diversity as theological problem in Latin America. Relation between liberation theology and popular religiosity
PATRICIO MERINO BEAS 245-279
- Estructura retórica del Evangelio de Marcos. Parte 2, Marcos 6. 14-9.13
Rhetorical Structure of Mark's Gospel. Part 2, Mark 6.14-9.13
FRANCISCO MENA OREAMUNO 281-329
- Algunas consideraciones cristológicas en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*
Some christological considerations in the pastoral constitution *Gaudium et Spes*
JUAN SEBASTIÁN PÉREZ NÚÑEZ 331-351
- La visión femenina del misterio eclesial en Francisco Palau i Quer
The feminine vision of ecclesial mystery in Francisco Palau i Quer
CECILIA PÉREZ MORA..... 353-373
- El concepto dikaiosyne en Pablo. Trasfondo filosófico y judío para la praxis cristiana
The dikaiosyne concept in Pablo. Background philosophical and jewish for the praxis christian
JORGE YECID TRIANA RODRÍGUEZ 375-390
- Un evangelio traspasado por la oración. –Textos selectos de Lucas–
The prayer across the gospel. Selected texts by Luke
HERNÁN CARDONA RAMÍREZ - JOSÉ ANTONIO SANTÍS PINEDO..... 391-427

NOTAS

- Gloria in Excelsis Deo*. El canto gregoriano en el arte medieval
Gloria in Excelsis Deo. The gregorian chant in medieval art
Héctor Uribe Ulloa 429-442
- Profecía, Pascua y virtudes teologales. Algunas consideraciones en torno a la pedagogía de Paulo Freire
Prophecy, Easter and theological virtues: some considerations about Paulo Freire's pedagogy
JUAN PABLO ESPINOSA ARCE..... 443-451

RESEÑAS

- MOLANO, EDUARDO, *Derecho constitucional canónico*, EUNSA, Pamplona 2013, 395 pp. ISBN 978-84-313-2912-9
CLAUDIO SOTO HELFMANN..... 453-455
- GÓMEZ, CARLOS Miguel, *Interculturality Rationality and Dialogue. In search for intercultural argumentative criteria for Latin America*, Echter Verlag, Würzburg 2012, 333 pp. ISBN 978-3-429-03461-0
PATRICIO MERINO BEAS 457-460

