

ISSN 0717-4152

# ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA  
DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 16.1

Primer 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](mailto: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](mailto: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 16.1

Primer 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 16.1

Primer semestre 2014

## ÍNDICE

### ARTÍCULOS

- Estructura retórica del Evangelio de Marcos, Parte 1**  
 Rhetorical Structure of Mark's Gospel, Part 1  
 FRANCISCO MENA OREAMUNO ..... 7-54
- La controversia teológica medieval inmaculista**  
 The Immaculate Medieval Theological Controversy  
 JOSÉ ANTONIO PEINADO GUZMÁN ..... 55-82
- Las denuncias y los acusadores de Pío XII, entre 1963 y 1967: ¿un fraude intelectual?**  
 Pío XII's complaints and prosecutors, between 1963 and 1967: an intellectual fraud?  
 RAFAEL HIDALGO CARRASCO ..... 83-122
- La crítica profética al culto a Yhwh. Síntesis de la historia de la investigación desde Wellhausen**  
 The prophetic criticism to the cult to Yhwh. Recapitulation of the research's history from Wellhausen  
 ARTURO BRAVO RETAMAL ..... 123-138
- Introducción a la teología de Jesús Espeja. Un teólogo para hoy enraizado en la tradición**  
 Introduction to Jesús Espeja's theology. A nowadays theologian rooted in the tradition  
 IVÁN MEJÍA CORREA ..... 139-166
- Aproximación histórica, cultural y teológica a la Virgen Apocalíptica de Quito**  
 Historical, cultural and theological approach to the Apocalyptic Virgin of Quito  
 JUAN CARLOS RIOFRÍO MARTÍNEZ-VILLALBA - DIEGO A. JARAMILLO ARANGO..... 167-203
- NOTAS**
- Gottesschöpfung, menschengeschöpfung: die Erschaffung der Frau (Gen 2, 18-25)**  
 God's creation, mankind's creation: the creation of the woman (Gen 2,18-25)  
 MANUEL CABALLERO GONZÁLEZ ..... 205-216

RESEÑAS

- Gómez, Carlos Miguel (Ed.), *La religión en la sociedad postsecular. Transformaciones y relocalización de lo religioso en la modernidad tardía*, Editorial Universidad del Rosario, Bogotá 2014, 211 pp. ISBN 978-958-738-431-4  
PATRICIO MERINO BEAS ..... 217-221
- Marta López Alonso, *El cuidado: un imperativo para la bioética. Relectura filosófico-teológica desde la epiméleia*, UPCO, Madrid 2011. 388 pp. ISBN: 987-8468-366-7  
LORENA ECHEVERRÍA SÁNCHEZ..... 223-227
- J. Costadoat Carrasco, *Cristianismo en construcción* (Colección Tabor 28), Universidad Católica del Maule, Talca, 2013, 130 pp. ISBN 978-956-7576-63-0  
JUAN PABLO ESPINOSA ARCE..... 229-231

## ESTRUCTURA RETÓRICA DEL EVANGELIO DE MARCOS PARTE 1

### RHETORICAL STRUCTURE OF MARK'S GOSPEL, PART 1

**Francisco Mena Oreamuno<sup>1</sup>**

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

The structure of a biblical document is a map that is traced, from its own grammar, in order to understand how it articulates its perspective and the structure, also, allows us to observe its context in a different way. The structure of the Mark's Gospel has been worked with different results, but a well-articulated overall view is missing. This article contributes to the understanding of the textual integrity of Mark through the methodological tools of rhetorical criticism.

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

<sup>1</sup> 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 NDAG04/053012 de la Universidad Nacional de Costa Rica. Correo electrónico: fcomena@yahoo.com

## Introducción

Estudiar la estructura del Evangelio según Marcos es una forma de trazar un mapa de la argumentación y perspectiva de este escrito. Ayuda a comprender mejor la posición de cada perícopa y entender la forma cómo el autor ha organizado los distintos materiales que recibió de las tradiciones con las que tuvo contacto. En un sentido es revisar, también, la particularidad de su redacción, aun y cuando no se procure establecer la historia de su redacción<sup>2</sup>. La investigación de la estructura de este escrito (así como la de cualquier otro del N.T.) implica una profundización de su pensamiento, de su visión de los acontecimientos de referencia y, sobre todo, una forma de hacer un aporte de la comprensión del Jesús histórico.

El estudio de la estructura del cuerpo del evangelio ha sido tema de debate por décadas y requiere de una extensa bibliografía para trazar su historia. Pero es posible tener una idea general del estado de la cuestión con algunos ejemplos. Ched Myers ha dividido Marcos en dos grandes secciones o “libros” (Libro 1: 1,1-8,21 y Libro 2: 8,27-16,8)<sup>3</sup>. Cada “libro” tiene elementos paralelos al otro: Prólogo/llamado al discipulado: 1.1-20/8.27-9.13; Campaña de acción directa: 1.21-3.35/11.1-13.3; Construcción del nuevo orden: 4.35-8.10/8.22-26; 9.14-10.52; Sermón amplio: 4.1-34/13.4-37; Tradición de la “pasión”: 6.14-29/14.1-15.38; Epílogo simbólico: 8.11-21/15.39-16.8.

La propuesta de estructuración de Marcos en dos secciones es la predominante entre las personas expertas:

Many Markan scholars would consider the Caesarea Philippi episode as the central pericope and turning point of the gospel. Juel (1994: 73) calls Peter’s confession ‘the great transitional scene,’ and Stock (1982: 133) calls Peter’s confession ‘the decisive turning point in Mark’s gospel’. Thus in the broadest and simplest of proposed divisions, scholars have divided the gospel into two sections: 1.1–8.26 and 8.27–16.8 (e.g. Edwards 2002: 20-21)<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> K. W. LARSEN, “The Structure of Mark’s Gospel: Current Proposals”, *Currents in Biblical Research*, 3.1, (2004) 144.

<sup>3</sup> CH. MYERS, *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark’s Story of Jesus*, Orbis Books, Maryknoll 1988, 111-115.

<sup>4</sup> K. W. LARSEN, “The Structure...” , 145.



También ha sido de particular interés la geografía de Marcos como posible eje estructurador de la obra. Taylor<sup>5</sup>, por ejemplo, organiza el evangelio desde este punto de vista:

- Introducción 1.1-13
- Comienzo del ministerio en Galilea 1.14-3.6
- Culminación del ministerio en Galilea 3.7-6.13
- Ministerio fuera de Galilea 6.14-8.26
- Cesárea de Filipo. Viaje a Jerusalén 8.27-10.52
- Ministerio en Jerusalén 11.1-13.37
- La pasión y resurrección 14.1-16.8 (9-20)

Perrin, por su parte, sustenta su estructura de Marcos en la definición crítica de los sumarios transicionales y articula Marcos en secciones mayores entre las cuales el autor incluyó un sumario: Introducción: 1.1-13; Sumario Transicional (ST): 1.14-15; Primera Parte: 1.16-3.6; ST: 3.7-12; Segunda Parte: 3.13-6.6a; ST: 6.6b; Tercera Parte: 6.7-8.21; ST: 8.22-26; Cuarta Parte: 8.27-10.45; ST: 10.46-52; Quinta Parte: 11.1-12.44; ST: 13.1-5a; Sexta Parte: 13.5b-37; ST: 14.1-12; Séptima Parte: 14.13-16.8<sup>6</sup>.

Más recientemente, Eugene Boring propone una estructura desde el análisis retórico: “la retórica del autor, su estrategia de comunicación –la cual– está construida en el mismo texto por la forma como él ha organizado la narrativa”<sup>7</sup>. Boring organiza la estructura en cinco partes principales<sup>8</sup>:

- 1.1-15 Título y prólogo: Judea y Galilea
- Parte 1 Galilea 1.16-8.21
  - 1.16-3.35: Autoridad, rechazo y la nueva comunidad
  - 4.1-34: Discurso Central: Parábolas y el misterio del Reino de Dios
  - 4.35-8.21: Cruzando fronteras
- “El camino” Galilea a Jerusalén 8.22-10.52

<sup>5</sup> V. TAYLOR, *Evangelio según san Marcos*, Cristiandad, Madrid 1980, 122-129.

<sup>6</sup> D. DULLING - N. PERRIN, *The New Testament. Proclamation and Parenthesis, Myth and History*, Harcourt Brace College Publishers, Fort Worth 1974, 305.

<sup>7</sup> B. BORING, *Mark: A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville 2012, 4.

<sup>8</sup> B. BORING, *Mark: A Commentary...*, 4.

## Parte 2 Jerusalén 11.1-15.47

11.1-13.4: Demostración pública y conflicto

13.5-37: Discurso central: Problemas históricos y la venida del Hijo del Hombre

14.1-15.47: Juicio y muerte

16.1-8: Epílogo: Resurrección y Misión: De regreso a Galilea

Establece una serie de correspondencias por oposición entre ambas partes:

Parte Uno: 1.1-8.21	Parte Dos: 11.1-16.8
Galilea	Jerusalén
Llamado y envío de los discípulos	No llamado o envío de discípulos
Ministerio con Milagros	Ministerio sin milagros
Exorcismos	No exorcismos
Éxito	Rechazo
Mayor discurso central: parábolas	Mayor discurso central: apocalíptico
Parábolas de Reino	No parábolas del Reino
Misterio del Reino	Jesús Rey
Pureza, sábado, sinagoga	Templo
Orden de guardar secreto	No órdenes de guardar secreto
Ceguera no curada	Ceguera curada
Confesión no válida	Confesión válida: Jesús, Centurión
Clave de símbolos: pan, mar, bote	Clave de símbolos: copa, camino, cruz

Parcialmente cada propuesta atiende a aspectos que efectivamente están en Marcos y que son importantes. No hay discusión sobre la tensión entre Jerusalén y Galilea; tampoco sobre la importancia de Mc 8.27 y el cambio de ambiente y escenario del quehacer de Jesús. Sin embargo, hay una serie de elementos que usualmente pasan desapercibidos en los trabajos antes mencionados. Por ejemplo, el anuncio de reencontrarse con sus discípulos luego de la resurrección en Galilea:

14:<sup>28</sup> αἴτα. μετα. το. ἐγερχῆσαι, με προαῶν ὑμῶν εἰς τὴν Γαλιλαίαν

16.<sup>7</sup> αἴτα. ὑπάγετε εἰπᾶτε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ/καὶ τῷ Πέτρῳ ὅτι προαγεῖ ὑμῶν εἰς τὴν Γαλιλαίαν ἐκεῖ/αὐτὸν ὄψεσθε( καὶ εἰπὲν ὑμῖν

La frase “así como les dijo” al final del 16.7 es una clara referencia a lo dicho por Jesús en 14.28. ¿Cómo esta inclusión puede ayudar a organizar el contenido entre ambas menciones? O ¿Es posible omitir esta inclusión en pro de un ordenamiento histórico, literario o formal? Desde mi punto de vista, y haciendo caso a la cultura de la oralidad que permea este evangelio, es necesario más bien tomar esta inclusión como una clave de organización de una sección amplia que está contenida entre ambos versos, 14.28 y 16.7. Dentro de los miembros de la inclusión se encuentran perícopas referentes a la huida de las personas cercanas a Jesús: 15.50 y 16.8.

Otro ejemplo es la cercanía formal entre la curación del tartamudo-sordo en 7.31-37 y la curación del ciego en 8.22-26 y la distancia formal de ambos con la curación de la hija de la mujer sirofenicia (7.24-30). La retórica antigua hace de la escritura un instrumento para la audición y no para la creación de imágenes visuales, como indica Mary Ann Tolbert y añade “muchas estrategias retóricas se refieren al uso de la repetición, en formas pequeñas o grandes sin causar aburrimiento”<sup>9</sup>, entonces estas repeticiones son marcas retóricas que el autor ha colocado en su narración con conciencia. Nos dicen cómo leer y qué acentuar. Tales marcas son las que busco en mi análisis y darán resultados diferentes a los ya ofrecidos por otros autores.

El criticismo performativo ayuda a comprender la relevancia de las marcas retóricas en varios sentidos. Uno de ellos es el cambio de nuestra comprensión de los “textos” como tales, así, en lugar de pensar en documentos para el estudio privado y crítico en espacios académicos o para lectura de secciones durante actividades cúllicas, se les considera eventos que por su extensión se podían leer completos<sup>10</sup>. Boring ha señalado en consonancia con la actual tendencia de criticismo performativo<sup>11</sup> que:

<sup>9</sup> M. A. TOLBERT, *Sowing the Gospel. Mark's World in Literary-Historical Perspective*, Fortress Press 1989, 43.

<sup>10</sup> D. RHOADS, “Performance Criticism: An Emerging Methodology in Second Testament Studies -Part II”, *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology* 36 (2006) 165.

<sup>11</sup> “Performance criticism seeks now to ask how all these dynamics work orally as structures for performance. Originally, all of these were oral rather than written forms and genres. This raises many questions. How, from a performer's point of view, do forms and genres aid memory? What would be the techniques employed by a per-

The Gospel of Mark is a written text composed to be read aloud, all at once, in the context of worshiping congregation. Mark's potent story cannot be summarized; it must be experienced. Before proceeding, the reader is advised to cease and desist from reading all secondary literature (including this commentary) and to read the Markan narrative itself as a whole or better yet, to listen as the story is read aloud by someone else. This requires about an hour and a quarter, the length of a good movie<sup>12</sup>.

Por estas razones, es importante identificar no solo las repeticiones, sino la importancia y prioridad de unas sobre otras, configurando verdaderas marcas retóricas. Esta es la base metodológica que sigo. Lo hago tratando de evadir, lo mejor posible, el peso del acervo de conocimientos que definen en este momento los puntos centrales para la lectura de Marcos. En particular, los dos mayores antes mencionados: la división en dos grandes secciones mediadas por 8.27 y el acercamiento geográfico.

La propuesta que presento tiene seis secciones:

Título e introducción al evangelio:	1.1-15
Primera sección:	1.16-6.13
Segunda sección:	6.14-9.13
Tercera sección:	9.14-10.52
Cuarta sección:	11.1-16.8
Final largo:	16.9-20

El análisis de las secciones está dividido en tres artículos. El primero, trabaja Marcos 1.16-6.13; el segundo, 6.14-10.52 y el tercero, 11.1-16.8; 1.1-15 y 16.9-20.

---

former to display a particular form or genre and to make it work its effect on the audience? How do forms and genres raise and then subvert expectations in atemporal experience of hearing? How do they generate and maintain interest? What would be the performance impact of a type-scene repeated with variation? How might the form or genre be the message in an oral medium? How does the form of a healing story or a conflict story, for example, evoke emotions as a means to persuade?" (D. RHOADS, "Performance Criticism...", 166).

<sup>12</sup> B. BORING, *Mark: A Commentary...*

**Primera sección: 1.16-6.13**<sup>13</sup>

- A 1.16-21a Llamó a Simón, Andrés, Jacobo y Juan
  - B 1.21b-29a Enseña en la sinagoga en sábado Un varón con espíritu impuro
    - C 1.29b-31 Sana a la suegra de Simón
      - a 1.32-39 *Resumen*
        - b 1.40-2.12 *Dos milagros*
          - c 2.13-14 *Llama a Leví*
            - b´ 2.15-3.6 *Cuatro controversias*
              - a´ 3.7-19 *Resumen y organización de los doce*
                - D 3.20-35 Saquear la casa del fuerte
                  - E 4.1-41 **Discurso para los de dentro del grupo**
                    - D´ 5.1-20 La expulsión de Legión
                      - C´ 5.21-41 Sana a la Hija de Jairo y a la mujer con flujo de sangre
                        - B´ 6.1-6 Enseña en la sinagoga en sábado
                          - A´ 6.7-13 Llama a los doce, los envía y regresan contando

La sección está delimitada en su inicio por el título y la introducción al Evangelio según Marcos (1.1-15). Al final, 6.14 inicia el relato sobre Herodes, Herodías y Juan el que bautiza y que tiene como tema la muerte de este último. 6.13 es el fin de la sección. Pero también permite integrar esta primera sección a la segunda enmarcando el relato del asesinato de Juan por medio de la inclusión entre 6.13 y 6.30.

*Secciones B 1.21b-29a y B´ 6.1-6*

Tres relatos de esta sección suceden en una sinagoga 1.21b-29a, 3.1-6 y 6.1-6. El primero y el último tienen características semejantes entre sí y muy

<sup>13</sup> Fletcher es uno de los pocos autores que entienden las dimensiones de esta Primera Sección de manera convergente a la que presento: "Mark 1.14-6.13 can fairly be treated as a literary unit that is programmatic for the Markan, and the synoptic, profiles of Jesus' ministry. It contains a great deal that the synoptics have in common with John. It summarizes the key characteristics of the ministry whilst providing stories that exemplify and provide a theological foundation for his distinctive behavior. And much of Mark 1-6 has figured prominently in the last hundred years of historical Jesus scholarship" (C. H. T. FLETCHER-LOUIS, "Jesus as the High Priestly Messiah. Part 2", *Journal for the Study of the Historical Jesus*, vol.5.1 (2007) 61).

diferentes de 3.1-6. Los puntos de relación entre ambos relatos son los siguientes:

<sup>21</sup> Kai. eisporeuontai eij Kafarnaoum

kai. euuj toij sabbasin eiselqwn eij thn sunagwghn edidasken

<sup>22</sup> kai. exepalhssonto epi. th/ didach/ autou/ hñ gar didaskwn autouj wj exousian eçwn kai. oue wj oi grammateij <sup>27</sup> kai. eqambhqhsan apantej wste suzhtein proj eautouj legontaj\ ti, estin touto» didach. kainh. katVexousian\ kai. toij pneumasi toij akaqartoj epitassei( kai. upakouousin autw/

<sup>2</sup> kai. genomenou sabbatou hrxato didaskein en th/ sunagwgh/

kai. polloi. akouontej exepalhssonto legontej\ poqen toutw/ tauta( kai. tij h' sofia h' doqeisa toutw/ kai. ai dunameij toiautai dia. twh ceirw autou/ ginomenai»...<sup>6</sup> kai. eqaumazen dia. thn apistian autwn

El inicio de ambos relatos está marcado por las palabras: sábado, sinagoga y enseñar. El verbo *ekplhssw* es usado cinco veces en Marcos: 1.22, 6.2; 7.37; 10.26; 11.18. Lo que produce el asombro en el primer caso, es la enseñanza nueva con autoridad y que los espíritus impuros obedecen sus órdenes; y en el segundo caso, la sabiduría que le ha sido dada y los actos de poder que se realizan por sus manos. Así mismo, ocurre una asonancia entre *eqambhqhsan* y *eqaumazen*.

Al observar el inicio y tono de 3.1-6, aun y cuando se trate de un evento en la sinagoga en sábado, es fácil comprender la enorme distancia con los dos anteriores relatos. En este caso las condiciones literarias permiten vincular 3.1-6 con las perícopas inmediatamente anteriores en especial por el tema de lo que está permitido o no en sábado:

<sup>3.1</sup> Kai. eishlqen pal in eij thn sunagwghn kai. hñ ekei/anqrwpoj exhrammenhn eçwn thn ceira <sup>2</sup> kai. parethroun auton eivtoij sabbasin qerapeusei auton( iha kathgorhswsin autou/ <sup>3</sup> kai. legei tw/ anqrwpw/ tw/ thn xran ceira eçonti\ egeire eij to. meson <sup>4</sup> kai. legei autoij\ exestin toij sabbasin agaqon poihsai h' kakopoihsai( yuchn swsai h' apokteina)» oi' de. esiwppwn

Resulta aleccionador cómo distintos autores han pasado por alto esta

cercanía entre 1.21ss y 6.1ss<sup>14</sup>. Se puede entender que 6.1-6 al no ser un milagro o exorcismo crea una distancia entre ambos relatos pero no se pueden omitir estos elementos de vínculo que he destacado. Taylor y Mateos-Camacho, por lo menos de manera sumamente tangencial, han observado algunos puntos en común entre ambos. El primero, al listar en el vocabulario de 1.21-28 las citas en donde este aparece reflejado en 6.1-6<sup>15</sup>, y el segundo vincula la autoridad de Jesús con 6.1-6 en la nota al pie No. 33<sup>16</sup>.

Es Crossan quien observa el vínculo entre ambos pasajes:

The purpose of these detailed remarks on I 21b-22, 27 is to prepare for the argument that Mark redacted vi.1-2a with a view to this inaugural i.21b, 22, 27. There is the mention of the disciples who follow Jesus in vi.1. They never appear again in the pericope and are ignored in vi 6b, yet their mention in vi.1 recalls the following of i.16-20, 21, 29. The situation of teaching in the synagogue on the Sabbath in vi.2 recalls i.21 and the expelessonto of vi.2 reiterates the same verb in i.22. Finally, the object of their astonishment is similar in i.27 as in vi.2b: teaching and authority (power) or wisdom and miracle. But in i.23-28 the reaction of the crowd was positive and admiring and all Mark did in i.21-22, 27 was to specify this admiration as being directed to both teaching and miracle and in that order. As he opens the pericope in vi.1-2a he has recalled the situation and the language of this Capernaum acclaim but only to have it contradicted by the eskandalizonto to following vi.3b. For now it will suffice to note this discrepancy: the redactional introduction in vi.1-2 apoints towards the positive admiration but the traditional comment in vi.2b-3 indicated scandal and rejection<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Por ejemplo: B. WITHERINGTON III, *The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary*, WBEPC, Grand Rapids 2001, 89-92; M. E. BORING, o.c.; 61-65; W. KELLER, *The Oral and the Written Gospel*, Indiana University Press, Indianapolis 1997; 52, 107; J. MARCUS, *Mark 1-8*, The Anchor Bible, U.S.A. 2000, 182-195; R.T. FRANCE, *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*, WBEPC, Grand Rapids 2002, 99-106; R. A. GUELICH, *Mark 1-8.26*, Word Books Publisher, Dallas 1989, 53-60; A. YARBRO-COLLINS, *Mark. A Commentary*, Fortress Press, U.S.A. 2007, 161-170.

<sup>15</sup> V. TAYLOR, *Evangelio según San Marcos...*, 189.

<sup>16</sup> J. MATEOS Y F. CAMACHO, *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Cristiandad, Madrid 1993, 151.

<sup>17</sup> J.D. CROSSAN, "Mark and the Relatives of Jesus", en D. E. ORTON (ED.), *The Composition of Mark's Gospel*, Brill, Netherlands 1999, 71.

## Secciones A 1.16-21a y A´ 6.7-13

He iniciado por las secciones B y B´ con el propósito de mostrar la fuerza del vínculo entre ambas perícopas 1.21ss y 6.2ss. Ahora regreso al orden propuesto en el esquema de inicio. Marcadores retóricos significativos son aquellos pasajes en donde se llama o encomienda a los discípulos, cuatro en total: a. 1.21b-29a, b. 2.13-14, c. 3.13-19, d. 6.7-13. Las perícopas a y b de la lista tienen una forma semejante:

1.<sup>16</sup> Kai. paragwn para. thn qalassan thj Galilaiaj  
eiden Simwna kai. Vndrean ton adel fon Simwnoj anfiballontaj en th/qalassh\  
hsan gar alieij

<sup>17</sup> kai. eipen autoij o` Vhsouj\  
deute opisw mou( kai. poihswn uimaj genesqai alieij anqrwpwn

<sup>18</sup> kai. euqij afentej ta. diktua hkolouqhsan autw\

<sup>19</sup> Kai. probaj otigon  
eiden Vakwbou ton tou/Zebedaiou kai. Vwannhn ton adel fon autou/kai. autouj  
en tw\ ploiw\ katartizontaj ta. diktua(

<sup>20</sup> kai. euqij ekalesen autouj  
kai. afentej ton patera autwn Zebedaion en tw\ ploiw\ meta. tw n misqtw n  
aphlon opisw autou\

<sup>21</sup> Kai. eispreuontai eij Kafarnaoum

2.<sup>13</sup> Kai. exhlqen palin para. thn qalassan\ kai. paj o` ocloj hrceto proj  
auton( kai. edidasken autouj

<sup>14</sup> Kai. paragwn eiden Leuin ton tou/Alfaiou kaqhmenon epi. to. telwnion(  
kai. legei autw\ akolouqei mi  
kai. anastaj hkolouqhsen autw\

En las dos perícopas se sigue un esquema semejante<sup>18</sup>:

<sup>18</sup> Henderson ve un esquema similar, pero omite la información sobre familia y oficio, lo que es fundamental para la comprensión de los rangos tanto de honor como de pureza. Cf. S. W. HENDERSON, *Christology and discipleship in the Gospel of Mark*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, 74.



- a. Junto al mar
- b. Jesús vio
- c. Nombre de la persona, información de su familia, oficio
- d. Llamado de Jesús
- e. Acción de seguirlo de inmediato

Las perícopas c y d tiene formas diferentes:

3.<sup>13</sup> Kai. anabainei eij to. oroj  
 kai. proskaleitai ouj hqelen autoj( kai. aphlqon proj auton  
<sup>14</sup> kai. epoihsen dwdeka Gwuj kai. apostolouj wnomasen-  
 iha wsin metV autou/ kai. iha apostellh| autouj khrussein <sup>15</sup> kai. ecein  
 exousian ekballlein ta. daimonia\  
<sup>16</sup> Kai. epoihsen touj dwdeka(- kai. epeqhken onoma tw| Simwni Petron( <sup>17</sup>  
 kai. Vakwbou ton tou/ Zebedaiou kai. Vwannhn ton adelfon tou/ Vakwbou kai.  
 epeqhken autoij onoma(- boanhrgej( of estin uiöi. bronthj\  
<sup>18</sup> kai. VAndrean  
 kai. Filippon kai. Barqolomaion kai. Maqqaion kai. Qwnah kai. Vakwbou  
 ton tou/ Alfaiou kai. Qaddaion kai. Simwna ton Kananaion <sup>19</sup> kai. Vouðan  
 Vskariwq( oj kai. paredwken auton

6.<sup>7</sup> Kai. proskaleitai touj dwdeka kai. hrxato autouj apostellein dup dup kai.  
 edidou autoij exousian twh pneumatwn twh akaqartwn(  
<sup>8</sup> kai. parhgeilen autoij iha mhden airwsin eij odon eivmh. rãbdon monon( mh.  
 arton( mh. phran( mh. eij thn zwphn calkon( <sup>9</sup> ayla. upodedemenouj sandalia(  
 kai. mh. endushsqe dup citwhaj <sup>10</sup> kai. elegen autoij\  
 opou ean eiselqhte eij oikian( ekei/ menete efwj an exelqhte ekeiqen <sup>11</sup> kai. oj an topoj mh. dexhtai  
 uimaj mhde. akouswsin uimwh( ekporeuomenoi ekeiqen ektinaxate ton couh ton  
 upokatw twh podwh uimwh eij narturion autoij  
<sup>12</sup> Kai. xelqontej ekhruxan iha metanowsin( <sup>13</sup> kai. daimonia polla. exeballon(  
 kai. hleifon elaiw| pollouj arrwstouj kai. eqrapeuon

Ambas perícopas, sin embargo, están vinculadas por la definición del quehacer de los doce y la tarea encomendada a cada grupo de dos: predicar y echar demonios. En la primera perícopa, Jesús constituye a los doce e indica la tarea que tendrán; en la segunda perícopa, Jesús les envía a realizar esta tarea. En 1.14-15 se observa que el quehacer de Jesús se concentra en la proclamación de la cercanía del Reino de Dios. En el resumen 1.32-39,

además de las curaciones de distintos males se incorpora el tema de la expulsión de demonios con el acento en que éstos sabían quién era, por lo que no los dejaba hablar. En 1.38, Jesús reorienta su quehacer y con los nuevos discípulos inicia una campaña de proclamación por los pueblos vecinos. En 1.39 se acentúa que el quehacer de Jesús es la proclamación en las sinagogas, pero además, ahora, a diferencia de 1.14-15, se incorpora a esta proclamación la expulsión de los demonios. Si a estos elementos contrastamos la constitución de los doce y su envío en 3.13-19, 6.7-13 queda claro que recogen lo dicho en 1.39. De manera que estas dos últimas secciones empoderan a los discípulos para realizar el quehacer de Jesús<sup>19</sup>. Aunque sucede, lo esencial en estas dos últimas perícopas está en el predicar y el expulsar demonio, no en el sanar enfermos.

La perícopa *a* (1.16-20) enmarca el comienzo de la sección y trata sobre el llamado a los primeros seguidores de Jesús (dos pares de hermanos) a quienes se les llama para ser pescadores de seres humanos. La perícopa *d* enmarca el final de la sección: el grupo de discípulos seleccionados son enviados de dos en dos a predicar y a echar demonios (6.7-13) para lo cual se les había dado autoridad (3.14-15 y 6.15). Sobre la base fuerte de la relación entre 1.21s y 6.1-6 se puede asumir que no es coincidencia o accidente narrativo la mención de los discípulos rodeándolos, todo lo contrario.

#### *Secciones C 1.29b-31 y C' 5.21-41*

Las siguientes perícopas en formar un vínculo son 1.29b-31 y 5.21-41. A simple vista se observa la diferencia de volumen entre ambas. No obstante, esta diferencia queda atenuada por tres elementos de los relatos. El primer elemento es que en ambas se trata de mujeres: la suegra de Simón, la niña enferma que muere y resucita y la mujer con flujo de sangre. El segundo elemento es la frase:

<sup>19</sup> "That the Twelve's proclamation entails their explicit witness to the nearness of God's kingdom only grows clearer in light of the second purpose affixed to their being sent out: *kai. echein exousian ekballlein ta daimonia* (Mk. 3:15). As Jesus gives them this type of authority (*exousian*), he endows the Twelve with traits that have characterized Jesus' own ministry to this point. Already the disciples have been commissioned to proclaim God's coming dominion; here Jesus extends to them the authority to demonstrate that dominion by casting out demons." (S. W. HENDERSON, *Christology...*, 90).

1.<sup>31</sup> kai. proselqwn hgeiren<sup>20</sup> authn krathsaj thj ceiroj\ kai. afhken authn o` puretoj( kai. dihkonei autoij

5.<sup>41</sup> kai. krathsaj thj ceiroj tou/ paidiou legei auth\ taliqa koum( o( estin meqernhneuomenon\ to. korasion( soi. legw( egeire

La expresión “agarrándola de la mano” sólo sucede en tres lugares en Marcos, las dos indicadas y una tercera vez en 9.17, allí también se agrega el verbo “levantar” (9.27). Marcos usa 15 veces el verbo *kratew* seguido por Mateo (12x). La construcción sintáctica específica resulta significativa y por ende debe considerarse un indicador de vínculo retórico.

Así mismo se puede incluir 5.29 por su relación con la sanidad inmediata de la suegra de Simón:

kai. euqij exhranqh h` phgh. tou/ aifatoj authj kai. egnw tw/ swmati o( i iatai apo. thj nastigoj

El tercer elemento es la mención de los discípulos, los primeros y los más cercanos en el relato del evangelio:

1.<sup>29b</sup> h( qon eij thn oikian Simwnoj kai. Vandreou meta. Vakwbou kai. Vwannou

5.<sup>37</sup> kai. ouk afhken oudena metVautou/sunakolouqh( sai eivnh. ton Petron kai. Vakwbou kai. Vwannhn ton adel fon Vakwbou <sup>38</sup> kai. ercontai eij ton oikon tou/ arcisunagwou(

En la segunda perícopa, lo que vaya a acontecer ocurrirá frente al grupo íntimo de Jesús y frente al grupo íntimo de la casa de Jairo. Es importante considerar que Jesús no permite que los que con él estaban le sigan y escoge a los tres y con ellos entra a la casa de Jairo. Además, en ambos casos un tercero es quien solicita el auxilio de Jesús.

<sup>20</sup> J. Marcus señala la importancia de este verbo vinculando el relato 1.29ss con la niña muerta en 5.41-42, agrega además que aparte de lo apropiado de este verbo en ambos casos se puede inferir un recordatorio, a la audiencia de Marcos, de la resurrección de Jesús. Cf. J. MARCUS, *Mark 1-8...*, 199.

## Secciones D 3.20-35 y D' 5.1-20

Las secciones formadas por 3.20-35 y 5.1-20 tienen vínculos que permiten una mejor comprensión de cada una al ponerlas juntas. La estructura de 3.20-35 está muy bien diseñada, como se puede apreciar en el siguiente esquema:

- <sup>20</sup> kai. sunercetai pal in G-ocloj( wšte nh. dunaşai autouj nhde. arton fagein  
<sup>21</sup> kai. akouşantej oi` parVautou/exhlon krathşai auton\ eġegon gar ofi ewesth  
<sup>22</sup> Kai. oi` grammateij oi` apo. Jerosolumwn katabantej eġegon ofi Beelzeboul epei  
<sup>23bss</sup> pwj dunatai satanaş satanaş ekballein  
<sup>27</sup> aġVouvduņatai oudeij eij thn oikian tou/ iscurou/ eiselqwn  
ta. skeuh autou/ diarpasai( ean nh. prwtou ton iscuroton dhsh| kai.  
tote thn oikian autou/ diarpasei  
<sup>29</sup> oj dVān blasfhmsh| eij to. pneuġa to. aġion  
<sup>30</sup> ofi eġegon\ pneuġa akaqarton epei  
<sup>31</sup> Kai. ercetai h` nhthr autou/ kai. oi` adelfoi. autou/ kai. exw sthkontej  
apesteilan proj auton kalountej auton  
<sup>32</sup> kai. ekaqhto peri. auton ocloj

El centro de la perícopa es el logion del “hombre fuerte” v. 27. Hacen inclusión el verso 22 y el 30:

- <sup>22</sup> Kai. oi` grammateij oi` apo. Jerosolumwn katabantej eġegon ofi Beelzeboul  
epei kai. ofi en tw/ arconti twh daimoniwn ekballei ta. daimonia  
<sup>30</sup> ofi eġegon\ pneuġa akaqarton epei

Las secciones 3.23b-26 y 3.29, junto con el verso 27 son referencias directas a las acusaciones del origen de su fuerza para echar demonios. En el primer caso, la división de una unidad (reino, casa, Satanás) implica su propio fin. En el segundo caso, el tema de la blasfemia contra el Espíritu tiene el sentido de complementar el tema de la división de la unidad en sentido inverso. Se trata del significado del término: insultar, difamar, injuriar<sup>21</sup>. La afirmación de los escribas es que las acciones poderosas de Je-

<sup>21</sup> H. WÄHRISCH, “Blasfemia, calumnia”, en: L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1980, Vol. 1, 185.

sús contra los espíritus impuros provienen, tienen su origen y autoridad en el Príncipe de los demonios y, por ende, son un engaño. Pero, Jesús señala que esta valoración es blasfemia ya que sus acciones tienen origen en Dios, en el Espíritu Santo.

El concepto de blasfemia forma parte de los combates por el honor dentro de la sociología del chisme como lo ha señalado Richard Rohrbaugh<sup>22</sup>. Para este autor, blasfemar se encuentra dentro de la dinámica comunitaria de formación social informal y de control<sup>23</sup>. El verso 21 es también una concepción de la misma dinámica: *kai. akousantej oi parVautou/exhl qon krathsai auton\ elegon gar ofi exesth* La gestión de los familiares de Jesús proviene de lo que han escuchado. Esto lo entienden como si Jesús estuviera fuera de sí, demente. Los versos 31-35 muestran a la familia de Jesús quedándose “afuera” del lugar en donde está Jesús y le llaman, a ese llamado Jesús responde separándose de su familia y mostrando a su nueva familia.

El punto de vinculación entre ambas secciones se da por el uso del verbo “atar” y la asonancia de los verbos *diarpasai* y *diespasqai*:

3<sup>27</sup> *aVlVouvdunatai oudeij eij thn oikian tou iscurou/ eiselqwn ta skeuh autou/ diarpasai( ean mh. prwton ton iscuron dhsh( kai. tote thn oikian autou/ diarpasei*

5<sup>2</sup> *euqij uphnthsen autw/ek twh mhmeiwn anqrwpoj en pneumati akaqartw(*

3 *oj thn katoikhsin eieen en toij mhmasin(*

*kai. oude. alusei oukefi oudeij edunato auton dhσαι*

4 *dia. to. auton pollakij pedaj kai. alusesin dedesqai kai. diespasqai upV autou/ taj aluseij kai. taj pedaj suntetрифqai(*

*kai. oudeij iscuen auton damasai\*

5 *kai. dia. pantoj nuktoj kai. hmeraj en toij mhmasin kai. en toij oresin ha krazwn kai. katakoptwn eauton liqoij*

Joel Marcus comenta sobre 5.4:

This clause is linguistically as well as thematically reminiscent of the

<sup>22</sup> R. ROHRBAUGH, *New Testament in Cross-Cultural Perspective*, Cascade Books, Oregon 2007, 125-146

<sup>23</sup> R. ROHRBAUGH, *New Testament...*, 125.

Strong Man parable in 3.27; both use *oudeis* = “no one”, both speak of binding in the context, and the verb *ischeyen* = “had the power” here is cognate of *ischyron* = “the strong man” there. The implication is that the possessed man in our passage derives his supernatural strength from the Strong Man, Satan...<sup>24</sup>.

La Casa del Fuerte ha sido saqueada en un tierra extraña y la liberación resultante implica la destrucción de una piara de cerdos. Legión es echado no sólo del hombre sino de la región. El “Fuerte” sólo permanecerá en aquellos lugares en donde se oculte dentro de las formas culturales que se lo permiten como es el caso de los escribas que bajaron de Jerusalén y para quienes, Jesús, no es el hijo del Dios Altísimo (5.7) sino el emisario del Príncipe de los Demonios.

#### *Sección E 4.1-41*

El capítulo 4 es el centro de la sección y lo es tanto por su temática, su perspectiva de “fuera del grupo”/”dentro del grupo”<sup>25</sup>, como por su tenor ya que es el único lugar en Marcos en donde se ofrece un conjunto de parábolas. Ahora, este grupo de parábolas está muy bien articulado y requiere atención a su propia dinámica, entonces, es necesario en primer lugar seccionar el capítulo del verso 2 en donde inicia el discurso propiamente tal y el verso 34 en donde termina. La estructura es la siguiente:

<sup>24</sup> J. MARCUS, *Mark 1-8...*, 343. Boring, también indica: “Without explicitly calling attention to it, the story evokes the previous images of Jesus as the mightier one who will receive and dispense the Holy Spirit, the one who will bind the strong man (3.27; Rev 20.1-2)” (M.E. BORING, *Mark...*, 150). Myers refuerza esta idea diciendo: “This exorcism is thus another key episode in Jesus-the stronger-one’s struggle to “bind the strong man” (C. MYERS, *Binding...*,194). B. Whiterington III alude a esta relación: “Yet this strong man, possessed by the Strong Man’s Legion, was about to be dispossessed by the Stronger Man”. B. WHITERINGTON III, *The Gospel...*,181.

<sup>25</sup> Malina-Rohrbaugh indican: “The insider interpretation of the parable of the soils given here (4.10-20) is an example. Mark is letting the reader see both the outsider and insider versions of the story even though Jesus’ public hearers got only version number one. This is a clear tipoff that Mark considers the reader an insider, a part of the family. Note also the reaction of the disciples after the transfiguration scene in chapter 9. Jesus demands secrecy and the disciples loyally respond (9.9-10) by keeping the matter to discussion among themselves, that is, within the family” (B. MALINA, R. ROHRBAUGH, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Fortress Press, Minneapolis 1992, 204).

A 2  
 B 3-9  
 C 10-13  
 D 14-20  
 C' 21-25  
 B' 26-32  
 A' 33-34<sup>26</sup>

Los versos 2 y 33-34 tiene su vínculo en la relación entre las parábolas y la enseñanza o el hablar que en este caso tiene que ver con la enseñanza y la claridad de la misma o con su oscuridad para los de afuera. Así quedan establecidos dos grupos: en el primero están los oyentes en general “la multitud”, éstos son “los de afuera”, el segundo grupo, son los doce y los que están a su alrededor que conforman el grupo de “los de adentro”. A los primeros se les habla en parábolas; a los segundos se les habla con toda claridad:

<sup>2</sup> kai. edidasken autouj en parabolaij polla.  
 kai. elegen autoij en th| didach| autou|

<sup>33</sup> Kai. toiautaij parabolaij pollaij e|alei autoij ton logon kaqw| hdunanto akouein\ <sup>34</sup> cwrij de. parabolhj ouk e|alei autoij( katVidian de. toij idioij maqhtaij epe|uen panta

Los versos 3-9 y 26-32 están constituidos por la parábola del sembrador y dos parábolas que tienen que ver con el crecimiento de las semillas:

<sup>3</sup> Akouete idou. exhlqen o` speirwn speirai

<sup>9</sup> kai. elegen\ oj e|cei w|a akouein akouetw

<sup>26</sup> Kai. elegen\ outw|j estin h` basileia tou/qeou/wj anqrwpoj bal|h| ton sporon epi. thj ghj

<sup>26</sup> Joel Marcus aporta la estructura de 4.1-34 de J. Dupont: A. Introducción narrativa (vv.1-2), B. Parábola de la semilla (vv. 3-9), C. Afirmación general (vv. 10-12), D. Explicación de la parábola (vv.13-20), C'. Afirmaciones generales (vv 21-25), B'. Parábolas de las semillas (vv. 26-32), A'. Conclusión narrativa (vv. 33-34). J. MARCUS, *Mark 1-8...*, 289.

<sup>30</sup> Kai. elegen\ pwj õniwswmen thn basileian tou/ qeou/ h' en tini authn parabolh/qwñen» <sup>31</sup> wj kokkw|sinapewj( oj oñan sparh/epi. thj ghj( (v. 1: kai. paj o`orloj proj thn qalassan epi. thj ghj hsan)<sup>27</sup>

Los versos 10-13 y 21-25 se refieren a la comprensión de las parábolas

<sup>10</sup> Kai. oñe egeneto kata. mnaj( hrwñwn auton oi`peri. auton sun toij dwdeka taj parabolaj

<sup>11</sup> kai. elegen autoij\ umih to. musthriõ dedotai thj basileiaj tou/ qeou\ ekeinoij de. toij exw en parabolaj ta. panta ginetai(

<sup>12</sup> iha blepontej blepwsin kai. nh. idwsin( kai. akouontej akouwswin kai. nh. suniwsin( nhpote epistreywsin kai. afeqh/autoij

<sup>13</sup> Kai. legei autoij\ ouk oidate thn parabolhn tauñn( kai. pwj pasaj taj parabolaj gnwswsesqe»

<sup>21</sup> Kai. elegen autoij\ nhti ercetai o` lucnoj iha upo. ton modion teqh/h' upo. thn klinhn» ouc iha epi. thn lucnian teqh» <sup>22</sup> ouvgar estin krupton ean nh. iha fanerwqh( oude. egeneto apokrufon añlViha eñqh| eij faneron

<sup>23</sup> ei; tij epei wña akouein akouetw

<sup>24</sup> Kai. elegen autoij\ blepete ti, akouete en w| metrw| metreite metrhqhsetai umih kai. prosteqhsetai umih <sup>25</sup> oj gar epei( doqhsetai autw\ kai. oj ouk epei( kai. oj epei arqhsetai apV autou/

El verbo “dar” hace un puente perfecto entre ambas secciones del capítulo 4, es la diferencia entre el ver y escuchar para la conversión y el perdón en el verso 12 y el ver y escuchar para la medida correcta en el verso 24. La imagen de la luz y las referencias a lo escondido y lo oculto que será manifestado tienen la misma implicación cognitiva. La sección 14-20 que consiste en la explicación de la parábola del sembrador, es el centro de esta sección, así Jesús es consecuente con el dar, a “los de adentro”, la posibilidad de comprender el misterio del Reino.

<sup>27</sup> Es de notar que la enseñanza de Jesús se hace desde el mar (v.1) mientras que **sobre la tierra** estaba la multitud. Esto es convergente con los versos 31-32: “como el grano de mostaza, el que cuando es sembrado **sobre la tierra**, siendo el más pequeño de todas las semillas **sobre la tierra**, y cuando es sembrado, sube, y llega a ser el mayor de todas las hortalizas...” La frase **epi. thj ghj** permite hacer esta relación entre el verso 1 y el 31. Del mismo modo sucede con el verso 26.



Boring propone una estructura diferente para esta sección:

- 1-2 Setting
- 3-9 Seed Parable 1
  - 10-12... "Parable theory" 1
  - 13-20... Interpretation of Parable 1
  - 21-25... "Parable theory" 2
- 26-29 Seed Parable 2
- 30-32 Seed Parable 3
  - 33-34... "Parable theory" 3

Tanto Boring<sup>28</sup> como Marcus<sup>29</sup> entienden que la forma presente de este capítulo es de producción marcana y que, aunque existen distintos estadios de tradición, Marcos ha organizado el material y le ha dado su sello. Parte de la propuesta de Boring se debe a su deseo de mostrar la actividad proveniente de la tradición y el trabajo editorial propio de Marcos<sup>30</sup>. Este autor considera que entremezclar el material explicativo dentro del flujo narrativo es parte de la estrategia retórica de Marcos y que esta táctica muestra una explicación satisfactoria en términos de un sistema lógico exterior al texto, lo que hace que su propia presentación del capítulo sea parabólica en lugar de sistemática o discursiva<sup>31</sup>.

La entremezcla de elementos tradicionales y de tejido editorial es evidente, sin embargo, al valorar los puntos de relación entre las distintas secciones de 4.1-34 tal y como los he expuesto, se muestra que Marcos tenía la intención de articular entre sí las distintas perícopas y no sólo tejerlas redaccionalmente. Para efectos de la exégesis, se deben leer las tres parábolas juntas, del mismo modo que se debe leer los versos 10-13 junto con 21-25. La interpretación de la parábola del sembrador es la forma como ésta debe ser asumida por "los de adentro" y una clave de lectura para la enseñanza de Jesús en adelante. Un elemento que Boring omite y que sí aprecia Marcus<sup>32</sup>, así como la estructura propuesta aquí es la relación entre

<sup>28</sup> M.E. BORING, *Mark...*, 113.

<sup>29</sup> J. MARCUS, *Mark 1-8...*, 289.

<sup>30</sup> M.E. BORING, *Mark...*, 113.

<sup>31</sup> M.E. BORING, *Mark...*, 113.

<sup>32</sup> J. Marcus cita los distintos textos parabólicos de Marcos organizándolos según su relación con los *Insiders* y los *Outsiders*. J. MARCUS, *Mark 1-8...*, 303-304.

“los de adentro” y “los de afuera”. Más allá del cambio abrupto de escenario en el verso 10, la cuestión aquí es la construcción de la identidad del grupo de Marcos y la delimitación de sus fronteras con otros grupos, sean éstos la multitud, los fariseos o los escribas.

Marcos 4.1 está vinculado con 4.35-36 tanto por el tema de la multitud como por el tema de la barca y el hecho de que Jesús es descrito como estando dentro de la barca al momento de dar este discurso (4.1) y en el verso 36, es tomado “como estaba en la barca”<sup>33</sup>.

4.<sup>1</sup> Kai. pa|in hr|xato didaskein para. thn qalassan\  
kai. sunagetai proj auton o|cloj plei|stoj(  
w|ste auton ei|j ploion embanta kaqhsqai en th| qalassh|  
kai. pa|j o`o|cloj proj thn qalassan epi. th|j gh|j hsan

<sup>35</sup> Kai. legei autoij en ekein| th| h|nera| o|yia|j genomen|j\ die|lqwnen ei|j to. peran  
<sup>36</sup> kai. afentej ton o|clon paralambanousin auton w|j ha en tw| ploiw| kai.  
a| la ploia ha metVautou/

Los versos 33-34 hacen la distinción entre la multitud a la cual habla en parábolas y los discípulos a quienes les explica todo. Éstos, los discípulos, son el “ellos” al que Jesús se dirige en el verso 35. Así que la barca es ahora el espacio de Jesús y sus discípulos. Las otras barcas mencionadas se disipan una vez empezada la tormenta (36). Este dato resulta importante para comprender de lo que se habla en este breve relato: la crisis es interna, vivida entre “los de adentro”. La experiencia del poder de Jesús en el mar hace del relato una metáfora que recoge la incompreensión de quienes tampoco entendían las parábolas: Kai. legei autoij\ ouk oi|date thn parabolhn tauthn( kai. pw|j pasaj taj parabolaj gnwsesqe»(4.13).

El verso 41 levanta la pregunta sobre la identidad de Jesús que es consistente con otros momentos en esta sección:

1:27 kai. eqanbhqhsan apantej w|ste suzhtein proj e|autouj legontaj\  
ti, estin touto» didach. kaih. katVexousian\  
kai. toij pneumasi toij akaqartoij  
epitassei( kai. upakouousin autw|

<sup>33</sup> Este mismo vínculo lo hacen GUELICH, *Mark 1-8.26...*, 263-266; A. YARBRO-COLLINS, *Mark. A Commentary...*, 257; J. MATEOS Y F. CAMACHO, *El evangelio...*, 414.

4:41 kai. efobhghsan fobon megan kai. eġegon proj aʒlhloij\  
 tij ara outoj estin ofi kai. o` anemj kai. h` qalassa upakouei autwʒ  
 6:2 kai. genomenou sabbatou hrxato didaskein en th/ sunagwgh( kai. polloi.  
 akouontej exeplyssonto legontej\  
 poqen toutw| tauta( kai. tij h` sofia h` doqeisa toutw| kai. ai` dunameij toiau/  
 tai dia. twh ceirwh autou/ ginomenai»

Muy a pesar de la tendencia a ver la sección 4.35-5.43 como un todo constituido por tres relatos de milagro<sup>34</sup> de diferente índole pero actos de fuerza al fin, éste en particular, si bien lo es, está consignado a la experiencia de crisis de “los de adentro” y despliega su incidencia hacia toda la primera sección en tanto se refiere a la recuperación de la conciencia del cuidado de Jesús hacia su familia sustituta a quienes se ha dado los misterios del reino. La particularidad de este relato es la intimidación del mismo: el anochecer, la barca en el mar, sus discípulos. Joel Marcus indica:

Having used parables of Jesus to describe the royal power of God in 4.1-32, Mark now hints at the relation of that power to Jesus himself in an evocative narrative of rescue at sea. If the parables are stories that speak of an action of God that is imperceptible to unspiritual eyes because it is hidden under an appearance of weakness, our passage displays a Jesus apparently overcome by exhaustion and indifferent to the fate of his disciples, but in reality their savior from the demonic forces that threaten them. Thus a strong connection is suggested between the dominion of God as presented by the parables and the identity of Jesus as presented by the Markan narrative and from this point on, the narrative will focus ever more strongly on the latter theme<sup>35</sup>.

Los términos vinculados a potestades demoníacas sobreabundan en la sección 1.16-6.13: *espíritu impuro* 14x en Marcos, 9 en esta sección; *demonios* 11x en Marcos, 6x en esta sección; *Beelzebú*, 1x en Marcos, 1x en esta sección; *Satanás*, 5x en Marcos, 4x en esta sección. Se hace más importante este dato al observar que en la narración de estos primeros capítulos se

<sup>34</sup> Cf. M.A. TOLBERT, *Sowing the Gospel...*, 164ss.

<sup>35</sup> J. MARCUS, *Mark 1-8...*, 289.

va definiendo el quehacer de Jesús como una acción en dos brazos: predicar y echar demonios:

1<sup>39</sup> Kai. hēqen khruſswn eiĵ taj sunagwgaj autw̄h eiĵ oĵhn thn Galilaiān kai. ta. daimonia ekballwn

3.<sup>4</sup> kai. epoihsen dwdeka (βuĵ) kai. apostolouĵ wnomasen— iĵa wsin metV autou/ kai. iĵa apostellh| autouĵ khruſsein <sup>15</sup> kai. ecein exousian ekballein ta. daimonia\

6.<sup>7</sup> Kai. proskaleitai touĵ dwdeka kai. hrxato autouĵ apostellein duo duo kai. edidou autoiĵ exousian tw̄h pneumatwn tw̄h akaqartwn(

6.<sup>12</sup> Kai. exelqontej ekhruxan iĵa metanowsin( <sup>13</sup> kai. daimonia polla. exeballon( kai. hēifon eĵaiw| pollouĵ arrwstouĵ kai. eĵerapeuon

Como muestra 6.12 no se excluye el sanar enfermos pero las tres citas anteriores indican con claridad que el predicar y el echar demonios son los dos ejes. Esto hace que el tema del “hombre fuerte” cobre mayor trascendencia y que, al final de cuentas, la presencia del Reino de Dios tenga, junto al anuncio de su llegada, la acción de destruir el reinado de Satanás. De ahí también que la discusión en 3.20ss con los escribas que bajaron de Jerusalén y quienes atribuyen a Jesús el poder que tiene como proveniente de Beelzebú y de estar poseído por un espíritu impuro, resulte una inversión de la nueva realidad de la presencia del Reino de Dios; cosa que no es de extrañar si consideramos la perspectiva de B. Malina: “The implicit world view at that time was one of devolution and gradual breakdown of the cosmos in general and the society in particular. Whether this involved an ultimate cosmic dissolution or cosmic renewal was a point of contention”<sup>36</sup>.

Por esta experiencia cultural extendida de que el mundo va hacia algo peor es que todo cambio o novedad se valora como un paso más en esa dirección<sup>37</sup>. Así que toda novedad implica una amenaza a la estabilidad del orden de las cosas. La actividad de Jesús de sanar y echar demonios se entendió como un acto que acercaba el fin en sentido negativo.

<sup>36</sup> B. MALINA, “Exegetical Eschatology, the Peasant Present and the Final Discourse Genre: The Case of Mark 13”, *Biblical Theology Bulletin* 32/2 (2002) 56.

<sup>37</sup> M. McVANN, “Change/Novelty Orientation”, en J. PILCH Y B. MALINA (EDS.), *Handbook of Biblical Social Values*, Hendrickson Publishers, Inc., Massachusetts 1998, 19.

*Subsección 1.32-3.19*

Si 1.16-6.13 expresa la victoria del Más Fuerte sobre el reinado de Satanás, la sección 1.32-3.19 expresa cómo esa victoria afecta dramáticamente las tradiciones que garantizan la estabilidad del orden del mundo<sup>38</sup>. Lo que sigue es una serie de perícopas organizadas en relación con la pureza y el pecado y cuyo núcleo es la controversia frente a las acciones de Jesús. Para poder trabajar esta sección apropiadamente se debe ir más allá de su literariedad porque las perícopas ponen sobre el tapete elementos centrales de la experiencia cultural-religiosa tanto de Jesús como de Marcos. El esquema propuesto es el siguiente:

- a 1.32-39 Resumen
  - b 1.40-2.12 Dos milagros
    - c 2.13-14 Llama a Leví
  - b' 2.15-3.6 Cuatro controversias
- a' 3.7-19 Resumen y organización de los doce

La delimitación de esta sección se demarca por la presencia o no de los discípulos de Jesús y es importante señalar que en ninguno de los tres milagros relatados se menciona a los discípulos, es Jesús solo frente a distintos grupos que poseen características de autoridad significativas. En el resumen 1.35-39, Jesús se desplaza a un lugar solitario para orar (v.35), Simón y sus compañeros le persiguen (v.36), Jesús les dice “Vayamos” (v.37), de inmediato sigue el singular: “y recorrió...”. En el relato de la curación del leproso, Jesús aparece solo (v.40). De igual manera, 2.1 sigue en singular “Entró...”. 2.13 también indica el verbo en singular “salió...”. A partir de 2.15 vuelven a aparecer los discípulos participando en la comensalidad con publicanos y pecadores, así en 2.18 pero como referencia, en 2.23, los

<sup>38</sup> “Conformity to the requirements of God’s changeless law upon which biblical society believes itself to be erected is at the core of its resistance to change and disapproval of novelty (Dt 32-33; cf. Sir 8.9; Matt 24.35). It must be stressed; therefore, that the theological proposition of rightness of relationship to God is not a weightless idea to which merely intellectual assent is given in biblical culture. On the contrary, it is concretely embedded in cultural ideology a societal structure as loyalty to tradition and is embodied by keeping the law (Exod 22: 17-19; Ps 119)” (M. McVANN, “Change/Novelty Orientation” ..., 20).

discípulos son los que realizan la acción que cuestionan los fariseos. Pero, de nuevo en 3.1, el verbo sucede en singular “entró...”. Al comienzo del resumen en 3.7, Jesús se “retiró...” con sus discípulos.

No es difícil darse cuenta de lo particular de este caso al evaluar otros relatos de milagro. Hay un cuidado en Marcos de poner a los discípulos en cada uno de ellos sea como testigos (5.1-2) o como actores frustrados (9.18). La ausencia de los discípulos vuelve a suceder en otros dos relatos de milagro que han sido colocados juntos por Marcos: 7.24-30 y 7.31-37. La presencia o no de los discípulos en esta subsección es significativa, en particular porque implica la construcción de la identidad de Jesús y su grupo frente a otros que son identificados por nombre y que también se separan de la multitud.

#### *Secciones a 1.32-39 y 3.7-19*

Justo después de la sanidad de la suegra de Simón, tenemos el primer resumen de la actividad de Jesús que nos indica la afluencia de personas que le buscan una vez que sus hechos se dan a conocer:

<sup>28</sup> kai. exhlqen h` akoh. autou/ euqij pantacou/ eij o`hn thn pericwron thj Galilaiaj

Como se aprecia en este verso, su fama salió por toda la región de Galilea, de manera que la respuesta a esa fama es lo que tenemos en este primer resumen.

<sup>32</sup> Oyiaj de. genomenhj( ote edu o` hlioj( eferon proj auton pantaj touj kakwj econtaj kai. touj daimnizomenouj\  
<sup>33</sup> kai. hn o`h h` polij episunhgmenh proj thn quran  
<sup>34</sup> kai. equerapeusen pollouj kakwj econtaj poikilaij noqoij kai. daimonia polla. exebalen kai. ouk hfien laleih ta. daimonia( oti hleisan auton  
<sup>35</sup> Kai. prwi>ennuca lian awastaj exhlqen kai. aphlqen eij erhmon topon kakei/ proshuceto  
<sup>36</sup> kai. katediwxen auton Simwn kai. oi` metVautou\  
<sup>37</sup> kai. euron auton kai. legousin autw/ oti pantej zhtousin se  
<sup>38</sup> kai. legei autoij\ agwnen a`llacou/ eij taj ecomenaj kwmpoleij(

īha kai. ekei/khruχw\ eij touto gar exhlqon

<sup>39</sup> Kai. hēqen khruσswn eij taj sunagwgaj autw̄h eij ōlhn thn Galilaian kai. ta. daimonia ekballwn

El resumen está compuesto por dos momentos. El primero es al atardecer, cuando se está ocultando el sol, traen, a lo que parece ser la casa de Simón, a muchas personas con males y demonios. El segundo momento es al amanecer, cuando aún está oscuro, Jesús sale a un lugar desierto y es perseguido por Simón quien le reclama “todos te buscan”. La respuesta de Jesús es una reafirmación de su quehacer: “y fue predicando a las sinagogas de ellos por toda la Galilea y echando a los demonios”. Este quehacer de Jesús aporta un nuevo elemento que es el “echar demonios” y que será una clave para toda la primera sección. El breve episodio de Pedro y los que están con él en donde ellos buscan a Jesús y Pedro le dice “todos te buscan” hace referencia a los versos anteriores y sirve para reacentuar el quehacer de Jesús, éste no regresa a la casa o a Cafarnaún sino que se dirige a predicar, a las “sinagogas de ellos” en toda Galilea.

El siguiente resumen se encuentra en 3.7-19:

<sup>7</sup> Kai. o` Vhsouj meta. tw̄h maqhtw̄h autou/ anecwrhsen proj thn qalassan( kai. polu. plhqoj apo. thj Galilaiaj Gkolouqhsen( kai. apo. thj Voudaiaj <sup>8</sup>

kai. apo. Ierosolumwn kai. apo. thj Vdounaiaj kai. peran tou/ Vordanou kai. peri. Turon kai. Sidw̄ha plhqoj polu. akouontej ōsa epoiēi hēqon proj auton

<sup>9</sup> kai. eipen toij maqhtaij autou/ īha ploiarion proskarterh/ autw/ dia. ton ōplon īha mh. qlibwsin auton\

<sup>10</sup> pollouj gar egerapeusen( w̄ste epipiptein autw/ īha autou/ alywntai ōsoi eieon mastigaj

<sup>11</sup> kai. ta. pneumata ta. akaqarta( ōtan auton egewroun( prosepipton autw/ kai. ekrazon legontej ōti su. ei= o` uiōj tou/ qeou/

<sup>12</sup> kai. polla. epetima autoij īha mh. auton faneron poihswsin

<sup>13</sup> Kai. anabainei eij to. ōroj

kai. proskaleitai ouj hqelen autoj( kai. aphlqon proj auton

<sup>14</sup> kai. epoihsen dwdeka Gwj kai. apostolouj wnomasen-

īha wsin metV autou/ kai. īha apostellh/ autouj khruσsein <sup>15</sup> kai. ecein exousian ekballein ta. daimonia\

<sup>16</sup> Kai. epoihsen touj dwdeka(- kai. epeqhken onoma tw/ Simwni Petron( <sup>17</sup> kai.

Vakwbou ton tou/ Zebedaïou kai. Vwannhn ton adelfon tou/ Vakwbou kai. epeqhken autoij onoma(Ēa–boanhrgej( o[estin uiò. bronthj\ <sup>18</sup> kai. VAndrean kai. Filippon kai. Barqolomaïon kai. Maqqaïon kai. Qwnah kai. Vakwbou ton tou/ -Alfaïou kai. Qaddaïon kai. Simwna ton Kananaïon <sup>19</sup> kai. Vouðan Vskariwq( oj kai. paredwken auton

Los versos 7 y 8 recogen 1.28 y se observa cuán pronto, en el relato de Marcos, se ha escuchado lo que hacía Jesús en un territorio muy amplio. Los tres primeros territorios son Galilea, Judea y Jerusalén que traen a la memoria los tres lugares marcados por la actividad de Juan el que bautiza, pero se extiende hacia el Este: la otra orilla del Jordán, Norte: Tiro y Sidón en el Mediterráneo y al Sur: Idumea. Ambos resúmenes agregan junto a predicar el echar demonios o espíritus impuros. Al mismo tiempo, se repite en ambos, el esfuerzo de Jesús por callarles porque sabían quién era:

(1:24-25 legwn\ ti, himiñ kai. soi( Vhsou/ Nazarethne» hēqej apolesai hima/ j» oida, se tij eiç o` agioj tou/ qeou/kai. epetinhēn autw/ o` Vhsouj legwn\ finwqhti kai. exelqe ex autou/)

1.34b. kai. daimonia polla. exebalen kai. ouk hfien laleïñ ta. daimonia( oñi hēleisan auton

3.11 kai. ta. pneumata ta. akaqarta( oñan auton eqewroun( proseipton autw/ kai. ekrazon legontej oñi su. ei=o` uiòj tou/ qeou/ <sup>12</sup> kai. polla. epetima autoij iñh mh. auton faneron poihswsin

(5:6-7 kai. idwn ton Vhsouh apo. makroqen edranen kai. prosekunhsen autw/kai. kraxaj fwnh/ megalh\ legei\ ti, emdi. kai. soi( Vhsou/ uiè. tou/ qeou/ tou/ uyïstou» orkizw se ton qeon( mh, ne basanishj )

(9:20 kai. hnegkan auton proj auton kai. idwn auton to. pneuma euquj sunesparaxen auton( kai. peswn epi. thj ghj ekulieto afrizwn )

El listado anterior corresponde a los lugares en donde los demonios identifican a Jesús, bien sea recogido en un resumen como es el caso de 1.34b y 3.11, o como parte de la narración en donde se describe esta acción en una situación específica. Luego de 5.6-7 esta acción de identificar a Jesús desaparece así como los exorcismos con excepción de 9.14-29. Pero aun en 9.20, que muestra cómo el espíritu al ver a Jesús cae a tierra (ver 3.11) y convulsiona, éste no identifica a Jesús. Los demonios son quienes tienen más clara la identidad de Jesús y la gritan. La concentración de esta



identificación se da en esta primera sección justo en donde se empieza a deslindar la frontera entre los de adentro y los de fuera.

La orden de silencio también se muestra en 1:44 *kai. legei autw̄s ōra mhdeni. mhden eiphj( 5:43 kai. diesteilato autoij polla. iha mhdeij gnoi/touto( kai. eipen doqh̄nai auth/ fageih , 7:36 kai. diesteilato autoij iha mhdeni. legwsin\ ōson de. autoij diesteileto( autoi. mallon perissōteron ekhrusson , 8:30 kai. epetih̄sen autoij iha mhdeni. legwsin peri. autou/, 9:9 Kai. katabainontwn autw̄h ek tou/orouj diesteilato autoij iha mhdeni. a] eidon dihḡhswn̄tai( eivmh. ōfan ō uīoj tou/ anqr̄wou ek nekrw̄h anasth/ Como se puede apreciar, la orden de no decir nada migra de los relatos de milagro (1.44; 5.43; 7.36) a los momentos íntimos de revelación de la identidad de Jesús (8.30; 9.9).*

Otro elemento importante en esta sección menor es el uso de la frase: *kai. eperapeusen pollouj* (1.34) y *pollouj gar eperapeusen* (3.10). Este verbo aparece tres veces más en Marcos: 3.2; 6.5, 13, pero la frase tal cual sólo en estos dos lugares.

Por otra parte, puesto en perspectiva, este segundo resumen recoge tanto el llamado de los primeros cuatro discípulos como el exorcismo en la sinagoga y la cura de la suegra de Pedro. Estos relatos perfilan el quehacer de Jesús. De modo que el resumen es perspectiva del quehacer de Jesús y no sólo datos sueltos. Todo el entorno palestino de la Casa de Israel sabe de él, de sus acciones (“escuchando las cosas que hacía”) (3.8). La presencia abrumadora y opresiva de la multitud es significativa y le obligan a buscar algún tipo de refugio (3.9). Lo que Jesús hace es algo que se necesita en su entorno, no son sólo actos de poder, son actos de poder para la sanidad y liberación de las multitudes, son la medicina para los débiles.

La constitución de los doce es un punto clave si consideramos la presencia de la multitud, implica un proceso de diferenciación. Jesús de distintas maneras demarca las fronteras con los distintos grupos con los que interactúa: multitud, escribas, fariseos y por último herodianos. La estructura de los resúmenes es la siguiente:

- a. Dimensión del gentío, sanidades, exorcismos: 1.32-34; 3.7-12
- b. Jesús se reposiciona geográficamente: lugar desierto, monte: 1.35; 3.7a
- c. Los discípulos se reposicionan: Simón y los que están con él le persiguen; Jesús convoca: 1.36-37; 3.13 (14-19)

d. Jesús recupera o reorienta el quehacer suyo y de los discípulos aparte de la multitud: 1.38-39; 3.15

b. 1.40-2.12: *dos milagros*

Entonces ambos resúmenes interaccionan entre sí y por lo tanto son un marco para algo que está contenido entre ellos y que, una vez establecido el capítulo 4 como punto medular del pensamiento de Marcos en esta primera gran sección de su relato, permite identificar con mayor fuerza el tenor de su conversación: la lucha del Más Fuerte contra el Fuerte se da también en la lucha contra las autoridades<sup>39</sup>.

El mayor problema de mi propuesta para esta sección se debe a que durante décadas se ha visto 2.1-3.6 como una unidad que integra cinco controversias y que deja por fuera el relato de la curación del leproso. No hay duda de que la agrupación de 2.1-3.6 tiene su propia tradición y estructura como lo ha mostrado J. Dewey<sup>40</sup>, pero llama la atención el tipo de vínculo que Marcos hace entre 1.40-45 y 2.12. Marcos no simplemente integró un material total o parcialmente formado por un grupo de controversias, no fue un copista, fue un creador<sup>41</sup>. Como indica J. Marcus, lo más probable es que existiera un núcleo premarcano que consistiría en 2:13-28 y que a este núcleo Marcos lo ubicara dentro de un marco constituido por 2.1-12 y 3.1-6. La colección premarcana tendría tres controversias sobre la cuestión del comer<sup>42</sup>. Pero en su conjunto esto no me parece suficiente, el relato del leproso es clave por su contenido, no explícito, sobre la impureza y su contagio. Por esta razón es el marco ideal para comprender las controversias que le siguen.

<sup>39</sup> "In 1:16-45 Jesus has battled with demons and disease, but his relations with human beings have been remarkably harmonious, even idyllic. All this changes in 2:1-3:6, where he finds himself constantly in conflict with the Jewish religious leaders, the scribes, and members of the sect of the Pharisees" (J. MARCUS, *Mark 1-8...*, 212).

<sup>40</sup> J. DEWEY, "The Literary Structure of the Controversy Stories in Mark 2:1-3:6", *Journal of Biblical Literature* Vol. 92/3 (Sep., 1973) 394-401. La estructura concéntrica de Dewey la retoma M.E. BORING, *Mark...*, 73; también F. MOLONEY, *The Gospel of Mark...*, 60 y B. WHITERINGTON III, *The Gospel...*, 110.

<sup>41</sup> "Mark was a writer of considerable literary skill if not of elegant Greek" (J. DEWEY, "The Literary...", 401).

<sup>42</sup> J. MARCUS, *Mark 1-8...*, 213.

La forma del relato del leproso me parece clara y bien estructurada:

- <sup>40</sup> Kai.  $\epsilon\rho\kappa\epsilon\tau\alpha\iota$  proj auton lepro $\nu$  parakalw $\nu$  auton (kai. gonupetw $\nu$ -  
kai. legwn autw/ o $\tau\iota$  ean qel $\eta$ j d $\nu$ asai, me kaqarisai  
<sup>41</sup> kai. splagcnisqej ekteina $\nu$  thn ceira autou/ h $\gamma$ ato  
kai. legei autw/ qelw( kaqarisqhti\  
<sup>42</sup> kai. euq $\nu$ j aph $\lambda$ qen ap $\nu$  autou/ h' lepra( kai. ekaqarisq $\eta$   
<sup>43</sup> kai. embrinhsameno $\nu$  autw/ euq $\nu$ j exebalen auton  
<sup>44</sup> kai. legei autw/ ofa mhdeni. mhden eiph $\eta$ ( a $\nu$ la. upage seauton deixon  
tw/ ierei/ kai. prose $\nu$ egke peri. tou/ kaqarismo $\nu$ / sou a $\nu$  prose $\nu$ axen  
Mwu $\delta$ h $\eta$ ( eij mart $\nu$ ion autoi $\nu$   
<sup>45</sup> o' de. exelqwn hr $\chi$ ato kh $\nu$ ussein polla. kai. diafh $\nu$ mizein ton logon( w $\delta$ ste  
mhketi auton d $\nu$ asqai fanerw $\nu$ j eij polin eiselqei $\nu$ ( a $\nu$ lvexw ep $\nu$ Verhmio $\nu$   
topoi $\nu$  h $\alpha$ \ kai. hr $\chi$ onto proj auton pantoqen

La estructura está formada por las cuatro menciones de “purificar/limpiar” (la última mención es un sustantivo). Llama la atención la costura que Marcos compone entre el final de la curación del leproso y el inicio de la curación del paralítico 1.45-2.2. Witherington III observa que entre ambos relatos existen una serie de palabras gancho (catchwords): **ton logon, w $\delta$ ste mhketi, eiselqei $\nu$** <sup>43</sup>. Pero más allá de una simple juntura debido a palabras gancho, estos versos muestran una costura compleja:

- a<sup>45</sup> kai. diafh $\nu$ mizein ton logon  
b w $\delta$ ste mhketi auton d $\nu$ asqai fanerw $\nu$ j eij polin eiselqei $\nu$   
c exw ep $\nu$ Verhmio $\nu$  topoi $\nu$  h $\alpha$   
d kai. hr $\chi$ onto proj auton pantoqen  
c' 2.<sup>1</sup> eiselqwn palin eij Kafarnaoum  
b' 2 w $\delta$ ste mhketi cwrei $\nu$  mhde. ta. proj thn quran  
a' kai. et $\alpha$ lei autoi $\nu$  ton logon

Para dilucidar el porqué de mi propuesta es necesario pensar en varias cosas. La primera es el extraño envío del suplicante a presentarse ante el sacerdote. Mc 1.44 indica que Jesús le ordena al leproso recién limpiado

<sup>43</sup> B. WHITERINGTON III, *The Gospel of Mark...*, 110.

que se muestre al sacerdote y ofrezca la ofrenda que Moisés ordenó en estos casos: *upage seauton deixon tw/ ierei/ kai. prosenegke peri. tou/ kaqarismou/ sou a| prosefaxen Mwušhj( eij marturion autoij* Alude a las leyes de pureza en Levítico 13-14 que norman el proceso de purificación para las personas con distintas enfermedades de la piel. El ritual indicado es la forma cómo una persona es reingresada a la vida social<sup>44</sup>.

El verbo *proserw* aparece tres veces en Marcos: 1.44, 2.4 y 10.13, mientras que en Levítico es usado 60x con sentido técnico de “traer una ofrenda” para los distintos rituales sacrificiales. Este sentido es claro en 1.44, pero no así en 2.4 en donde cuatro “traen” en una camilla a una persona paralítica y en 10.13 “traen” a los niños para que les tocara. Su uso es particularmente significativo en estos contextos al considerar, este verbo, parte de la gestión ritual. Así, en el caso específico del leproso se alude a Lv 14.23 (LXX):

*kai. prosoisei auta. th/himera| th/ogdoh| eij to. kaqarisai auton proj ton ierea epi. thn quran thj sknhj tou/ marturiou enanti kuriou*

La palabra testimonio también se encuentra en Mc 1.44 pero su significado resulta controversial como se verá más adelante. Junto a este verbo aparece el verbo *prostassw* que sólo es usado aquí en Marcos y en los paralelos Mt 8.4 y Lc 5.14, además de una vez más en Mt 1.24 y tres veces en Hch. Sin embargo, no es un verbo usado con frecuencia en Levítico tampoco: 1.10; 14.4, 5, 36, 40 y como se aprecia se usa principalmente en el capítulo 14 que trata el tema de la purificación de la persona con una enfermedad en la piel. Sólo en este capítulo de la LXX aparece el verbo en cuestión vinculado al término griego “lepra” junto con Números 5.2. Al usar esta referencia en el relato Marcano (y paralelos) sólo se puede tener en mente lo dicho en Levítico 13-14.

<sup>44</sup> “Theories of sickness are clues to what a group values, disvalues, and preoccupies itself with (Fabrega 1974: 257–301; see also Freidson 1970). Biblical “leprosy” is certainly not Hansen’s disease and may be no disease at all (Pilch 2008a). Leviticus 13–14 and the New Testament reports of Jesus cleansing lepers (Mark 1:40–45; Luke 17:11–19) are concerned with being unclean. They concern ritual purity. It is not the physical problem that concerns this society, but the state of pollution or impurity which makes one incapable of approaching God in worship or even living in the holy community (see Lev 13:45–46; Pilch 2000)” (J. J. PILCH, “Jesus’s Healing activity: Political acts?”, en: D. NEUFELD AND R. E. DEMARIS, *Understanding the social world of the New Testament*, Routledge, New York 2010, 150).

Lv 14.23 y 14.11 son muy cercanos: kai. sthsei o` iereuj o` kaqarizwn ton anqrwpon ton kaqarizomenon kai. tauta enanti kuriou epi. thn quran thj sknhj tou/ marturiou. Lev 14.20-22 aporta otra dimensión del ritual de purificación de una persona leprosa y tiene que ver con el sacrificio que se ofrece por el pecado: <sup>20</sup> kai. anoisei o` iereuj to. olokautwma kai. thn qusian epi. to. qusiasthrion enanti kuriou kai. exilasetai peri. autou/ o` iereuj kai. kaqarisqhsetai <sup>21</sup> ean de. penhtai kai. h` ceir autou/ mh. euriskh|lhmyetai amon efa eij o|eplhmelhsen eij afairema wste exilasasqai peri. autou/ kai. dekaton semidalewj pefuramenhj en efa|w|eij qusian kai. kotulhn efa|ou mia <sup>22</sup> kai. dup trugonaj h` dup neossouj peristerwh ofsa euren h` ceir autou/ kai. estai h` mia peri. amartiaj kai. h` mia eij olokautwma.

Al respecto Milgron indica:

Nothing in the text indicates the function of the burnt offering except its expiatory goal. But what does it expiate? I have been suggested that originally the burnt offering was the exclusive expiatory sacrifice, but once the purification and reparation offerings were assigned their specific expiatory functions, the burnt offering retained the remainder of the wrongs requiring expiation. Because the former sacrifices expiated violations of prohibitive commandments (4:2) and known or suspected desecration (5:14-26), the burnt offering retained the power to expiate for neglected performative commandments. The battery of all four expiatory sacrifices –reparation, purification, burnt, and cereal offerings– thereby assures the scale diseased person that all posible inadvertent misdemeanors have been covered. The wrong is expiated; the disease will not return<sup>45</sup>.

La gravedad de la condición de impureza del suplicante tiene que ver con las características de su contaminación, la cual implica una proyección constante que hace impuras a personas y cosas con las que entra en contacto<sup>46</sup>. Si bien no se puede observar una relación directa, en las tradiciones de P, entre el pecar y el enfermarse de una enfermedad de la piel,

<sup>45</sup> J. MILGRON, *Leviticus*, Fortress Press, Minneapolis 2004, 138.

<sup>46</sup> H. K. HARRINGTON, *The Purity Texts*, T & T Clark International, London 2004, 88.

es necesario recuperar lo indicado por Milgrom: la cualidad de proyección de la impureza y por ende los hechos derivados de dicha proyección. No es equivalente pecado a enfermedad; una responde la impureza ritual y la otra a la impureza moral<sup>47</sup> pero la cuestión crítica aquí es la proyección de la contaminación:

... it is not simply that the person is defiled. Rather, through their impurity they have also (inadvertently) defiled sancta, a sin of the most serious consequences. It thus stands to reason that the verb כָּפַר in these contexts does not simply refer to cleansing; in keeping with its use elsewhere in the context of inadvertent sin -it also refers to ransom (כֶּפֶר)... Stated differently, the major pollutions do not only defile, they also endanger, and thus the כָּפַר-rite must cleanse the impurity (purgation) and rescue the endangered person (כֶּפֶר)<sup>48</sup>.

Se trata de pecados por inadvertencia, pecados que no provienen de la impureza moral. El problema que se deriva de esta condición es el exilio de la persona enferma de la comunidad, de su familia, de su casa, de la ciudad, y del templo (Nm 5.2). Por esta razón el enfermo debe quedarse afuera de la Tienda del Encuentro hasta que su purificación sea finalizada (Lv 14.11ss).

La relación entre impureza y pecado es sólo atestiguada como relación directa en los Documentos del Mar Muerto. Las exigencias de pureza del Templo son extendidas a la comunidad de los fieles ya que la comunidad misma es valorada como sustituto del Templo “el estudio del Código Penal y del proceso de admisión nos ha mostrado que el concepto de impureza acaba de identificarse con el pecado”<sup>49</sup>. Pero esta perspectiva no es compatible con las tradiciones contenidas en la Mishná. Neusner y Chilton son enfáticos en indicarlo así: “Not a single line in the entire Mishnah treats cultic uncleanness as in and of itself a representation of sin”<sup>50</sup>. Neusner-

<sup>47</sup> Klawans trabaja profundamente ambos conceptos. J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford University Press, New York 2000, 21-41.

<sup>48</sup> J. SKLAR, *Sin, Impurity, Sacrifice, Atonement: The Priestly Conceptions*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2005, 130. Levítico 22.1-9 expresa la magnitud de este tipo de impureza que conlleva al pecado por inadvertencia.

<sup>49</sup> F. GARCÍA Y J. TREBOLLE, *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Trotta, Madrid 1993, 186.

<sup>50</sup> J. NEUSNER & B. D. CHILTON, “Uncleanness: A Moral or an Ontological Category in the Early Centuries A.D.?” *Bulletin for Biblical Research* 1 (1991) 68.

Chilton también dicen que el vínculo entre impureza y maldad aparece en los estadios más tardíos de la tradición rabínica (después del 300 e.c.)<sup>51</sup>. En conclusión, no se puede decir que el leproso de Marcos 1.40 sea considerado una persona pecadora, pero sí es necesario resaltar que es una persona que pone en peligro la pureza de la comunidad y concomitantemente, su condición de santidad que es, al final de cuentas, el punto central de las prácticas tanto de Levítico, la Comunidad de Qumrán, los fariseos y los escribas, así como de los rabinos<sup>52</sup>.

La enfermedad de la piel y el contacto con cadáveres son ambos, los focos de contaminación más importantes en las tradiciones de la Casa de Israel. Así que es relevante la observación de Milgrom<sup>53</sup> así como la afirmación de Peter G. Bolt quien explica la curación del leproso:

When Jesus cleansed this man, his body went from being corpse-like, to being like that of any other person, and he was able at last to go home. Jesus sent him quickly to the priests for official confirmation, eager to get him back to life amongst the living. He had brought him from death to life<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> J. NEUSNER & B. D. CHILTON, "Uncleanness...", 78.

<sup>52</sup> J. NEUSNER, *Judaism When Christianity Began. A survey of Belief and Practice*, Westminster John Knox Press, Louisville 2002, 44-48. "if one disregards ritual impurity regulations, then certain transgressions may in the end be committed. Leviticus 5:1-13 delineates the sacrificial rituals to be performed by an individual who contracted some form of ritual impurity and subsequently forgot that he or she was impure. This passage is understood in tannaitic sources to refer to a situation in which an individual accidentally came in contact with sancta when in a state of ritual impurity. Such sins, which would include, for example, entering the temple in a state of ritual impurity, are collectively referred to in tannaitic sources as "the ritual defilement of the sanctuary and its sancta". (J. Klawans, *Impurity...*, 97).

<sup>53</sup> Cf. J. SKLAR, *Sin, Impurity, Sacrifice, Atonement: The Priestly Conceptions...*, 128. Compara la contaminación por un cadáver y la contaminación por padecer de una enfermedad de la piel, y muestra que solo en ambos casos se contamina por proyección, como si fuese una sustancia gaseosa, así que todas las personas que estén bajo el mismo techo se contaminan, o aquellos contenedores que estén destapados (Nú 19:15). En la aplicación del ritual de purificación ambos tipos de contaminación requieren aspersión con sangre animal, madera de cedro, hisopo y tela escarlata y la dilución en agua fresca (Lev 14.4-7; Nú 19.1-13). Además agrega como ejemplo la idea expresada en Nú 12.12 en donde Arón dice a Moisés sobre Miriam "Por favor que no sea ella como quien nace muerto del seno de su madre, con la carne medio consumida" (BJ).

<sup>54</sup> P. G. BOLT, *Jesus' Defeat of Death. Persuading Mark's early readers*, Cambridge University Press, New York 2003, 101. También Milgrom señala que el proceso ritual de Levítico 14 es un ritual de pasaje que marca la transición de la muerte a la vida. J. MILGRON, *Leviticus...*, 134.

Todo lo dicho sobre el alto grado de contaminación de una persona con una enfermedad de la piel hace que las acciones de Jesús sean particularmente notorias y radicales<sup>55</sup>: *kai. splagcnisqeiĵ ekteinaĵ thn ceĭra autou/ hĵato*. Pero también es significativo que esta acción de Jesús tenga un eco en 3.5:

1.<sup>41</sup> *kai. splagcnisqeiĵ ekteinaĵ thn ceĭra autou/hĵato kai. legei autwĵ qelw( kaqarisqhti\* <sup>42</sup> *kai. euqĵ aphĵ qen apV autou/h`lepra( kai. ekaqarisqh*  
 3.<sup>5</sup> *kai. peribleyanenoĵ autouĵ netV orghĵ( sullupoumenoĵ epi. thĵ pwrwsei thĵ kardiaĵ autwĵ legei twĵ anqrwpwĵ ekteinon thn ceĭra kai. exeteinen kai. apekatestaqh h`ceir autou/*

La relevancia de este relato es que Jesús asume una posición directa en torno a la pureza ritual y al pecado por inadvertencia. Tal posición implica que Jesús tiene otro mapa de la pureza diferente al mapa oficial de su tiempo y que comparte con Marcos. La fecha de este evangelio oscila entre 65-70, aún no ha sido destruido el Templo lo que hace pensar en que el mundo de Jesús y el de Marcos son muy parecidos a diferencia del de Mateo y el de Lucas ambos fechados después del 80. Se debe recordar que, desde el punto de vista de la narración, la curación del leproso se realiza fuera de la vista de discípulos y multitud, por lo menos ninguno de ambos grupos está indicado en el relato. Es el leproso el que cuenta a las gentes lo que le ha pasado a manos de Jesús. Como se ha visto en la pequeña estructura de 1.45 y 2.2 ambos relatos están entrelazados, pero además de esto, se debe considerar que la inserción de Marcos de la controversia en 2.5b-10a hace un vínculo que concierne a las funciones sacerdotales propias del Templo: declarar puro a alguien, en el primer caso y mediar el perdón de pecados, en el segundo caso.

La estructura de 2.1-12 muestra el siguiente patrón:

<sup>55</sup> "In Mk 1.40-45 Jesus cleanses a leper. In 5.25-34 a woman with an abnormal discharge -a12-year-long flow of menstrual blood- is healed by touching Jesus. Immediately after that Jesus comes into contact with corpse impurity, raising Jairus' daughter from the dead (5.35-43). So, these three stories are evidently exemplary, not just because they testify to Jesus' power to heal, but because in each case Jesus removes contagious impurity." (C. H. T. FLETCHER-LOUIS, "Jesus...", 64).



- <sup>3</sup> kai. ercontai ferontej proj auton paralutikon airomenon upo tessarwn <sup>4</sup>  
 kai. mh. dunamēnoi prosenegkai autw/ dia. ton oclon apestegasan thn steghn  
 opou ha( kai. exoruxantej calwsi ton krabaton opou o' paralutikoj katekeito
- <sup>5</sup> kai. idwn o' Vhsouj thn pistin autwn  
 legei tw/ paralutikw/ teknon( afientai, sou ai amartiai  
<sup>6</sup> hsan de. tinej twh grammatewn ekei/kaqhmenoi kai. dialogizomenoi  
 en taij kardiaij autwn\ <sup>7</sup> ti, outoj oufwj lalei» blasfhmei\ tij  
 dunatai afienai amartiaj eivmh. eij o' qeoj»
- <sup>8</sup> kai. euquj epignouj o' Vhsouj tw/ pneumatī autou/ oti oufwj  
 dialogizontai en eautoij legei autoij\ ti, tauta dialogizesqe en  
 taij kardiaij uinwh»
- <sup>9</sup> ti, estin eukopwteron( eipein tw/ paralutikw/ afientai, sou ai  
 amartiai( h eipein\ egeire kai. aon ton krabaton sou kai.  
 peripatei»
- <sup>10</sup> iha de. eidhte oti exousian ecei o' uiōj tou/ anqrwpou afienai  
 amartiaj epi. thj ghj legei tw/ paralutikw/ <sup>11</sup> soi. legw( egeire aon ton  
 krabaton sou kai. upage eij ton oikon sou
- <sup>12</sup> kai. hgerqh kai. euquj araj ton krabaton exhlqen emprosqen pantwn(  
 wste existasqai pantaj kai. doxazein ton qeon legontaj oti oufwj oudepote  
 eidomen

El relato es en general un relato de milagro con la adición de una controversia en 2.5b-10a<sup>56</sup>; esto parece evidente con la doble repetición de la frase: *legei tw/ paralutikw* (5.b y 10b). Lo que sigue a cada frase puede ser intercambiable.

Al observar las palabras dichas por Jesús en el transcurso de los relatos de milagro en Marcos uno tiene el siguiente mapa (no incluyo aquí los exorcismos):

- \*1:31 kai. proselqwn hgeiren authn krathsaj thj ceiroj\ kai. afhken authn  
 o' puretoj( kai. dihkonei autoij  
 1:41 kai. splagnisqeij ekteinaj thn ceira autou/ hlyato kai. legei autw/  
 qelw( kaqarisqhti\

<sup>56</sup> Así lo ven M.E. BORING, *Mark...*, 75 y J. MARCUS, *Mark 1-8...*, 222.

**2:5** kai. idwn o` Vhsouj thn pistin autw`n legei tw/ paralutikw` teknon( afientai, sou ai` a`martiai

**2:11** soi. legw( egeire a`ron ton krabatton sou kai. upage eij ton oikon sou

**\*3:5** kai. peribleyamenoj autouj metVorghj( sullupoumenoj epi. th/ pwrwsei thj kardiaj autw`n legei tw/ anqrwpw` ekteinon thn ceira kai. exeteinen kai. apekatestaqh h` ceir autou/

**\*5:34** o` de. eipen auth` qugathr( h` pistij sou seswken se\ upage eij eirhnhn kai. isqi ughij apo. thj nastigoj sou

**5:41** kai. krathsaj thj ceiroj tou/ paidiou legei auth` taliqa koum( ofestin meqernhneuomenon\ to. korasion( soi. legw( egeire

**7:34** kai. anableyaj eij ton ouranon estenaxen kai. legei autw` Effaqa( ofestin dianoicqhti

**\*8:25** ei`ta palin epeqhken taj ceiraj epi. touj ofqalmuj autou( kai. diebleyen kai. apekatesth kai. eneblepen thlaugwj apanta

**\*9:27** o` de. Vhsouj krathsaj thj ceiroj autou/ hgeiren auton( kai. anesth

**\*10:51** kai. apokriqej autw/ o` Vhsouj eipen\ ti, soi qeleij poihsu» o` de. tufloj eipen autw` rabboni( iha anableyw **10:52** kai. o` Vhsouj eipen autw` upage( h` pistij sou seswken se kai. euqij anebleyen kai. hkolouqei autw/ en th/ odw/

Dos tipos de relatos emergen a simple vista: aquellos en donde Jesús ordena o expresa directamente el deseo o la orden para la sanidad de la persona (1.41; 2.5, 11; 5.41; 7.34) y aquellos en donde toca o es tocado por la persona o realiza alguna gestión con sus manos (1.31; 1.41, 3.5; 5.34; 8.25; 9.27; 10.51). El primer grupo, tres relatos se ubican en la sección que describo y uno fuera, en dos se ofrece la orden en arameo y luego se traduce (5.41 y 7.34), en dos se usa la voz pasiva cuando Jesús se expresa (1.41 y 2.5), en el primer caso se trata de un imperativo aoristo y en el segundo de indicativo presente. Los dos últimos relatos señalados son los dos milagros que conforman esta parte de la subsección descrita. Ambos casos son únicos.

Ched Myers ha puesto ambos relatos bajo el título: Retando la hegemonía ideológica del sacerdote y el escriba<sup>57</sup>. Y como se puede apreciar en lo

<sup>57</sup> C. MYERS, *Binding the Strong Man...*, 152.

ya indicado, el acento está en la confrontación: “para testimonio a/contra ellos” (1.44)<sup>58</sup>, esto último es prácticamente lo mismo que sucede frente a los escribas en 2.6-7. J. Marcus indica que la traducción “para testimonio contra ellos” es improbable porque aún no empiezan las hostilidades entre Jesús y los líderes de la Casa de Israel y el envío del recién curado lo haría tanto para que testificara sobre el milagro realizado en él por Jesús como por la obediencia de Jesús a la ley mosaica<sup>59</sup>. E. Boring también prefiere entender que la razón es dar evidencia oficial de su sanidad ante los sacerdotes y el público en general y mostrar respeto por la ley de parte de Jesús y sus seguidores<sup>60</sup>.

La cuestión del sentido de “para testimonio a/contra ellos” puede plantearse como un elemento crítico dentro de sistema de honor-vergüenza. Dentro de este sistema, toda acción realizada por un varón es directa o indirectamente un reto hacia los demás. Aun cuando se tratara de actuar en obediencia a la ley, el que Jesús sanara a la persona con enfermedad de la piel implica un reto para quienes se dieran cuenta de este acto, en particular para los sacerdotes. Jerome Neyrey explica así este fenómeno de los retos por el honor:

Nosotros afirmamos que cada vez que Jesús aparece en público, esto es, fuera de su propio círculo de parentesco, la gente le compromete con desafíos a su honor. Los retos, sin embargo, pueden ser de dos tipos: positivos o negativos. Un desafío positivo puede consistir en un cumplido, un regalo, una petición u ofrecimientos, mientras un desafío negativo son los hechos muy hostiles como insultos, afrentas físicas o amenazas o calumnias. Los desafíos positivos ponen al receptor en un compromiso, pero no son tan desagradables y letales como los desafíos negativos. No obstante, ambos pretender tomar algo de la persona retada. Los desa-

<sup>58</sup> R. A. GUELICH, *Mark 1-8.26...*, 77. Allí el autor defiende la traducción “testimonio contra ellos”. En realidad en Marcos esta frase con dativo se usa tres veces: 1.44, 6.11 y 13.9. 6.11 es claramente adversativa. Mientras que 13.9 tendría un tono que puede ser ambiguo. France entiende tanto 6.11 como 13.9 como formas adversativas de la frase, R.T. FRANCE, *The Gospel of Mark...*, 120. Los siguientes autores no ven ningún tono adversativo en la frase: V. TAYLOR, *Evangelio según San Marcos...*, 210 y B. WITHERINGTON III, *The Gospel of Mark...*, 104. nota 19.

<sup>59</sup> J. MARCUS, *Mark 1-8...*, 207.

<sup>60</sup> E. BORING, *Mark...*, 72.

fios negativos buscan humillar y avergonzar a la persona retada; pero incluso los desafíos positivos, como un regalo o un cumplido, ponen la reputación y altura del receptor en la cuerda floja<sup>61</sup>.

Tanto 1.45 como 2.12 expresan la incidencia de los actos de Jesús, el aumento de su honor ante quienes han oído sobre él y que le buscan para ser curados, pero al mismo tiempo, esta fama le hace cada vez un mayor blanco de los retos contra su honor de parte de las figuras de autoridad. Así que sanar al leproso y enviárselo al sacerdote no es de ninguna forma un acto neutro, todo lo contrario, es un desafío a su autoridad. La perspectiva de J. Marcus adolece de este elemento en su comprensión del texto, no es que hasta el capítulo 2 empezarán las tensiones con las figuras de autoridad de la Casa de Israel. Éstas ya empezaron de forma directa en 1.22 y 27-28, luego el gentío que inunda la casa de la suegra de Simón y ahora, la sanidad de este hombre que al ser enviado a presentarse ante el sacerdote para su purificación ritual, pone al sacerdote y a los sacerdotes en la cuerda floja. Lo que ha sucedido es sin duda un desafío, no a la ley, sino al honor de este grupo. La respuesta oficial a la fama de Jesús se da en 3.22.

Las controversias no son el inicio de la crisis sino la respuesta a la crisis que generan los actos de fuerza de Jesús que muestran una autoridad diferente y más elevada que la de los escribas, y que por esa autoridad demostrada aglutinan gente necesitada y sufriente: “Todos te buscan” (1.37).

En 2.1-12, el milagro hace evidente la crisis planteada en las perícopas anteriores. Marcos ha dejado de lado el darle a Jesús unos orígenes honoríficos como lo han hecho, posteriormente, Mateo y Lucas, pero lo ubica, desde el inicio, en el más alto grado de Santidad posible: “Tú eres mi hijo, el amado, en ti me complazco” (1.9). No hay secreto para los escuchas de su relato. Esto lleva a Marcos a darle forma al relato de la curación del parálitico y hacer de Jesús mediador del perdón de pecados.

Ahora, es difícil establecer la relación directa entre pecado y enfermedad excepto en algunos textos de los rabinos amoraítas<sup>62</sup>. Tampoco hay un

<sup>61</sup> J. NEYREY, *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*, Sígueme, Salamanca 2005, 76. Ver página 77 sobre Mc 10.17 “Maestro bueno”, en este caso particular Jesús rechaza el cumplido de forma categórica. La respuesta de Jesús es: *ti, ne legeij agaqaon» ouleij agaqaqj eivnh. eij o` qeoqj*

<sup>62</sup> J. Klawans, *Impurity...*, 102.

particular interés en las personas con defectos físicos en la Biblia Hebrea con excepción de las restricciones sacerdotales de Levítico 21.16-24. Tampoco hay evidencia de que el sumo sacerdote dijera, luego del sacrificio por el pecado, palabras semejantes a las de Jesús<sup>63</sup>. Theissen-Merz afirman que esta tradición sobre Jesús es única<sup>64</sup>. Como punto de comparación señalan 4QprNab:

<sup>1</sup> Palabra de la oración que rezó Nabonida, rey del pa[ís de Babilonia, [gran] rey, [cuando fue afligido] <sup>2</sup> por una inflamación maligna, por decreto del Di[os Altí]simo, en Teimán [Yo, Nabonida,] fui afligido [por una inflamación maligna] <sup>3</sup> durante siete años, y fui relegado lejos [de los hombres hasta que recé al Dios Altísimo] <sup>4</sup> y mi pecado lo perdonó un exorcista. Era un [hombre] judío de [los desterrados, el cual me dijo:] <sup>5</sup> Proclama por escrito para que se dé gloria, exaltación y honor] al nombre del Di[os Altísimo. Y yo escribí así: Cuando] <sup>6</sup> fui afligido por una inflamación ma[ligna y permanecí] en Teimán [por decreto del Dios Altísimo, yo] <sup>7</sup> recé durante siete años [ante todos] los dioses de plata y de oro, [de bronce y de hierro,] <sup>8</sup> de madera, de piedra y de arcilla, porque [yo pensaba] que eran dioses[...]<sup>65</sup>

Resulta significativa la afirmación del verso 4: “y mi pecado lo perdonó un exorcista –judío de los desterrados–”. Al mismo tiempo hay una fuerte relación entre el relato de 4QprNab 5 y Marcos 2.12. En el primero se le indica a Nabonida que escriba lo que ha sucedido para que se dé gloria, exaltación y honor al nombre del Dios Altísimo, mientras que en Marcos 2.12 la reacción de “todos” los que ven al exparalítico levantarse y tomar su camilla es de glorificar a Dios y reconocer lo inédito de este hecho.

Se debe considerar que no era necesaria la afirmación de perdonar los pecados del paralítico para sanarle. Por eso resulta significativa la presencia de los escribas sentados en medio de una multitud que se agolpa hasta el punto de no dejar campo ni junto a la puerta de la casa. Éstos hacen un

<sup>63</sup> D. JOHANSSON, “Who Can Forgive Sins but God Alone? Human and Angelic Agents, and Divine Forgiveness in Early Judaism”, *Journal for the Study of the New Testament* 33/4 (2011) 354.

<sup>64</sup> G. THEISSEN AND A. MERZ, *The historical...*, 527.

<sup>65</sup> F. GARCÍA, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1992, 333.

juicio contra Jesús: este hombre blasfema. Frente a este juicio Jesús plantea el problema de qué es más fácil: decir “tus pecados son perdonados” o decir “levántate, toma tu camilla y anda”. Al hacerse efectiva la orden de Jesús, la afirmación “tus pecados son perdonados” es reivindicada y el juicio de los escribas resulta falso. Entonces, la afirmación de Jesús sobre el perdón de los pecados del hombre paralítico (2.5) en realidad es un desafío a los escribas. Esta sería la razón de por qué Marcos hace la inserción de esta controversia dentro del milagro de sanidad del paralítico.

El hombre paralítico no puede ser considerado un pecador sobre la base de textos de la Biblia Hebrea o rabínicos tanaítas, siendo estas dos las bases más importantes de la tradición religiosa de los de Judea en tiempos de Jesús, es muy difícil aducir que el acto de Jesús está directamente vinculado a un conocimiento general de las personas de la época. Entonces, es Marcos el que hace dicha relación entre pecado y enfermedad sin explicar cómo o por qué esto es así. Además, la referencia a que una persona laica pueda mediar entre Dios y una persona o comunidad pecadora aunque posible no es una tradición fuerte en la época tampoco.

Esta particularidad de Marcos 2.1-12 no es ni cercana a Marcos 3.1-6 en donde la cuestión de fondo es lo permitido o no permitido hacer en sábado. La cuestión es que la gravedad del mediar el perdón de pecados y la curación del leproso constituyen dos áreas clave de la comprensión de la pureza en los rabinos tanaíticos, así como de la Biblia Hebrea: la pureza ritual, el primero, con toda la gravedad ya descrita, y la pureza moral, el segundo, aunque sólo por la mención del término “pecado”. Las controversias sobre pureza ritual aparecen en todo Marcos, mientras el giro fundamental hacia la pureza moral se explicita en el Marcos 7.1-23. En este último pasaje, el Jesús de Marcos, toma un problema vinculado directamente de las concepciones de pureza ritual de un grupo específico y lo transume en un problema propio de la pureza moral.

#### *b' 2.15-3.6 Cuatro controversias<sup>66</sup>*

La separación de estas controversias del llamado de Levi tiene que ver con

<sup>66</sup> France es el único que ha visto unidad en 1.40-3.6, pero no da razones claras de su organización solo señala la delimitación de la misma: “The departure from Ca-

la forma misma de este llamado que es idéntica al llamado de los dos pares de hermanos en 1.16ss. Se trata de cuatro perícopas en donde la última es una curación que no concluye con la admiración del auditorio luego de la misma. Las tres primeras perícopas muestran una estructura similar entre ellas:

- a. 2.15, situación desencadenante. 2.18a y 23
- b. 2.16, gestión crítica de grupos interesados. 2.18b, 24
- c. 2.17, reacción de Jesús que contiene una explicación del porqué de la situación y un dicho de cierre:

Explicación:<sup>17</sup> kai. akousaj o` Vhsouj legei autoij Gti-  
ouvcraian exousin oi` iscuontej iatrou/ a`lVoi kakw`j exontej\

Dicho: ouk h`qon kalesai dikaiouj a`lla. amartwloij

Explicación:<sup>19</sup> kai. eipen autoij o` Vhsouj\  
nh. dunantai oi` ui`oi. tou/ numfw`hoj en w`l o` numfioj metVautw`n estin nhsteu`ein»  
o`qon cronon exousin ton numfion metVautw`n oudunantai nhsteu`ein

<sup>20</sup> e`xeusontai de. h`nerai o`tan aparqh` apV autw`n o` numfioj( kai. tote  
nhsteusousin en ekeinh| th| h`nera|

Dicho:<sup>21</sup> Oudeij epi`blhma rakouj agna`fou epiraptei epi. imation palaion\  
eivde. nh( airei to. plhrwma apV autou/ to. kainon tou/ palaioi/ kai. ceifon  
scisma ginetai <sup>22</sup> kai. oudej ballei oi`non neon eij askouj palaioi/\  
eivde. nh( rhxei o` oi`noj touj askouj kai. o` oi`noj apollutai kai. oi` askoi) a`lla.  
oi`non neon eij askouj kainouj

Explicación:<sup>25</sup> kai. legei autoij\  
oudepote anegnwte ti, epoihsen Daid o`te craian escen kai. epeinasen autoj  
kai. oi` metV autou( <sup>26</sup> pwj eishl`qen eij ton oikon tou/ qeou/ epi. VAbiaqar  
arcierewj kai. touj artouj thj proqesewj efagen( ouj ouk exestin fagei`n eiv  
nh. touj i`erei`j( kai. edwken kai. toij sun autw`l ousin»

Dicho:<sup>27</sup> kai. e`legen autoij\ to. sabbaton dia. ton anqrwpon egeneto kai. ouc

---

pernaun (1.35-39) brings to a close the Capernaun sequence which began at 1.21, and ushers in a series of incidents in the wider neighborhood which will lead up to the next general summary of Jesus ministry and its impact in 3.7-12.” R.T. FRANCE, *The Gospel of Mark...*,114.

o`anqrwpoj dia. to. sabbaton\ <sup>28</sup> wšte kurioj estin o`uiöj tou/anqrwpou kai.  
tou/sabbatou

El relato de la curación de la persona con la mano seca (3.16) no es exactamente un relato de milagro. El verso 1, más que la presentación del hombre enfermo es una situación desencadenante, el verso 2 es la gestión de un grupo interesado que plantea el tono de todo el relato y concentra la atención en la controversia. Los versos 3-5 conllevan la explicación de Jesús sobre la curación y la realiza. El verso 6 es la salida de los fariseos y herodianos y la decisión de dar muerte a Jesús<sup>67</sup>. El núcleo del relato se ubica en lo que Jesús les dice a quienes lo acechan. La estructura da cuenta de lo anterior:

3.<sup>1</sup> Kai. eishlqen pa|in eij thn sunagwghn kai. hn ekei/anqrwpoj exhrammenhn  
ecwn thn ceira

<sup>2</sup> kai.parethroun auton eivtoij sabbasin qerapeusei auton( iha kathgorhswsin  
autou/

<sup>3</sup> kai. legei tw/anqrwpw| tw/thn xhran ceira econtì egeire eij to. meson

<sup>4</sup> kai. legei autoij\ exestin toij sabbasin agaon poihsai h' kako  
poihsai( yuchn swsai h' apokteina) oi` de. esiwpwn

<sup>5</sup> kai. peribleyanenoi autouj metVorghj( sullupoumenoi epi. th/  
pwrwsei thj kardiaj autwn

legei tw/anqrwpw| ekteinon thn ceira kai. exeteinen kai. apekatestagh  
h' ceir autou/

<sup>6</sup> kai. exelqontej oi` Farisaiöi euqij meta. twh -Hrwðianwh sunboulion  
edidou katV autou/opwj auton apoleswsin

Bien se puede decir que se trata de cuatro controversias y no de tres y un relato de milagro. Al revisar las relaciones entre estos relatos tenemos en realidad tres pares:

1.40-45 y 2.1-12 : Purificación, perdón, sacerdote, escribas

<sup>67</sup> A diferencia de 2,12: “wšte existasqai pantaj kai. doxazein ton qeon legontaj oñi oufwj oudepote eidomen” 3.6: “kai. exelqontej oi` Farisaiöi euqij meta. twh -Hrwðianwh sunboulion edidou katV autou/opwj auton apoleswsin.”



2.15-17 y 2.18-22 : Comer, ayunar, escribas de los fariseos, discípulos de Juan y fariseos

2.23-28 y 3.1-6 : Lo permitido en sábado, fariseos, fariseos y herodianos

### c. 2.13-14: el llamado de Leví

El orden que presento deja como centro de la sección el llamado a Levi 2.13-14. El llamado de Levi es homólogo al de los primeros cuatro discípulos. Lo que lo hace central es la condición social de Leví: **ειδεν Λευιν τον του / Αλφαιου καϋημενον επι. το. τελωνιον**, el oficio resulta un punto central. Al llamar a Leví, Jesús, hace un giro muy radical en su manera de experimentar la cercanía del Reino del Reino de Dios. No es simple calificar a Levi de pecador y homologarlo a otros pecadores socialmente identificados como las prostitutas. Los publicanos tienen un tipo de trabajo que depende del robo, la extorción y la represión:

The objection recorded in several Gospel passages to Jesus' association with tax collectors cannot have been on grounds of ritual purity, as is often asserted. The objection was that the tax-collectors (Jews who collaborated with the Roman tax-farmers in collecting exorbitant taxes often by violent means) were regarded as gangsters and also as traitors. Jesus associated with them not because he pitied them as innocent outcasts, but because he wished to bring them to repentance for their life of crime. Jesus' attitude towards the tax-collectors was thus no different from that of the Pharisees as regards condemnation of their sinful activities (see Matt.5:46; 18:17), but, in the enthusiasm of his messianic mission, he had greater hopes of bringing them to repentance (though the Pharisees by no means ruled out the possibility of repentance by tax-collectors)<sup>68</sup>.

<sup>68</sup> H. Maccoby, *Early Rabbinic Writings*. Cambridge University Press, Cambridge 1988, 132. "A tax collector is not automatically unclean just because he is a tax-collector. Tax-collectors were in general regarded as 'sinners,' because they extorted excessive sums on behalf of the Roman occupying authority, often using methods of torture; their procedure is described fully by Philo. But sinners were not made unclean by their sin. The remedy for sin was repentance, not purification" (H. Maccoby, "How Unclean Were Tax-Collectors?", *Biblical Theology Bulletin* 31/2 (2001) 61).

Oakman, a diferencia de Maccoby, no ve en el vínculo de Jesús con Levi ningún entusiasmo mesiánico, más bien señala que se trata de la forma como Jesús ve la cercanía del Reino (Oakman denomina al Reino con el término Poder). El Reino de Dios sería, para Jesús, una familia sustituta que confía en este Poder cuyo patronazgo se redefine a través de la reciprocidad generalizada y la redistribución para satisfacer las necesidades de sus miembros/as de manera que a los endeudados se les perdona todas sus deudas<sup>69</sup>.

Sin duda, traer a los publicanos a la nueva familia sustituta formada por Jesús abre la posibilidad de crear relaciones más justas y se mitigue el peso de la codicia de sobre las espaldas de los pobres de Galilea. En este sentido ha sido clásico el ejemplo de Zaqueo (Lc 19.1-10). El arrepentimiento de Zaqueo se expresa a través de la restitución para quienes han sido explotados por él:

stajeij de Zakcaiój eipen proj ton kurion\ idou. ta. hñisĩa, mou twñ  
uparcontwn( kurie( toij ptwcoij didwmi( kai. ei; tinoj ti esukofanthsã  
apodidwmi tetraplouñ (Lc 19.8)

El llamado de Leví es un giro crítico en el quehacer de Jesús y con toda razón debe verse, en esta incorporación al grupo de Jesús, un desafío frontal a las figuras de autoridad de la época. Hay un antes y un después del llamado de Leví. Los dos milagros apuntan a la Santidad de Jesús en cuanto a no ser afectado por la impureza de la persona leprosa, y en cuanto a mediar el perdón de pecados. La admiración del auditorio en 2.12 implica el reconocimiento de algo particularmente significativo, algo nunca antes visto. Así que ahora, Jesús, integra a su grupo a un pecador cuyo trabajo es un foco constante de pecado y al que los fariseos no ven como sujeto de posible perdón. Por esta razón es tan importante que el llamado de Leví tenga la misma forma del llamado de los dos hermanos (1.16ss), la mención de su trabajo en cada uno de los llamados explica la identidad de cada persona y la posiciona en el rango de pureza moral.

En su conjunto las siete perícopas incluidas en esta parte de la subsec-

<sup>69</sup> D. E. OAKMAN, *The Political Aims of Jesus*, Fortress Press, Minneapolis 2012, 97-102.

ción permiten observar las cualidades de las personas que constituyen la familia sustituta de Jesús. Pero, en lugar de asumir dicha constitución de manera pasiva y defensiva, Marcos la presenta como un desafío a la dinámica social de su época. Es un grupo que transgrede fronteras y límites y esto lo hace merced a la Santidad de Jesús<sup>70</sup> en tanto “Hijo amado” (1.11).

## Conclusiones

La sección 1.16-6.13 presenta dos ejes que se entretajan entre sí. El primer eje tiene que ver con la llegada de “el más fuerte” y el despojo de la casa de “el fuerte”. Las distintas menciones de personas con espíritus impuros muestra a estos sucumbiendo ante la presencia de Jesús. Esta sección contiene la mayor cantidad de estos relatos en el Evangelio según Marcos. La discusión central a este respecto se da en 3.20-35. El segundo eje trata de la conformación del grupo de Jesús que es definido en 3.34-35 como su verdadera familia. Este grupo empieza a constituirse inmediatamente luego de la presentación de Jesús, su bautismo y su quehacer posterior (1.9-15) en 1.16ss. En este proceso de constitución los escogidos (3.13-19) son enviados y asumen aquellas tareas que han ido definiendo el quehacer de Jesús: predicar para un cambio de corazón, echar demonios y curar (6.12-13).

El capítulo 4 es central en esta sección porque delimita la práctica formativa de Jesús para con su grupo y para con aquellos que están fuera de su grupo (4.10-13). Si bien la multitud es un sector que aquí es definido como fuera del grupo de Jesús, ésta no actúa conflictivamente con él y su familia sustituta. La multitud le escucha, le sigue, y es objeto de sanidades y exorcismos.

Marcos, sin embargo, ha ido perfilando una serie de ecos conflictivos venidos de grupos formados por figuras de autoridad, no necesariamente autoridades constituidas, sino grupos que de un modo u otro tienen una incidencia en la vida de las comunidades que visita Jesús y su grupo. Entre éstos, aparece el grupo de los escribas que bajaron de Jerusalén (3.22) y que será el que aparezca durante todo el evangelio como contendores con

<sup>70</sup> El tema de la santidad de Jesús se verá con profundidad en el estudio de la siguientes dos secciones en especial en lo referente al estudio de Marcos 7.1-23.

poder para destruirlo (14.1, 43, 53; 15.1, 31). Los fariseos, sin embargo, no tienen presencia en el estadio final del arresto y asesinato de Jesús (última mención en Mc 12.13).

Ambos ejes encuentran su entrelazamiento en 3.20ss. Pero es el capítulo 4 el que explicita las fronteras entre el grupo de Jesús y la multitud y es la subsección 1.40-3.6 la que define las fronteras frente a las figuras de autoridad. Dicho esto, el saqueo de la casa de “el fuerte” constituye el núcleo de las acciones y enseñanza de Jesús y por esta razón, el quehacer de Jesús y el de sus discípulos tiene el acento en el predicar y el echar demonios.

## Bibliografía

- BOLT, P. G., *Jesus' Defeat of Death. Persuading Mark's Early Readers*, Cambridge University Press, New York 2003.
- BORING, M. E., *Mark: A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville 2012.
- CROSSAN, J. D., “Mark and the Relatives of Jesus”, en: D. E. ORTON (ED.), *The Composition of Mark's Gospel*, Brill, Netherlands 1999.
- DEWEY, J., “The Literary Structure of the Controversy Stories in Mark 2:1-3:6”, *Journal of Biblical Literature* 92/3 (1973) 394-401.
- DULLING, D. & PERRIN, N., *The New Testament. Proclamation and Parenesis, Myth and History*, Harcourt Brace College Publishers, Fort Worth 1974.
- FLETCHER-LOUIS, C. H. T., “Jesus as the High Priestly Messiah. Part 2”, *Journal for the Study of the Historical Jesus* 5/1 (2007) 57-79.
- FRANCE, R.T., *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*, WBEPC, Grand Rapids 2002.
- GARCÍA, F. Y TREBOLLE, J., *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Trotta, Madrid 1993.
- GARCÍA, F., *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1992.
- GUELICH, R. A., *Mark 1-8.26*, Word Books Publisher, Dallas 1989.
- HARRINGTON, H. K., *The Purity Texts*, T & T Clark International, London 2004.
- HENDERSON, S. W., *Christology and discipleship in the Gospel of Mark*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- JOHANSSON, D., “Who Can Forgive Sins but God Alone? Human and Angelic Agents, and Divine Forgiveness in Early Judaism”, *Journal for the Study of the New Testament* 33/4 (2011) 351-374.

- KELBER, W., *The Oral and the Written Gospel*, Indiana University Press, Indianapolis 1997.
- Klawans, J., *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford University Press, New York 2000.
- LARSEN, K. W., "The Structure of Mark's Gospel: Current Proposals", *Currents in Biblical Research* 3/1 (2004) 140-160.
- MACCOBY, H., "How Unclean Were Tax-Collectors?" *Biblical Theology Bulletin*. 31/2 (2001) 60-63.
- MACCOBY, H., *Early Rabbinic Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- MALINA, B., "Exegetical Eschatology, the Peasant Present and the Final Discourse Genre: The Case of Mark 13", *Biblical Theology Bulletin* 32/2 (2002) 49-59.
- MALINA, B., & ROHRBAUGH, R., *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Fortress Press, Minneapolis 1992.
- MARCUS, J., *Mark 1-8 (The Anchor Bible)*, New York 2000.
- MATEOS, J. y CAMACHO, F., *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Cristiandad, Madrid 1993.
- McVANN, M., "Change/Novelty Orientation", en PILCH, J. & MALINA, B. (EDS.), *Handbook of Biblical Social Values*, Hendrickson Publishers, Inc., Massachusetts 1998.
- MILGRON, J., *Leviticus*, Fortress Press, Minneapolis 2004.
- MOLONEY, F., *The Gospel of Mark. A Commentary*, Hendrickson Publishers, Massachusetts 2002.
- MYERS, CH., *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, Orbis Books, Maryknoll 1988.
- NEUSNER, J., *Judaism When Christianity Began. A survey of Belief and Practice*, Westminster John Knox Press, Louisville 2002.
- NEUSNER, J. & CHILTON, B. D., "Uncleanness: A Moral or an Ontological Category in the Early Centuries A.D.?", *Bulletin for Biblical Research* 1 (1991) 63-88.
- NEYREY, J., *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*, Sígueme, Salamanca 2005.
- OAKMAN, D. E., *The Political Aims of Jesus*, Fortress Press, Minneapolis 2012.
- PILCH, J., "Jesus's Healing activity: Political acts?", en: NEUFELD, D. & DEMARIS, R. E., *Understanding the social world of the New Testament*, Routledge, New York 2010.
- RHOADS, D., "Performance Criticism: An Emerging Methodology in Second Testament Studies -Part II", *Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology* 36 (2006) 164-184.

- ROHRBAUGH, R., *New Testament in Cross-Cultural Perspective*, Cascade Books, Oregon 2007.
- SKLAR, J., *Sin, Impurity, Sacrifice, Atonement: The Priestly Conceptions*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2005.
- TAYLOR, V., *Evangelio según San Marcos*, Cristiandad, Madrid 1980.
- THEISSEN, G. & MERZ, A., *The historical Jesus: A Comprehensive Guide*, Fortress Press, Minneapolis 1998.
- TOLBERT, M. A., *Sowing the Gospel. Mark's World in Literary-Historical Perspective*, Fortress Press 1989.
- WÄHRISCH, H., "Blasfemia, calumnia", en: COENEN, L., BEYREUTHER, E., BIETENHARD H. (EDS), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Vol. 1, Sígueme, Salamanca 1980.
- 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

## LA CONTROVERSI A TEOLÓGICA MEDIEVAL INMACULISTA

### THE INMACULATE MEDIEVAL THEOLOGICAL CONTROVERSY

**José Antonio Peinado Guzmán<sup>1</sup>**

Universidad de Granada. Granada, España

#### **Resumen**

Una de las disputas más importantes que han existido en la historia de la teología, sin lugar a dudas, es la concerniente a la cuestión inmaculista. Hasta lograr una dilucidación clara de la temática en materia teológica, pasaron siglos y sonadas controversias dialécticas en las aulas de las universidades. Si bien, a nivel teológico, la raíz del asunto procede de las reflexiones de San Agustín acerca del pecado original, será en la Edad Media cuando el tema concepcionista adquiera tintes solemnes en cuanto a su disquisición. El presente artículo pretende recoger, partiendo de los postulados agustinianos, los puntales en los que se desarrolló la denominada “cuestión inmaculista” a lo largo de la Edad Media, reseñando sus principales protagonistas y aportaciones.

**Palabras clave:** Teología, Inmaculismo, Pecado original, Edad Media, San Agustín.

#### **Abstract**

One of the major disputes that have existed in the history of theology, without a doubt, it is the relative to the immaculate question. It took centuries and dream dialectical controversies in the classrooms of universities to achieve a clear elucidation of the theme in the theological field. While, on the theological level, the root of the matter comes from St. Augustine's thoughts about original sin, it will be in the middle ages when the conceptionist theme acquires solemn dyes in his disquisition. This article aims to collect, starting from the Augustinian tenets, the props in which the called “immaculate question” was developed throughout the middle ages, outlining its main protagonists and contributions.

**Keywords:** Theology, Immaculism, Original sin, Middle Ages, St. Augustine.

<sup>1</sup> Doctor en Historia del Arte por la Universidad de Granada (España), Licenciado en Estudios Eclesiásticos, Diplomado en Ciencias de la Educación. Correo electrónico: pepeinado@hotmail.com

El proceso que culminó con la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción de la Virgen en 1854 fue notoriamente complejo y largo en el tiempo. Para alcanzar su consecución hubo que solventar una serie de obstáculos teológicos considerables que allanasen el camino. En este sentido, los ingeniosos vericuetos que la teología tuvo que usar dan muestra de la enorme categoría intelectual y valía de los protagonistas de esta prolongada disputa dialéctica. Así pues, la denominada “controversia inmaculista”, en palabras de Lesmes Frías, se convirtió en “*la más larga y más reñida campaña teológica que conocieron los siglos*”<sup>2</sup>.

Asimismo, tampoco podemos obviar que esta cuestión no surgió como generación espontánea. Recordemos que desde el *Protoevangelio de Santiago* comienzan a referirse pinceladas de este asunto al hilo de la concepción prodigiosa de la propia María<sup>3</sup>. Igualmente, a lo largo de la patrística, también vamos a hallar alusiones a la santidad de la Virgen, ya sea en la Iglesia Oriental como Occidental<sup>4</sup>. Si bien el primero de los ritos no va a tener ningún reparo en hablar de la inmaculada pureza, infinita limpieza o figura sin tacha de María, en la tradición latina van a medir más el lenguaje. Las iglesias orientales, más dadas a la figuración alegórica, no encontraban en aquellos términos las trabas filosófico-teológicas que sí hallaban las de rito occidental, enormemente influidas por el sustrato intelectual y de pensamiento grecolatino.

Así pues, y según lo dicho, será a raíz de San Agustín, y de forma indirecta, cuando la cuestión inmaculista comience a gestarse y alcance rango teológico. Su influencia será tal, que toda la teología posterior beberá de esa fuente. La Escolástica medieval, basándose en tan alta autoridad doctrinal, simplemente se limitará a profundizar en su pensamiento, sin buscar otras alternativas. Debido a esto, los postulados inmaculistas permanecieron anquilosados hasta que surgieron nuevas vías.

<sup>2</sup> L. FRÍAS, “España por la definición dogmática”, *Razón y Fe* (1904) 98. Número extraordinario sobre la Inmaculada.

<sup>3</sup> A. DE SANTOS OTERO, “Protoevangelio de Santiago”, en: *Los Evangelios apócrifos*, B.A.C., Madrid 2006, 59-61, 83.

<sup>4</sup> Sobre este asunto se trata ampliamente en: J.A. PEINADO GUZMÁN, *Controversia teológica. Devoción popular. Expresión plástica. La Inmaculada Concepción en Granada*, Universidad de Granada, Granada 2011, 121-164, <http://o-hera.ugr.es.adrastea.ugr.es/tesisugr/2009937x.pdf>, citado 01diciembre 2013.



Recordemos brevemente cómo había quedado el *status quo* de la problemática tras las reflexiones del obispo de Hipona. El Doctor de Hipona otorgará realmente rango teológico a la materia, convirtiéndola, sin pretenderlo, en uno de los debates más importantes de la mariología y de la teología católica. No olvidemos que el verdadero asunto que abarcaba en sus reflexiones era el concerniente al pecado original y su lucha contra el pelagianismo. Él se basa en los escritos de san Pablo para elaborar su teología. Hay dos citas fundamentales de la Carta a los Romanos que influirán en su doctrina: “*Todos pecaron y están privados de la gloria de Dios*” (Rm. 3, 23) y “*Por tanto, como por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte y así la muerte alcanzó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron*” (Rm. 5, 12). Con san Agustín se va a destacar la condición pecadora de toda la humanidad, la universalidad del pecado original. De este modo, se resaltaba la necesidad de salvación y de gracia por parte de Cristo. Afirmar en este contexto la Inmaculada Concepción de María constituía un verdadero conflicto. Aun así, este autor contribuyó a focalizar la controversia en su punto justo. A partir del Doctor de la Gracia se deja claro que para abordar el tema era necesario salvar dos obstáculos:

–que María estuviese exenta de pecado original desde el primer instante de su concepción.

–que esta prerrogativa no fuese incompatible con el dogma central del Cristianismo: Jesucristo como único Mediador y Redentor<sup>5</sup>.

La clave del asunto residía en que si se sostenía que María no había sido infeccionada por el pecado original, ésta no habría tenido necesidad de ser salvada y redimida por Cristo. Por tanto, puesto que Cristo había realizado su acción salvadora para todo el género humano, la Virgen habría tenido que contraer el pecado original, como miembro que era de la humanidad.

Como hemos mencionado, el tema de la Madre de Dios no fue tocado directamente por San Agustín. La polémica la inicia él, pero como la consecuencia lógica de la lectura y reflexión de sus escritos. De hecho, él man-

<sup>5</sup> S. DE FIORES, “Teología de la Inmaculada Concepción”, *Ephemerides Mariologicae* XXXV (1985) 301 y D. FERNÁNDEZ, *María en la historia de la salvación*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1999, 364.

tuvo cierta ambigüedad con respecto a María en esta materia. Por un lado, pretende exceptuar a la Virgen del pecado, mas en algún texto se observa cierta vaguedad.

Al comentar los privilegios de ésta, declara de manera vehemente que María estuvo alejada del pecado afirmando lo siguiente:

Exceptuando la Santa Virgen María, de la cual no quiero, por el honor que es debido al Señor, suscitar cuestión alguna cuando se trata de pecados (porque sabemos que a ella le fue conferida más gracia para vencer por todos sus flancos al pecado, pues mereció concebir y dar a luz al que consta que no tuvo pecado alguno); exceptuando, digo, a esta Virgen, si hubiéramos podido congrega a todos los santos y santas cuando aquí vivían, y preguntarles si estaban sin pecado, ¿qué pensamos hubieran respondido? (...) ¿No es verdad que unánimemente hubieran aclamado: Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañamos y no hay verdad en nosotros?<sup>6</sup>

Pero, a pesar de esta referencia, la idea principal de su pensamiento consistía en resaltar la universalidad del pecado original y la necesidad de la gracia de Cristo para la salvación. La gran disquisición con respecto a este asunto, como hemos citado, la mantuvo con el monje bretón Pelagio. Esto se desprende de las cartas que intercambió con el discípulo de éste, Julián de Eclana († 454).

El pelagianismo consistía en una corriente teológica que afirmaba la absoluta libertad del ser humano. Según Pelagio, una vez recibido el don del libre albedrío, el hombre debe usar rectamente de él. Por tanto, no hay santidad a la que no pueda llegar si tiene el valor de quererlo. Así pues, el hombre es autónomo por sí mismo, es capaz de cumplir por él mismo la ley de Dios sin necesidad de la gracia. La consecuencia de todo esto era bastante clara: no existe para él el pecado original, sólo los personales. Adán simplemente proporciona a la humanidad un mal ejemplo. Asimismo, la redención de Cristo sólo nos ofrecería una doctrina y un buen ejemplo, en contraposición a Adán. La gracia no sería necesaria para salvarse, el hom-

<sup>6</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, "De natura et gratia", en: J. P. MIGNE (ed.), *Patrología Latina* 44, Garnier, París 1865, 36, col. 267.

bre puede lograrlo solo. A esta teoría se opondrá fuertemente San Agustín, gran defensor de la gracia como don de Dios<sup>7</sup>.

Ese voluntarismo, por el cual Pelagio defendía que la persona podía alcanzar las metas más altas de santidad, sin necesidad de una ayuda extraordinaria de la gracia divina, lo plasma del siguiente modo: “... cuando tengo que exhortar a la reforma de costumbres y a la santidad de vida, empiezo por demostrar la fuerza y el valor de la naturaleza humana y precisar las facultades de la misma, para incitar así el ánimo de los oyentes a realizar toda clase de virtud”<sup>8</sup>.

Para san Agustín nadie, excepto Cristo, está libre del pecado. La humanidad entera está infeccionada del mismo desde la caída de Adán. Todos formamos parte de esa “masa de pecado”: “Desde que nuestra naturaleza pecó en el paraíso, la divina providencia nos forma no según el tipo celestial de hombre, sino según el tipo terrenal: es decir, no según el espíritu, sino según la carne, mediante una generación mortal, y todos hemos sido hechos una masa de barro, que significa una masa de pecado”<sup>9</sup>.

En su reflexión, relaciona los pecados de nuestra vida al pecado original. Como Cristo es el único que está exento del mismo, no cometió ninguno en su existencia: “En efecto, si en la niñez hubiera tenido pecado, lo cometería en la edad adulta. No hay hombre, excepto Cristo, que no cometa pecados más graves al crecer en edad, porque no hay hombre, excepto él, que en su niñez esté sin pecado”<sup>10</sup>.

Un elemento clave para entender su argumentación es el concepto “concupiscencia”. Para el obispo de Hipona, el pecado original se propaga a

<sup>7</sup> H. RONDET, “Pelagianismo”. en: K. RAHNER (dir.), *Sacramentum Mundi* (t V), Herder, Barcelona 1974, 379; J. POHLE, “Pelagius”, en: AAVV., *The Catholic Encyclopedia* (vol. XI), Robert Appleton Company, New York 1907, 604-608; R. HEDDE - É. AMANN, “Pélagianisme”, en: AAVV., *Dictionnaire de Théologie Catholique* (vol. XII), Librairie Letouzey et Ané, Paris 1933, 683-685; G. DE PLINVAL, “Pelagio e pelagianesimo”, en: *Enciclopedia Cattolica* (vol. IX), Ente per l’Enciclopedia Cattolica e per il libro cattolico, Città del Vaticano 1950, 1071-1077; y L. F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, B.A.C., Madrid 2001, 86-91.

<sup>8</sup> PELAGIO, “Pelagii ad Demetriadem epistola”, en: J. P. MIGNE, *Patrología Latina* 30, París 1865, col. 17.

<sup>9</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, “De diversis quaestionibus LXXXIII”, en: J. P. MIGNE (ed.), *Patrología Latina* 40, Garnier, París 1865, lib. 1, 68, col. 71.

<sup>10</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, “Réplica a Juliano”, en: *Obras completas de San Agustín*, B.A.C., Madrid 1984, lib. 5, cap. 15, 816.

toda la humanidad mediante la concupiscencia<sup>11</sup>. Por medio del acto sexual de los padres, la falta de Adán se extiende al género humano y únicamente es borrada a través del Bautismo: *“esta concupiscencia, que se expía solamente con el sacramento de la regeneración, transmite, sin duda, por la generación el vínculo del pecado a los descendientes”*<sup>12</sup>.

Esta insistencia en afirmar la influencia activa de la concupiscencia en la transmisión del pecado original, dificultó bastante la doctrina inmaculista y el desarrollo del dogma mariano. Y es que las consecuencias que dimanaban de su doctrina eran que, en toda concepción, en la cual siempre actúa la concupiscencia, el pecado original se transmitía<sup>13</sup>. Como Cristo era el único que había tenido un origen singular (no generado mediante relaciones carnales), era también el único que no había sido manchado por la caída de los primeros padres: *“Sólo nació sin pecado aquel a quien engendró la Virgen sin concurso de varón, no por deseo carnal, sino por obediencia espiritual”*<sup>14</sup>.

Aquí es donde comienzan las ambigüedades con respecto a María ya que, aplicando estrictamente esta doctrina, la consecuencia era clara: la Virgen habría contraído la mancha de Adán: *“Por tanto, el cuerpo de Cristo, aunque fue concebido de carne de mujer, que fue concebida a su vez de carne de pecado, sin embargo, no fue concebido en ella del mismo modo*

<sup>11</sup> La Tradición y teología cristianas entienden por concupiscencia la inclinación que el ser humano tiene al pecado y al mal. Dicha tendencia es consecuencia de la herida provocada en la humanidad por el pecado original. Como afirma el Concilio de Trento, *“procede del pecado y al pecado inclina”*. Estos deseos desordenados no son borrados por el Bautismo. La concupiscencia también es llamada *“fomes peccati”*. *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Bilbao 1998, n.ºs. 405, 1264 y 2515. También en: E. DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1997, n.º 792.. En san Agustín, viene a ser sinónimo de la libido, del acto sexual generador.

<sup>12</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, “El matrimonio cristiano”, en: *Obras completas...*, cap. 23, 25, 279.

<sup>13</sup> *“...Tendrías toda la razón para hablar así si el mal de la concupiscencia no se transmitiera a los hijos. Pero nadie es engendrado sin este mal y nadie puede nacer sin él. ¿Cómo dices que este mal no se transmite a los hijos, si pasa por ellos?”*. S. AGUSTÍN, “Réplica a Juliano”...lib. 5, cap. 14, 809. También: *“... pues por la generación carnal se contrae solamente el pecado de origen”*. AGUSTÍN DE HIPONA, “De los méritos y perdón de los pecados”, en: *Obras completas...*, lib. 1, cap. 15, 231.

<sup>14</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, “De los méritos y perdón de los pecados”...lib. 1, cap. 29, 57, 285.

que ella había sido concebida, ni su carne fue carne de pecado, sino semejanza de carne de pecado”<sup>15</sup>.

Julián de Eclana, aprovechando la doctrina agustiniana de la universalidad del pecado original, arremete contra san Agustín aludiendo al tema de la Virgen. El conflicto estaba servido. Acusa al santo de que su doctrina es peor que la de Joviniano: “Él (Joviniano) elimina la virginidad de María por la condición del parto; tú (Agustín) entregas a María misma al diablo por la condición del nacimiento”<sup>16</sup>.

Este enfrentamiento clásico entre ambos ha quedado para la posteridad como el punto de arranque del conflicto sobre la Inmaculada Concepción, ya que se empieza a abordar el asunto con las formas teológicas en las que, durante siglos, quedarán enmarcadas. La oscuridad de la respuesta que san Agustín da a Julián de Eclana es lo que ha hecho pensar que el Doctor de la Gracia no era partidario de las tesis inmaculistas: “No entregamos a María al diablo por la condición del nacimiento, sino porque la misma condición se desata por la gracia del renacer”<sup>17</sup>.

En ese sentido, la lógica del santo de Hipona estaba muy bien conformada de modo que, en el Occidente latino, la repercusión de su pensamiento fue enorme. Sus reflexiones fueron tenidas en cuenta en toda la teología posterior y su influencia resultó absolutamente decisiva en el desarrollo del dogma. Es aquí donde focalizamos la citada controversia inmaculista medieval<sup>18</sup>.

Así pues, las tres variables que había que conjugar en toda esta problemática eran la del pecado original (que incluía a toda la humanidad), la redención universal de Cristo y la concepción<sup>19</sup>. ¿Cómo insertar a María en esta controversia sin que se rompiera ese equilibrio? Si se admitía que María había sido concebida sin mancha, esto chocaba con la universalidad del pecado original. Por tanto, si ella había sido creada con tal prerrogativa, no habría tenido que ser redimida por Cristo. Esto, pues, atentaba contra

<sup>15</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, “Del Génesis a la letra”, en: *Obras completas...*, lib. 10, cap. 18, 32, 1091.

<sup>16</sup> “Réplica a Juliano”..., lib. 4, 122, 181.

<sup>17</sup> “Réplica a Juliano”, 183.

<sup>18</sup> J. A. PEINADO GUZMÁN, *Controversia teológica...*, 164-182.

<sup>19</sup> J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Mariología*, B.A.C., Madrid 1999, 259, pero sobre todo, G. ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima*, B.A.C., Madrid 1956, 144.

la misión salvadora del Hijo de Dios, colocando a María en un estadio superior al del ser humano. No era nada fácil. Lo realmente lógico, según la razón, era admitir la existencia del pecado de origen en la Virgen. Este camino será el que siga la denominada corriente “maculista”.

Con respecto a la concepción, no podemos pasar por alto que por aquella época se consideraba que ésta contemplaba tres fases: la *conceptio seminis* (o sea, la concepción activa de los padres), la *conceptio carnis* (o concepción pasiva incoada) y la *conceptio personae* (o concepción pasiva adecuada, esto es, la infusión del alma y la persona resultante)<sup>20</sup>. Los escasos conocimientos científicos de aquel tiempo, hablaban de la concepción del cuerpo (*conceptio carnis*) situándola temporalmente anterior a la infusión del alma (*conceptio personae*). No coincidían en un mismo momento. En un primer instante se generaba la parte corporal. Tras unas semanas, Dios insuflaba el alma en el ser humano. Sólo cuando se eliminó la diferencia temporal entre la concepción y la animación, se abrió el camino para la solución al problema. Por tanto, cuando se afirmaba que la Virgen fue preservada inmune de toda mancha de culpa original en el primer instante de su concepción, se entendía del primer instante de la animación, o lo que es lo mismo, del instante mismo en que María empezó a ser persona humana, o sustancia compuesta de cuerpo y alma racional.

¿En qué consistía la verdadera causa de esta “crisis”? Principalmente se puede resumir en estos puntos<sup>21</sup>:

–La teoría agustiniana de la transmisión del pecado original consideraba que ésta se producía por la generación natural y por la concupiscencia que le está unida. Si la concepción era virginal (como en el caso de Cristo), esa propagación no se efectuaba.

–También, en aquel tiempo, se pensaba que en el feto existía una “cualidad mórbida”, procedente de la concupiscencia con la que se había efectuado la concepción (no creían que el alma fuera creada en el mismo instante de la fecundación del óvulo). Cuando después de cierto tiempo el feto era “animado”, esto es, cuando el alma era creada y unida al cuerpo, el con-

<sup>20</sup> Citado en: J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, *Virgen singular*, Rialp, Madrid 2003, 117.

<sup>21</sup> C. POZO, *María, nueva Eva*, B.A.C., Madrid 2005, 323-324.

tacto del alma con aquella “cualidad mórbida” contaminaba el alma y la manchaba.

–Y como ya hemos comentado, la redención de Cristo debía ser universal, por tanto, no se entendía que María hubiera podido ser redimida si no hubiera tenido pecado original.

Una de las soluciones intermedias que los teólogos occidentales idearon para solventar el asunto, fue la comparación de María con Juan el Bautista y Jeremías. Tal y como aparece en la Sagrada Escritura, ambos personajes fueron santificados en el seno materno de sus madres. “*Antes que yo te formara en el seno materno te conocí; y antes que tú nacieras te santifiqué, y te destiné para profeta entre las naciones*”<sup>22</sup>. “*... porque ha de ser grande en la presencia del Señor; y no beberá vino y cosa que pueda embriagar, y será lleno del Espíritu Santo ya desde el seno de su madre*”<sup>23</sup>.

María no podría ser menos y se pensó esta teoría para aplicarla a la Virgen: habría sido santificada antes de nacer *in utero*, al igual que ellos. Es la llamada “santificación”. Pero esta doctrina no solucionaba el fondo último de la cuestión: la exención del pecado original. A pesar de ello, se seguía afirmando que María había sido concebida como cualquier ser humano, con el pecado de Adán<sup>24</sup>.

Aunque esta solución, con diferentes matices, fue la más barajada a lo largo de la controversia medieval, lo cierto es que siglos antes, curiosamente, san Beda el Venerable († 735), empieza a entender la santificación del Bautista en el seno de su madre como liberación del pecado original. De este modo, sugería que María no iba a ser menos<sup>25</sup>.

Los primeros avances en la doctrina se producirán con san Anselmo de Canterbury († 1109). Considerado como el padre de la teología escolástica, casi sin pretenderlo, ofrecerá intuiciones que abrirán la puerta a la solución final de la controversia. Anselmo no baraja el concepto de Inmaculada Concepción ya que el agustinismo está aún pleno auge teológico. De todos modos, con respecto a la santidad de María, escribe lo siguiente: “... *era*

<sup>22</sup> Jr. 1, 5.

<sup>23</sup> Lc. 1, 15.

<sup>24</sup> D. FERNÁNDEZ, *María en la historia de la salvación...*, 364-365.

<sup>25</sup> BEDA EL VENERABLE, “Homilía I”, en: J. M. MIGNE (ed.), *Patrología Latina* 94, Garnier, París 1862, lib. I, cols. 12-13.

*conveniente que aquella Virgen brillara con tal pureza que, fuera de Dios, no pudiera concebirse otra mayor*<sup>26</sup>.

El obispo de Canterbury parte, para elaborar su pensamiento, de la idea de redención. La gran aportación teológica de este autor consiste en intentar explicar cómo Cristo redime a la humanidad. En su gran obra *Cur Deus homo* expone su teoría. Según él, Cristo, para redimirnos, tuvo que satisfacer por todos nuestros pecados. Pero no sólo eso, sino que también hubo de redimir a los que existieron antes de Él (*pre-redemptio*), satisfacer por ellos. Como consecuencia de esto, la Madre de Dios fue uno de los que antes del nacimiento de Jesús, tuvieron que ser limpiados de sus pecados (al igual que Jeremías o Juan el Bautista). Como observamos, la base de su reflexión era que Jesucristo no sólo satisfacía por los que venían tras él, sino también por los que habían vivido antes que él: *“Aquella Virgen de la cual fue tomado el hombre de quien hablamos, fue de aquellos que antes del nacimiento de Cristo fueron por Él limpios de pecados, y en la misma limpieza de ella fue tomado Él”*<sup>27</sup>.

Como podemos contemplar, en San Anselmo aún se concibe que María fue manchada por el pecado original y, por tanto, se niega su Inmaculada Concepción. Afirmar la exención del pecado de origen en ella hubiera supuesto ir en contra de la redención universal de Cristo. De todos modos, en su reflexión, apunta elementos interesantes para la evolución posterior del dogma. En primer lugar, cuando comenta la santidad de María, afirma que dicha santidad supera la de cualquier otro ser humano. Junto a esto, sostiene que la Virgen fue purificada antes de la concepción de Cristo, por previsión de los méritos de Éste. Como doble consecuencia de esto se destaca que era necesaria la santidad de María para que Cristo fuera concebido de modo totalmente puro y santo, y se comienza a entrever la solución al problema de fondo: la *redención preservativa* que aportará Duns Scoto. Finalmente, san Anselmo mantiene una idea de pecado original más evolucionada, entendiéndola como privación de la justicia. Con respecto a la concupiscencia de los padres, la reduce a una mera condición de transmi-

<sup>26</sup> ANSELMO DE CANTERBURY, “Liber de conceptu virginali et originali peccato”, en: J. P. MIGNE (ed.), *Patrología Latina 158*, Garnier, París 1863, cap. XVIII, col. 451.

<sup>27</sup> ANSELMO DE CANTERBURY, “Cur Deus homo”, en: J. P. MIGNE (ed.), *Patrología Latina 158*, Garnier, París 1863, cap. XVI, col. 419.



sión pero no piensa que sea la mancha proveniente de la “cualidad mórbida”<sup>28</sup>.

Es interesante la aportación que Eadmero de Canterbury († aprox. 1141), discípulo de san Anselmo, realizará a la controversia. Siguiendo los postulados de su maestro llega a la afirmación del privilegio inmaculista. En su obra *De conceptione Sanctae Mariae*, distingue claramente la concepción activa por la concupiscencia de los padres y la pasiva sin pecado original; según él, las dos pueden ser separadas por Dios. Esto tiene como consecuencia que se rompe el convencimiento que creía absolutamente necesario, para que hubiese inmunidad de pecado original, que la concepción tuviese que realizarse virginalmente. La razón del privilegio vendría dada por la condición de Madre de Dios que tiene María<sup>29</sup>.

De este modo, se va vislumbrando, poco a poco, el argumento que quedará para la teología como un clásico: pudo, convenía, lo hizo (*potuit, de-  
cuit, fecit*). Pero la argumentación de Eadmero no es completa. Se queda un tanto corta para solucionar el problema de fondo. Él no entra a valorar cómo María, sin tener pecado original, pueda ser verdaderamente redimida por Cristo. De todos modos, el avance teológico es ya considerable:

Si alguno sostiene que María no fue del todo libre del pecado de su primer origen, desde el momento en el que, como consta con absoluta certeza, ella fue concebida mediante la legítima relación de un hombre y una mujer, y si ésta es una afirmación de fe católica, yo por ningún motivo quiero disentir de la verdad de la Iglesia católica universal. Sin embargo, considerando, en cuanto es posible a la miopía de mi entendimiento, las magníficas operaciones de la potencia divina, me parece entender que, si en la generación de la Madre de mi Dios y Señor hubo algún indicio de pecado original, ese indicio estuvo presente en quienes la engendraron, no en la prole engendrada.

Y para explicar todo esto, nos ofrece un ejemplo muy gráfico, comparando su exención del pecado original en María con una castaña:

<sup>28</sup> C. Pozo, *María, nueva Eva...*, 324-325.

<sup>29</sup> C. Pozo, “El acontecimiento salvífico de la Concepción Inmaculada de María en Eadmero († 1141)”, *Marianum* 164 (2003) 548-557.

Es nutrida y cuidada en su crecimiento con suma delicadeza, hasta adquirir la forma y la complexión propia de su especie. Llegada a la madurez, rompe la capa que la envuelve y, sin miedo de ser punzada por las espinas, sale del caparazón. Piensa. Si Dios da a la castaña el ser concebida, nutrida y formada en medio de las espinas permaneciendo sin ser dañada por ellas, ¿acaso no podría conferir a un cuerpo humano –el mismo que había sido elegido para ser el templo en el cual habitaría corporalmente y del cual tomaría carne para ser un hombre perfecto en la unidad de su persona– ser concebido en medio de las espinas de los pecados sin ser dañado por su aguijón? Con toda certeza, Dios pudo hacerlo. Y si lo quiso, lo hizo. Está claro, oh beatísima entre las mujeres, que todo lo más digno que el Señor quiso hacer en alguno, fuera de sí mismo, lo quiso para ti<sup>30</sup>.

Quizás el acontecimiento que encuadra y resume toda esta controversia, sea el que se produjo entre san Bernardo de Claraval († 1153) y los canónigos de Lyon. Aunque no deja de ser una mera anécdota, el enfrentamiento entre éstos y el Doctor Melífluo llama la atención, ya que no deja de sorprender que sea este Abad el que desate la polémica. Consabido devoto de la Virgen, se postulará en contra de la Inmaculada Concepción de María, al considerar que esta teoría atentaba contra la verdad de la Madre de Dios. El origen de su polémica carta tiene que ver, precisamente, con la fiesta de la Inmaculada Concepción.

En torno al año 1140, los canónigos de Lyon, por decreto capitular, deciden celebrar todos los años con solemnidad la fiesta de la Concepción Inmaculada de la Virgen. Esta festividad, que no tenía prácticamente ninguna tradición en la Iglesia Occidental, no le pareció conveniente a san Bernardo que se potenciara, más bien pensó que era reprobable. De este modo, enérgicamente, escribe a aquellos eclesiásticos lioneses la famosa *Epístola 174*. En dicha carta, les pide que no se dejen ilusionar por nuevas doctrinas ni falsas ilusiones. Argumenta que esa fiesta no tiene tradición litúrgica (disertación equivocada, puesto que en el rito Oriental sabemos que está datada desde finales del siglo VII). Afirma, asimismo, que es una doctrina

<sup>30</sup> EADMERO DE CANTERBURY, “De Conceptione B. Mariae Virginis”, en: J. P. MIGNÉ (ed.), *Patrologia Latina 159*, París 1865, col. 305.

que va contra la razón y la Tradición. Termina sometiendo su razonamiento a la Santa Sede, pues sin su consentimiento, no se deben permitir las incorporaciones de festividades o creencias nuevas.

Extractamos algunas palabras de esta epístola, cuya popularidad entre los teólogos de la época fue considerable:

Por todo ello me sorprende mucho ver cómo recientemente algunos de vosotros habéis pretendido cambiar vuestros antecedentes inmejorables introduciendo una nueva celebración desconocida en los ritos de la Iglesia, que carece de fundamento y no la recomienda la antigua tradición. ¿Acaso somos más sabios y devotos que los Padres? Es peligroso lanzarse a cualquier cosa que ellos omitieron por prudencia. (...) La Virgen reina, colmada de verdaderos títulos honoríficos y diademas de dignidades, no necesita honores falsos. (...) ¿De dónde surge, pues, la santidad de la concepción? ¿Puede decirse que se le anticipó la santificación, en cuanto que fue concebida ya santa y por eso fue también santa su concepción, de la misma manera que decimos que fue santificada en el seno materno para que fuese también santo su nacimiento? Pero no era posible que fuera santa antes de existir, ya que antes de ser concebida no existía. ¿Acaso entre los abrazos conyugales se unió la santidad a su concepción para ser santificada y concebida a la vez? Tampoco esto lo admite la razón<sup>31</sup>.

Esta carta tuvo su réplica en una obra que se le atribuye a Ricardo de San Víctor († 1173) o a Pedro Comestor († aprox. 1179). En dicho escrito se afirma que la carne de María no necesitaba purificación, que fue santificada antes de la concepción. Y es que algunos escritores de aquel tiempo sostenían la idea fantástica de que antes de la caída de Adán, una porción de su carne fue reservada por Dios y transmitida de generación en generación, y que de esta carne fue formado el cuerpo de María<sup>32</sup>. Pedro Comestor hace notar la confusión de san Bernardo en el asunto, y distingue entre la concepción del que concibe, es decir, el acto de los padres, y la concepción

<sup>31</sup> BERNARDO DE CLARAVAL, "Carta 174", en: *Obras Completas de San Bernardo*, B.A.C., Madrid 1990, 583 y 589.

<sup>32</sup> F. G. HOLWECK, "Immaculate", en: *The Catholic Encyclopedia* (vol. VII), Robert Appleton Company, New York 1910, p. 678-679.

del ser concebido, esto es, entre las concepciones activa y pasiva<sup>33</sup>. Como contrarréplica a estas objeciones, el monje Nicolás de san Albano afirmará vehementemente: “Dos veces fue traspasada el alma de María, en la Pasión de su Hijo y en la contradicción de su Concepción”<sup>34</sup>.

Anteriormente a Pedro Comestor, hemos de mencionar a su maestro, Pedro Lombardo († 1160). El maestro de las *Sentencias* sostenía, con su lógica, que era imposible ser concebido sin pecado original, a no ser que dicha concepción hubiese sido virginal como la de Cristo. En este sentido, mantiene una visión bastante materialista aún de dicho pecado. Según él, viene a coincidir con la concupiscencia, de tal modo que dicha concupiscibilidad es transmitida a los hijos con la carne misma. Por tanto, queda manchada y corrompida y el ser humano queda corrupto y vicioso. De este modo, en el momento que el alma es infundida en el cuerpo, ésta queda infeccionada de pecado. Y es que en el pensamiento de este autor, el alma es insuflada por Dios en el cuerpo a los cuarenta u ochenta días de la generación: “*De donde la propia carne que cae en la concupiscencia viciosa se contamina y se corrompe; de cuyo contacto, cuando el alma se infunde, arrastra la mancha, por donde se contamina y se convierte en culpable. Ese, el vicio de la concupiscencia, es el pecado original*”<sup>35</sup>.

Alejandro de Halés († 1245) tampoco es partidario del privilegio de María. Por un lado, piensa, como venía siendo la tradición latina, que sostener que la Virgen fue inmune al pecado original, atenta contra la universalidad de la redención de Cristo: “*Así pues, si la B. Virgen no hubiera sido concebida en pecado, por lo mismo, no hubiera sido obligada a ese pecado, ni hubiera sido culpable del pecado; (...) así pues, ella misma no hubiera sido salvada por la redención de Cristo, cosa que no ha de considerarse favorable para la fe católica*”<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> M. JUGIE - X. LE BACHELET, “Immaculée Conception”, en: AAVV., *Dictionnaire de Théologie Catholique (vol. VII-1)*, Letouzey et Ané, París 1927, 1017-1018.

<sup>34</sup> Texto citado en: C. M. LÓPEZ-FE, “Sine labe concepta. De una piadosa creencia al dogma”, en: AAVV., *Inmaculada. 150 años de la proclamación del dogma*, Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasar, Córdoba 2004, 50.

<sup>35</sup> PEDRO LOMBARDO, *Sententiae in IV libris distinctae*, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Roma 1971, dist. XXXI, cap. 4, 506-507.

<sup>36</sup> Traducción propia de: ALEJANDRO DE HALÉS, *Summa Theologica (tom. IV-2)*, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Roma 1948, Tertii libri, inq. unica, tract. secund., q. II, membr. II, c. 1, a. 2, 113.

Por otro lado, cuando habla de la santidad de la Madre de Dios, parte del principio clásico *“Todo bien que podía dársele se le dio”*. Llega a la conclusión, como la mayoría de los teólogos coetáneos, de que María fue santificada en el útero materno, la vía intermedia que se fue imponiendo como la más lógica. La Virgen, al igual que Jeremías o Juan el Bautista, fue bendecida por Dios en el seno de Ana. Negando la posibilidad de que pudiese ser santificada antes de la concepción, en la concepción y después de la concepción pero antes de la animación, concluye lo siguiente: *“Ha de concederse que la gloriosa Virgen, antes de su nacimiento y después de la infusión del alma en el cuerpo, fue santificada en el seno de su madre... Porque se lee que San Juan y Jeremías fueron santificados en el útero materno, y no puede negarse a tan excelsa Virgen lo que a otro fue concedido”*<sup>37</sup>.

Siguiendo el camino abierto por Eadmero de Canterbury, Roberto Grosseteste, obispo de Lincoln († 1253), afirmará sencillamente que la Inmaculada Concepción de María es posible<sup>38</sup>.

Curioso es el caso de San Buenaventura († 1274), el Doctor Seráfico. Mantiene la línea trazada por teólogos precedentes, esto es, que la Virgen fue santificada después de contraer el pecado original, en el útero materno:

Ha de afirmarse que la Iglesia tiene por indubitable que la Santísima Virgen fue santificada en el útero, como lo prueba el que toda la Iglesia celebra su natividad, cosa que no haría si no hubiera sido santificada. Y si se desea saber en qué día o en qué hora, ha de contestarse que se ignora, aunque se cree probablemente que en seguida de la infusión del alma fue hecha la infusión de la gracia<sup>39</sup>.

Pero lo que llama la atención es que, explicando las argumentaciones que los concepcionistas aportaban, llegando al nervio de la cuestión, expresando claramente sus posiciones, no llega a dar el paso definitivo a favor del inmaculismo, porque es *“lo más común, razonable y seguro”*. Pero, a pesar de su posición negativa, dejará el camino expedito para que Duns Scotto solucione la controversia:

<sup>37</sup> G. ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima...*, 177.

<sup>38</sup> Citado en: C. POZO, *María, nueva Eva...*, 327.

<sup>39</sup> G. ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima...*, 180-181.

Para entender esta cuestión ha de tenerse en cuenta que algunos llegan a decir que en el alma de la Santísima Virgen la gracia de la santificación se adelantó a la mancha del pecado original. Porque convenía que el alma de la Virgen fuera santificada de un modo excelentísimo sobre las almas de los demás santos, no sólo en la abundancia de la santidad, sino también en la aceleración (o prioridad) del tiempo; por tanto, en el instante de su creación le fue infundida la gracia, y en el mismo instante quedó el alma infundida en el cuerpo<sup>40</sup>.

La llamada santificación, que hemos visto sostenían san Anselmo, san Bernardo, Alejandro de Halés o san Buenaventura entre otros, no impedía que estos escritores observasen en María su total impecancia. Ahora bien, afirmaban que fue liberada de la concupiscencia, del *fomes peccati*, no en el *primer instante* de su concepción, sino en el *segundo instante*. Por consiguiente, la Virgen, en el primer instante de su concepción, no fue inmaculada. Gracias a Jesucristo, fue redimida del pecado original en el segundo instante, esto es, fue santificada<sup>41</sup>: aunque nos parezca insignificante el matiz de *primer instante* o *segundo instante*, precisamente era ahí donde residía el meollo de toda la controversia. Puesto que todas las partes estaban de acuerdo en la impecancia de María, lo que se tenía que dilucidar era el momento. Si se inclinaba por la primera opción, se estaba a favor de la corriente inmaculista. En cambio, los que se decantaban por el *segundo instante*, eran partidarios de la llamada *santificación* y, como consecuencia, de la no exención en la Virgen del pecado original<sup>42</sup>.

Siguiendo esta misma línea, se sitúa santo Tomás de Aquino († 1274). Es comprensible que uno de los grandes pilares de la teología católica como lo fue el Aquinate, no tuviese réplica en esta materia y se le siguiese firmemente, al igual que siglos atrás ocurrió con san Agustín. El obstáculo que el dominico aducía en contra de la Inmaculada Concepción de María, volvía a ser que la redención universal de Cristo quedaba en entredicho: “*Si el alma*

<sup>40</sup> *Tratado de la Virgen Santísima*, 179.

<sup>41</sup> J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Mariología...*, 261.

<sup>42</sup> A. VILLAMONTE, “Qué es lo que celebramos en la fiesta de la Inmaculada”, *Ephemerides Mariologicae* XXXV (1985), 318-319.

*de la Bienaventurada Virgen no hubiera estado nunca manchada con el pecado original, sería en detrimento de la dignidad de Cristo, salvador universal de todos*<sup>43</sup>.

Santo Tomás afirma, en líneas generales, la absoluta santidad de María. Incluso admite los principios de los cuales se deduce la Concepción Inmaculada de la Virgen. De hecho, escribe lo siguiente:

La pureza se obtiene por alejamiento de su contrario; y así puede encontrarse alguna cosa creada tan pura, que mayor no pueda darse en los seres creados, si no ha sido manchada por pecado alguno: y tal fue la pureza de la Virgen que estuvo inmune del pecado original y actual<sup>44</sup>.

De suerte que absolutamente hemos de decir que la bienaventurada Virgen no cometió ningún pecado actual, ni mortal ni venial, para que en ella se cumpla lo que se lee en el Cantar de los Cantares (Cant. 4, 3): “Toda hermosa eres, amiga mía, y no hay en ti mancha ninguna”<sup>45</sup>.

Ahora bien, que Santo Tomás pensase que la absoluta pureza de María llegase hasta considerarla como exenta del pecado original desde el mismo primer instante de su concepción, es diferente. Y es que en sus escritos remarca claramente la idea “maculista”: “Según enseña la fe, debemos sostener firmemente que todos los hombres procedentes de Adán, excepto Cristo, contraen el pecado original a causa de él. De lo contrario, no todos necesitarían de la redención de Cristo, lo cual es erróneo”<sup>46</sup>.

San Alberto Magno († 1280), siguiendo la misma línea que san Bernardo o Pedro Lombardo, mantiene un concepto muy material del pecado original. En ese sentido, considera que es imposible una inmunidad del mismo cuando la concepción no haya sido virginal:

<sup>43</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica (tomo XII)*, B.A.C., Madrid 1955, III, q. 27, a. 2, sol. 2, 25.

<sup>44</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Commentum in lib. I sententiarum*, Apud Ludovicum Vivés, Bibliopolam Editorem, París 1873, dist. 44, q. 1, a. 3, 529.

<sup>45</sup> *Suma Teológica...*, III, q. 27, a. 4, 33.

<sup>46</sup> *Suma Teológica...*, I-II, q. 81, a. 3, 787.

Puesto que por esta ley de la concupiscencia la Virgen Santa estuvo en el lomo de sus padres, porque iba a nacer en el útero de su madre, no hubo en ellos posibilidad de gracia<sup>47</sup>.

Nada lo impide, puesto que piadoso es creer con respecto a la Santa Virgen, que su carne, desde sus primeros vínculos en la madre, no fue concebida en el deseo como la carne de los demás: esto sin embargo no puede probarse de otro modo que no sea considerarlo como sagrado. Pero su carne no consta de una mayor concupiscibilidad (por así decirlo) que la que más o menos tenga un alma a través del pecado original: sino que además por esto fue corrompida, desde el primer instante, por su padre pecador en el que estuvo completa<sup>48</sup>.

También hace alusión a la problemática de la universalidad de la redención de Cristo cuando afirma: *“Por cuanto no habría tenido necesidad de liberación con respecto a su alma”*<sup>49</sup>.

Finalmente, san Alberto piensa que es más probable que la santificación haya sido concedida a María muy pronto después de la animación: *“Se ha de decir que, antes de su nacimiento, desde el útero, fue santificada: pero en qué día o en qué hora no lo sabe ningún hombre, a no ser por revelación: a no ser, lo que es más probable que se le concediera poco tiempo después de su animación, que largamente se había esperado”*<sup>50</sup>.

Dentro de los teólogos que van haciendo avanzar el pensamiento hacia la afirmación del privilegio mariano, se encuentra Enrique de Gante († 1293). Este escritor, aún sin afirmar la exención del pecado original en María desde el primer instante de su concepción, lo reduce al máximo. Admite que María estuvo en pecado original, pero sólo *como de paso y por un instante*. Y, de igual modo, en la gracia por todo el tiempo siguiente. Fijándose en la propia naturaleza, opina que en ella existen cosas que pueden permanecer en una cierta disposición actual por un solo instante. Si eso lo hace la naturaleza, cuánto más puede hacer la voluntad divina. Por tanto,

<sup>47</sup> Traducción propia de: ALBERTO MAGNO, *Commentarii in tertium librum sententiarum*, Apud Ludovicum Vivés, Bibliopolam Editorem, París 1844, dist. 3, a. 3, 46.

<sup>48</sup> *Commentarii in tertium librum sententiarum* a. 4, ad. 5, 47-48.

<sup>49</sup> *Commentarii in tertium librum sententiarum* a. 4, ad. 4, 47.

<sup>50</sup> *Commentarii in tertium librum sententiarum* a. 5, solutio, 48.



concluye lo siguiente: “*Me parece que el pecado original sólo pudo haber estado en la Santísima Virgen por un instante, sin que a esto se oponga la naturaleza de las cosas. Pero si esto fue así, Dios lo sabe; yo ni lo sé ni lo afirmo; me parece razonable y posible que, según lo dicho, sucediera de este modo*”<sup>51</sup>.

Más o menos por este período, encontramos las reflexiones de un autor español: Raimundo Lulio († 1315). En 1298 compuso en París un tratado sobre la Inmaculada Concepción. Él consideraba que si María había sido la primicia de la nueva creación, no podía encontrarse en una situación peor a la de los primeros padres antes del pecado. De este modo, concluía que la Virgen no había podido estar infeccionada por el pecado original. Ya antes de 1300, este mallorquín defendía en sus escritos esta idea. Tanto en *De Principiis Theologiae, Del amigo y amado, De laudibus Beatae Mariae*, como en *Lectura artis inventivae et Tabulae generalis, Arbor scientiae o Quaestiones super Libris Sententiarum*, hallamos una defensa del privilegio inmaculista. Tanto es así, que hay quien piensa que dio solución a la controversia antes que Scoto<sup>52</sup>.

En su obra *Libre de Benedicta tu in mulieribus*, utilizando la preciosa imagen del rosal que, siendo espinoso, engendra la rosa, escribe lo siguiente:

Encara més, regina singular, se pot provar que lo teu concebiment en que tu fuist concebuda, fou sens peccat original, per aquesta laor que la Esgleya catòlica canta a honor e a gloria del teu concebiment e naximent, la qual es aquesta: «Axí com la espina engendra la rosa e la enjoya, axí tu, verge María». Cert es, dona mia! Ben diu veritat que lo roser qui es naturalment espinós prodoex e engendra rosa pura neta e bella e bé olent sens espina;<sup>53</sup>

Similar imagen había utilizado el Maestro parisiense Adán de San Víctor († aprox. 1172-1192) una centuria antes, para hablar de la Inmaculada Concepción de la Virgen:

<sup>51</sup> Texto citado en: G. ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima...*, 192.

<sup>52</sup> J. MIR Y NOGUERA, *La Inmaculada Concepción*, Hermanos Sáenz de Jubera Editores, Madrid 1905, p. 103.

<sup>53</sup> R. LLULL, “Libre de Benedicta tu in mulieribus”, en: R. LLULL- S. GALMÉS, *Libre de Sancta Maria*, Comisión Editora Lulliana, Mallorca 1915, 299.

Salve de Dios santa Madre,  
 flor de espinas, sin espina,  
 flor, gloria del espinar.  
 El espinar del pecado  
 con espinas nos hirió,  
 sólo a ti te respetó<sup>54</sup>.

El paso definitivo que, posteriormente, culminará Duns Scoto, lo dará el que se considera su maestro, Guillermo de Ware († después de 1300). Se muestra claramente favorable al privilegio mariano, aludiendo que se le ha concedido por la redención (preservativa) de Cristo: María habría tenido el pecado original si no hubiera sido preservada: *“De ahí que toda la limpieza de la Madre tuvo su origen en Él, a través de su Hijo; de ahí que necesitó de la pasión de Cristo, no a causa del pecado, que estuvo en su interior, sino porque había estado en su interior, a no ser que el Hijo, él mismo, la hubiera preservado a través de su fe”*<sup>55</sup>.

Por tanto, termina diciendo estas palabras:

Hay otra opinión, la cual afirma que no contrajo el pecado original. Yo la abrazo, porque, si aquí faltó, como no estoy cierto de lo contrario, más quiero faltar por abundancia, atribuyendo a la Virgen alguna prerrogativa, que faltar quitando o disminuyendo a María prerrogativas que tuvo... Autoridades hay que afirman haberse hecho así. El Lincolnense, según fama, sostuvo esto, y Alejandro Neckan, en las postrimerías de su vida, expuso de la Santísima Virgen aquello de los Cánticos: Toda hermosa eres, amiga mía, y no hay mancha en ti, ni actual ni original<sup>56</sup>.

El teólogo que encontrará la clave para solventar la controversia será el denominado Doctor Sutil, esto es, Duns Scoto († 1308). Este agudo teólogo (de ahí el sobrenombre que alude a su sutileza), había logrado a los treinta

<sup>54</sup> ADÁN DE SAN VÍCTOR, “Sequentiae”. en: J. P. MIGNE (ed), *Patrología Latina* 196, Garnier, París 1880, col. 1502.

<sup>55</sup> G. GUARRAE ET AL., “Utrum beata Virgo Concepta fuerit in originali peccato”, en: G. GUARRAE- J. DUNS ESCOTI- P. AUREOLI, *Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis*, Ex Tipographia Collegii S. Bonaventurae, Quarachi 1904, 10.

<sup>56</sup> “Utrum beata Virgo Concepta fuerit in originali peccato”, 6-7.

y cuatro años la cátedra de Teología en Oxford. Famoso por sus argumentaciones y erudición, el General de la Orden solicitó licencia para que este escocés pudiese enseñar en la Universidad de París, a la que llegó en 1304. Procedente de la “inmaculista” escuela franciscana, sabía que el ambiente parisiense era totalmente contrario a la prerrogativa mariana. Por aquel entonces eran muy frecuentes las disputas públicas de los profesores: las posturas que éstos defendían en sus aulas, se exponían ante la concurrencia, teniendo que dar respuesta a todas las objeciones y cuestiones que, tanto alumnos como otros docentes, propusieran. Célebre será la disputa que Scoto tuvo con sus oponentes en 1307 sobre el tema de la Inmaculada. Cuentan las crónicas que tuvo que defenderse de más de doscientas objeciones al tema, de las cuales salió airoso. Fue la llamada Disputa de la Sorbona.

Su pensamiento se resume en la idea del *Perfectissimus Mediator*. Pero para llegar a ella, recopila todos los argumentos tradicionales que estaban en contra del inmaculismo. En un comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, recuerda diez testimonios de la tradición de carácter “maculista” que van desde san Juan Damasceno a san Bernardo.

Tras esto, refuta la teoría que tanto san Anselmo, como Alejandro de Halés, santo Tomás de Aquino o san Alberto Magno mantenían. Recordemos que, según éstos, la dignidad de Cristo quedaba menoscabada si se sostenía que María había sido inmune al pecado original. Duns Scoto sostendrá que si Cristo es el *perfectissimus mediator*, habría realizado con María un acto perfectísimo de mediación: “*Jesucristo, único mediador y redentor, ejerció el grado más perfecto posible de mediación a favor de una persona para la que era mediador. Ahora bien, para ninguna persona ejerció un grado más excelente que para María. Pero esto no hubiera ocurrido si no hubiese merecido ser preservada del pecado original*”<sup>57</sup>.

Para hacer más comprensible su postura, se sirve de un gráfico ejemplo: compara a Dios con un rey. Dicho monarca, después de haber sido gravemente ofendido, privó de la herencia a los hijos de su ofensor; pero después de haber sido aplacado del mejor modo por un mediador inocente (o sea,

<sup>57</sup> J. DUNS SCOTO, “Ordinatione III”, en: C. BALIC, *Ioannes Duns Scotus Doctor Immaculatae Conceptionis. Textus auctoris*, Academia Mariana Internationalis, Roma 1954, dist. 3, q. 1, 7.

Jesucristo), que no sólo satisfizo por la ofensa hecha, sino que impidió que otro se hiciera culpable ante el rey (esto es, María).

En su lógica argumentación pasa, posteriormente, a discurrir sobre la concepción de la Virgen. Plantea tres posibilidades: que ella nunca hubiera estado sometida al pecado original; que lo hubiera estado sólo por un instante; que hubiera sido liberada del mismo después de un determinado tiempo. Él se decanta por “*lo que es mejor*”: “*Sólo Dios sabe cuál de estas tres posibilidades llevó a cabo. En todo caso, si no está en contradicción con la autoridad de la Iglesia y de la Escritura, me parece probable atribuir a María lo que es mejor*”<sup>58</sup>.

Según Scoto, el Perfecto Mediador no es sólo aquel que redime o restaura lo que se ha quebrantado, sino aquel que *previene* el pecado. De este modo, se subsana el obstáculo de los que veían una afrenta a la universalidad redentora de Jesucristo:

María tuvo más necesidad que ningún otro de Cristo como Redentor. En efecto, ella habría contraído el pecado original por generación, si no hubiese sido preservada por la gracia del Mediador. Y así como los demás tienen necesidad de Cristo, porque por medio de él son redimidos del pecado previamente contraído, así ella tuvo todavía más necesidad de un Mediador que la preservara del pecado. A fin de que no estuviera sujeta a contraerlo y no lo contrajera<sup>59</sup>.

La redención preservativa se confirma como la redención más perfecta: la mediación salvadora de Cristo alcanza esa perfección porque no sólo libra del pecado en el que se ha incurrido, sino que preserva a alguien del pecado (en nuestro caso, a María). Su Hijo la preservó de toda mancha original y, de esta manera, ejerció la mediación universal de la más perfecta salvación posible.

Se afirma que en Adán todos pecaron y que en Cristo y por Cristo todos fueron redimidos. Si todos, también Ella. Respondo que sí, ella también, pero de modo diferente. Como hija y descendiente de Adán, María debía

<sup>58</sup> J. DUNS SCOTO, “Ordinatione III”, 13.

<sup>59</sup> J. DUNS SCOTO, “Ordinatione III”, 16.

contraer el pecado original, pero redimida perfectísimamente por Cristo, no incurrió en él. ¿Quién actúa más eximientemente, el médico que cura la herida del hijo que ha caído, o el que, sabiendo que su hijo va a pasar por determinado lugar, se adelanta y quita la piedra para que no tropiece? Sin duda el segundo. Cristo no sería el perfectísimo redentor, si por lo menos en un caso no redimiera de la manera más posible. Ahora bien, es posible prevenir la caída de alguno en el pecado original. Y si debía hacerlo en un caso, lo hizo en su Madre<sup>60</sup>.

En su lógico sistema de pensamiento, propone una fórmula clara, según la cual, aunque María no tuvo pecado original, tuvo su “débito”: habría sido enemiga si no hubiese sido preservada<sup>61</sup>.

Otra de las objeciones que la mayoría de los teólogos aducían, en aquel tiempo, como ya observamos, era el modo de propagación del pecado original en el ser humano. Desde san Agustín, mediante la libido o el acto sexual, la mancha se extendía a toda la humanidad. Esto tenía como consecuencia que, a no ser que el nacimiento de una persona fuese virginal, nadie estaba exento del pecado de Adán. Por ello, sólo Cristo había nacido sin esa tacha.

Con respecto a la concepción de las personas, Duns Scoto consideraba que, únicamente tras la *conceptio* y la *animatio*, el ser humano quedaba constituido como tal. Por tanto, sólo al alcanzar ese status era cuando se podía hablar de pecado original. De este modo, considera que la transmisión del mismo no se efectúa mediante el acto sexual generador, sino con la constitución de la persona. En el caso de la Virgen, Dios, al constituir la persona de María, la habría realizado en gracia. Según esto, la Madre de Dios, *en el primer instante de su concepción*, recibió la plenitud total de la gracia. Siguiendo la teoría del *perfectissimus mediator*, esto se lleva a cabo ya que fue perfectamente redimida por el más perfecto redentor: fue redimida siendo preservada.

Según la doctrina agustiniana tradicional, María había sido agraciada en su edad adulta y así preservada de todo pecado personal. Duns Scoto llega aún más lejos y afirma que si esto es posible, ¿por qué no podría haber

<sup>60</sup> F. GARCÍA GUTIÉRREZ, “El dogma de la Inmaculada Concepción de María: 150 años después”, en: AAVV., *Inmaculada. 150 años de la proclamación del dogma...*, 34.

<sup>61</sup> J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, *Virgen singular...*, 120.

sido llena de gracia en el primer instante y resguardada del pecado original?

A modo de síntesis, las razones de su lógico planteamiento son las siguientes: *María debía contraer el pecado original por ser descendiente de Adán, pero no lo contrajo porque fue preservada. El Doctor Mariano concilia perfectamente la preservación de María y su dependencia de la Redención de Cristo. Esto lo consigue distinguiendo entre la Redención curativa y la preservativa. Por tanto, María, en su privilegio, lejos de menoscabar el honor de Cristo escapando a su influjo, como temían algunos, depende de Él de un modo más brillante y perfecto*<sup>62</sup>.

Todo este pensamiento de Scoto quedó plasmado en una célebre expresión, que ha permanecido como un clásico en la teología: convenía hacerlo, podía hacerlo, luego lo hizo (en referencia a Dios). Pero dicha famosa frase en latín: *potuit, deuit, ergo fecit*, no es original del Doctor Sutil, sino que procede de un discípulo suyo, Francisco de Mayronis († 1325)<sup>63</sup>.

Otro de los discípulos de Duns Scoto clarificaría aún más el problema de la transmisión del pecado original. Nos referimos a Pedro Auréolo o Auriol († 1322). Este teólogo escribió dos tratados acerca de la Inmaculada Concepción. En sus escritos ofrece una nueva perspectiva al asunto: si uno es engendrado por la concupiscencia, contrae el pecado original *de derecho* (débito del pecado original); si lo contrae también *de hecho* o no, depende de que Dios quiera o no preservarlo<sup>64</sup>.

Teológicamente, así quedó el estado de la cuestión. Como en su origen esta disputa era algo meramente secundario, no dejó de ser una lucha de disertaciones entre diferentes escuelas. La “corriente inmaculista” fue defendida por los franciscanos, mientras que los dominicos se decantaron por la “maculista”. Ambas órdenes focalizaron la controversia durante siglos. Conforme la problemática fue subiendo de nivel, la Santa Sede tuvo que

<sup>62</sup> F. GARCÍA GUTIÉRREZ, “El dogma de la Inmaculada Concepción de María: 150 años después”..., 34-36. Para más información sobre Duns Scoto y esta materia, P. DE ALCÁNTARA, “Duns Scoto y la Bula Ineffabilis”, *Estudios Marianos* XIII (1953) 309-331.

<sup>63</sup> “*Quod Deus potuit matrem suam praeservare; quod hoc ipsum deuit; quod de facto ipsammet ab originali praeservavit*”. En: E. D’ALENCON, “Meyronnes (François de)”, en: AAVV., *Dictionnaire de Théologie Catholique (vol. X-2)*, Letouzey et Ané, París 1929, 1637.

<sup>64</sup> L. ROSATO, *Doctrina de Immaculata B.V.M. Conceptione secundum Petrum Aureoli*, Academia Mariana Internationalis, Roma 1959, 38-48.

mediar e intervenir en el asunto. Pero no sería hasta 1439, en el Concilio de Basilea, donde encontremos la primera intervención *ad hoc*.

Una vez fijadas las dos posturas divergentes, el desarrollo teológico no varió en demasía. Se limitó a reflexionar sobre detalles y aspectos muy secundarios que dimanaban de alguna de las dos argumentaciones. Aunque siglos después, en pleno Barroco, las luchas resurgieron, desde un punto de vista doctrinal no se aporta nada nuevo. Los argumentos de fondo seguían siendo los mismos que se aportaban en los siglos XII-XIV. Simplemente, al no haber existido un documento oficial, concilio o declaración papal que hubiese zanjado el asunto, se siguió litigando como si de una disputa teológica universitaria se tratase. Hasta que en 1661 Alejandro VII dejó cerrada la cuestión, permaneció el conflicto. Ahora bien, ya por esos años, la “corriente maculista” había quedado como un pequeño reducto, aunque polémico.

## Bibliografía

- ADÁN DE SAN VÍCTOR, “Sequentiae”, en: MIGNE, J. P. (ed.), *Patrología Latina* 196, Garnier, París 1880.
- AGUSTÍN DE HIPONA, “De diversis quaestionibus LXXXIII”, en: MIGNE, J. P. (ed.), *Patrología Latina* 40, Garnier, París 1865.
- \_\_\_\_\_, “De los méritos y perdón de los pecados”, en: *Obras completas de San Agustín*, B.A.C., Madrid 1984.
- \_\_\_\_\_, “De natura et gratia”, en: MIGNE, J. P. (ed.), *Patrología Latina* 44, Garnier, París 1865.
- \_\_\_\_\_, “Del Génesis a la letra”, en: *Obras completas de San Agustín*, B.A.C., Madrid 1984.
- \_\_\_\_\_, “El matrimonio cristiano”, en: *Obras completas de San Agustín*, B.A.C., Madrid 1984.
- \_\_\_\_\_, “Réplica a Juliano”, en: *Obras completas de San Agustín*, B.A.C., Madrid 1984.
- ALASTRUEY, G., *Tratado de la Virgen Santísima*, B.A.C., Madrid 1956.
- ALBERTO MAGNO. *Commentarii in tertium librum sententiarum*, Apud Ludovicum Vivés, Bibliopolam Editorem, París 1844.
- ALEJANDRO DE HALÉS, *Summa Theologica (tom. IV-2)*, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Roma 1948.

- ANSELMO DE CANTERBURY, "Cur Deus homo", en: MIGNE, J. P. (ed.), *Patrología Latina 158*, Garnier, París 1863.
- \_\_\_\_\_, "Liber de conceptu virginali et originali peccato", en: MIGNE, J. P. (ed.), *Patrología Latina 158*, Garnier, París 1863.
- BASTERO DE ELEIZALDE, J. L., *Virgen singular*, Rialp, Madrid 2003.
- BEDA EL VENERABLE, "Homilia I", en: MIGNE, J. P. (ed.), *Patrología Latina 94*, Garnier, París 1862.
- BERNARDO DE CLARAVAL, "Carta 174", en: *Obras Completas de San Bernardo*, B.A.C., Madrid 1990.
- Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Bilbao 1998.
- D'ALENCON, E., "Meytonnes (François de)", en: AAVV., *Dictionnaire de Théologie Catholique (vol. X-2)*, Letouzey et Ané, París 1929.
- DENZINGER, E., *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1997.
- DE ALCÁNTARA, P., "Duns Scoto y la Bula Ineffabilis", *Estudios Marianos XIII* (1953).
- DE FIORES, S., "Teología de la Inmaculada Concepción", *Ephemerides Mariologicae XXXV* (1985).
- DE PLINVAL, G., "Pelagio e pelagianesimo", en: AAVV., *Enciclopedia Cattolica (vol. IX)*, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il libro cattolico, Città del Vaticano 1950.
- DE SANTOS OTERO, A., "Protoevangelio de Santiago", en: *Los Evangelios apócrifos*, B.A.C., Madrid 2006.
- DUNS SCOTO, J., "Ordinatione III", en: BALIC, C., *Ioannes Duns Scotus Doctor Immaculatae Conceptionis. Textus auctoris*, Academia Mariana Internationalis, Roma 1954.
- EADMERO DE CANTERBURY, "De Conceptione B. Mariae Virginis", en: MIGNE, J. P. (ed.), *Patrología Latina 159*, Garnier, París 1865.
- FERNÁNDEZ, D., *María en la historia de la salvación*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1999.
- FRÍAS, L., "España por la definición dogmática", *Razón y Fe* (1904).
- GARCÍA GUTIÉRREZ, F., "El dogma de la Inmaculada Concepción de María: 150 años después", en: *Inmaculada. 150 años de la proclamación del dogma*, Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, Córdoba 2004.
- GARCÍA PAREDES, J. C. R., *Mariología*, B.A.C., Madrid 1999.
- GUARRAE, G., ET AL., "Utrum beata Virgo Concepta fuerit in originali peccato",



- en: GUARRAE, G.- DUNS ESCOTI, J. - AUREOLI, P., *Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginis*, Ex Tipographia Collegii S. Bonaventurae, Quarachi 1904.
- HEDDE, R. - AMANN, E., “Pelagianisme”, en: AAVV., *Dictionnaire de Théologie Catholique (vol. XII)*, Letouzey et Ané, París 1933.
- HOLWECK, F. G., “Immaculate”, en: *The Catholic Encyclopedia (vol. VII)*, Robert Appleton Company, New York 1910.
- JUGIE, M.- LE BACHELET, X., “Immaculée Conception”, en: AAVV., *Dictionnaire de Théologie Catholique (vol. VII-1)*, Letouzey et Ané, París 1927.
- LADARIA, L. F., *Teología del pecado original y de la gracia*, B.A.C., Madrid 2001.
- LÓPEZ-FE, C. M., “Sine labe concepta. De una piadosa creencia al dogma”, en: AAVV., *Inmaculada. 150 años de la proclamación del dogma*, Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, Córdoba 2004.
- LLULL, R., “Libre de Benedicta tu in mulieribus”, en: LLULL, R.- GALMÉS, S., *Libre de Sancta Maria*, Comisión Editora Llulliana, Mallorca 1915.
- MIR Y NOGUERA, J., *La Inmaculada Concepción*, Hermanos Sáenz de Jubera Editores, Madrid 1905.
- PEDRO LOMBARDO, *Sententiae in IV libris distinctae*, Editionis Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Roma 1971.
- PEINADO GUZMÁN, J. A., *Controversia teológica. Devoción popular. Expresión plástica. La Inmaculada Concepción en Granada*, Universidad de Granada, Granada 2011.
- PELAGIO, “Pelagii ad Demetriadem epistola”, en: MIGNE, J. P. (ed.), *Patrología Latina 30*, Garnier, París 1865.
- POHLE, J., “Pelagius”, en: *The Catholic Encyclopedia (vol. XI)*, Robert Appleton Company, New York 1907.
- POZO, C., “El acontecimiento salvífico de la Concepción Inmaculada de María en Eadmero († 1141)”, *Marianum* 164 (2003).
- \_\_\_\_\_, *María, nueva Eva*, B.A.C., Madrid 2005.
- RONDET, H., “Pelagianismo”. en: RAHNER, K. (dir.), *Sacramentum Mundi (tomo V)*, Herder, Barcelona 1974.
- ROSATO, L., *Doctrina de Immaculata B.V.M. Conceptione secundum Petrum Aureoli*, Academia Mariana Internationalis, Roma 1959.
- TOMÁS DE AQUINO, *Commentum in lib. I sententiarum*, Apud Ludovicum Vivés, Bibliopolam Editorem, París 1873.
- \_\_\_\_\_, *Suma Teológica (tomo V)*, B.A.C., Madrid 1954.

\_\_\_\_\_, *Suma Teológica (tomo XII)*, B.A.C., Madrid 1955.

VILLAMONTE, A., "Qué es lo que celebramos en la fiesta de la Inmaculada", *Efmerides Mariologicae XXXV* (1985).

Artículo recibido el 9 de diciembre de 2013

Artículo aceptado el 30 de diciembre de 2013

## **LAS DENUNCIAS Y LOS ACUSADORES DE PÍO XII, ENTRE 1963 y 1967: ¿UN FRAUDE INTELECTUAL?**

PIO XII'S COMPLAINTS AND PROSECUTORS, BETWEEN  
1963 AND 1967: AN INTELLECTUAL FRAUD?

**Rafael Hidalgo Carrasco**<sup>1</sup>

Universidad de Chile. Santiago, Chile

### **Resumen**

El presente artículo tiene como propósito exponer de la forma más sintética posible una crítica a los autores detractores del Papa Pío XII, quienes lo acusaron de indiferencia ante los dramas de los hebreos y de los atropellos que acometieron los nazis durante la Segunda Guerra Mundial. El problema fundamental de los detractores del Papa –seleccionando a aquellos del período entre 1963 y 1967– es la falta de congruencia entre sus acusaciones y los datos que ellos mismos exponen en el desarrollo de sus obras; es decir, sus obras se inician culpando al Papa Pacelli por tal o cual negligencia y terminan exponiendo una serie de acciones que rebatan tales postulados. Esta situación tuvo su origen, en gran medida, en el psicodrama ‘El Vicario’ del dramaturgo alemán Rolf Hochhuth (estrenado en las tablas en febrero de 1963), cuyos argumentos fueron elevados al nivel de verdad históricas por los autores analizados –aunque éstos nunca lo admitieron–, demostrando con esto que las acusaciones sobre el Papa antes mencionado constituyen uno de los fraudes intelectuales más sorprendentes de la década de los sesenta.

**Palabras clave:** El Vicario, controversia, incongruencias, lógica y mensajes papales.

### **Abstract**

This article has the aim of presenting as concisely as possible criticism of Pope Pius XII's detractor authors, who accused him of indifference to the problems of the Hebrew and the atrocities committed by the Nazis during World War II. The fundamental problem of the Pope's detractors –selecting those of the period from 1963

<sup>1</sup> Profesor de Historia y Geografía, Magister en Historia con mención en Historia Europea, grado obtenido en la Universidad de Chile. Correo electrónico: rafhidgo@yahoo.com

to 1967– is the lack of coherence between their accusations and the facts that they present in their work, this is, their work begins by blaming Pope Pacelli of negligence and ends exposing a series of actions that refute their previous claims. This situation had its origin in the psychodrama ‘The Deputy’ by German playwright Rolf Hochhuth (performed for the first time in February 1963), where the arguments presented were raised to the level of historical truths by the analysed authors- eventhough they never admitted it. This proves that the Pope’s accusations previously mentioned constitute one of the most shocking intellectual fraude during the sixties.

**Keywords:** The Deputy, controversy, contradictions, logic, papal messages.

## Introducción

Una de las polémicas más dolorosas vividas por la Iglesia católica y especialmente para la institución del Papado en las últimas cinco décadas, han sido los juicios condenatorios formulados sobre las actitudes del Papa Pío XII frente al drama vivido por los hebreos a manos de los nazis, entre 1935 y mayo de 1945. Esta polémica tuvo como punto de inflexión la exhibición de la obra teatral ‘El Vicario’ del joven dramaturgo alemán Rolf Hochhuth (estrenada en febrero de 1963), que dio origen una cerrada discusión, y que terminó por convertirse en una de las controversias más amplias y mediaticizadas de la época. Tan solo entre los años 1963 y 1970 surgió una cantidad no bien cuantificada –a nivel mundial– de obras ya sea de detractores como de defensores del Papa, que construyeron en esa época un debate muy relevante y revelador. Esta discusión es vigente hasta el día de hoy, en donde han surgido cuestionamientos –supuestamente nuevos– y que en algunos casos son reformulaciones de ideas pertenecientes a bibliografías editadas en la década de los sesenta<sup>2</sup>. Por citar ejemplos de los últimos quince años, es posible destacar a detractores tales como John Cornwell, Daniel Goldhagen y Susan Zuccotti<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Es necesario considerar que está polémica no se quedó en el nivel discursivo: tanto en las calles como en los teatros las cosas llegaron hasta los golpes –especialmente en Francia–, produciéndose marchas con todo tipo de intenciones, generándose en algunas naciones un amplio debate interno acerca de su propia responsabilidad frente al drama de los hebreos (como en el caso de Suiza).

<sup>3</sup> La obra de John Cornwell titulada *El Papa de Hitler* fue publicada en el año 2000, convirtiéndose en un éxito de ventas; también en ese mismo año, Susan Zucco-

El propósito de este artículo es plantear un ejercicio de revisionismo respecto a un debate que afectó a un Pontífice de feliz memoria como lo fue Pío XII. Pero al hacerlo hay que enfrentarse a dos problemas fundamentales: la extensión de la bibliografía y la metodología que se ocupa para analizar a los autores comprendidos en esta reflexión. En cuanto al primer punto, lamentablemente, y como ocurre generalmente en los estudios revisionistas, no todos los autores involucrados en esta discusión pueden ser revisados puesto que sus obras no están disponibles. Refiriéndonos al segundo punto, hay que puntualizar que todo revisionismo tiene su propia metodología. En referencia a nuestro problema, una de las formas más tradicionales de abordar este tipo de debate ha sido el de confrontar posiciones; pero, a pesar de ser una excelente y muy recurrida forma de revisar una discusión histórica, se hace necesario aplicar otras formas de análisis que pueden generar otros puntos de vista. Por su parte, analizar la consistencia interna de las ideas expuestas en aquellas obras que componen una línea de proposiciones es un método ciertamente antiguo. Sin embargo, y sin lugar a dudas, ofrecería conclusiones ciertamente novedosas y reveladoras. En cuanto a la exposición, ésta necesariamente se apoya en citas, porque en honor a la verdad se hace imperativo hacer textuales las afirmaciones de los autores analizados.

### **El contexto social y cultural de la década de los sesenta y los inicios de la controversia**

#### *Revelaciones*

El gran mito construido por algunos apologistas del Papa –que desde hace tiempo ha comenzado a desmoronarse– ha sido el de afirmar que antes de 1963 no existía ninguna crítica respecto del Pontífice, pero antes de esa fecha había un espectro muy limitado de detractores cuya trascendencia

---

tti publicó su libro *Bajo sus propias Ventanas (El Vaticano y el Holocausto en Italia)*, con mayor éxito que el anterior se encuentra el premiado Daniel Jonah Goldhagen con su libro *La Iglesia católica y el Holocausto (una deuda pendiente)*, publicado en el año 2002.

fue mínima: el 5 de mayo de 1939 apareció el artículo ‘Interrogando los silencios de Pío XII’ de Emmanuel Mounier, planteando dudas respecto de la conducta del Pontífice. Al respecto se afirmó que:

Esas argumentaciones fueron refutadas por una primera selección documental del Vaticano, encargada a M. Maccarrone en 1947, publicándose ‘El Nacionalsocialismo y la Santa Sede’, que contenía un análisis de las protestas enviadas por el Vaticano al gobierno alemán, las que cayeron en el olvido. Con posterioridad a esa fecha, Jacques Nobécourt –basándose en un testigo– afirmó que Albert Camus en 1948, en el marco de una conferencia desarrollada en la residencia de los Dominicos de la Avenida de Latour-Mauburg (Francia), habría pronunciado acusaciones contra Pío XII respecto de su silencio.

Por otro lado Alexis Curvers, en su libro *Pío XII, el Papa Ultrajado*, planteó que en 1950 fueron publicadas dos obras críticas: la primera fue un artículo de León Poliakov aparecido en el semanario *Mundo Judío*, en donde afirmó: “... que mientras vivió Hitler, el Papa no condenó claramente la política criminal del III Reich”<sup>4</sup>. La segunda es un artículo de W. Rabi titulado “Sobre los silencios de Pío XII”, publicado en la revista *L’ Arche* en diciembre de 1949. Según Jacques Nobécourt, en la década de 1950 se plantearon obras críticas que hicieron en su momento un balance no favorable sobre la solidaridad del Vaticano y fueron las siguientes: *El Vaticano y el problema Judío*, de León Poliakov publicada en 1951; *El Vaticano y la Segunda Guerra Mundial. Acción diplomática y doctrinas en favor de la paz*, de Paul Duclos, publicada en 1955; *Vida contra muerte. La Santa Sede por las víctimas de la Segunda Guerra Mundial*, de Iginio Giordani, publicada en 1956, y un artículo llamado “La política del Vaticano desde 1933: una angustia para la conciencia de numerosos católicos”, de Fernand L’ Huillier, publicada en la *Reveu d’ histoire de la deuxième guerre mondiale* en 1958. En ese mismo año, y a pocos meses de la muerte del Pontífice, François Mauriac ratificó los dichos anteriormente expuestos a través del semanario *L’ Express*; luego, en el año 1960, la Acción Católica francesa a través de *Il Quotidiano*, expuso una defensa acerca de la gestión de Pío XII en respuesta a las publicaciones de Poliakov y Rabi.

<sup>4</sup> A. CURVERS, *Pío XII, el Papa Ultrajado*, Luis de Caralt Editor, Barcelona 1965, 22.

*Rol Hochhuth, 'El Vicario' y su contexto*

En cuanto a la obra de teatro 'El Vicario', la bibliografía existente concuerda en el siguiente cronograma de estrenos de las adaptaciones que tuvo la obra escrita por el dramaturgo alemán en el año 1963: 20 de febrero 'Der Stelvelter' en Berlín; 21 de junio 'The Representative' en Londres; 3 de diciembre en Basilea; 9 de diciembre 'Le Vicaire' en París. En 1964 se desarrollaron los siguientes estrenos: 27 de enero en Viena; 28 de febrero 'The Deputy' en New York; 20 de junio en Tel Aviv. En Italia se impidió su puesta en escenarios debido a que en una de las cláusulas de un Concordato firmado, anteriormente, entre el Vaticano y el Estado italiano impedía la exhibición de obras atentatorias a la dignidad eclesiástica, y en la Unión Soviética, aunque las autoridades no la prohibieron expresamente, no dieron curso a su exhibición (posiblemente por el acercamiento al Vaticano iniciado por Nikita Kruschev y sus sucesores).

En las calles de Francia y de Suiza se desataron fuertes conflictos sociales y políticos; en el primer país los sectores católicos se confrontaron, tanto en el plano de las ideas como en grescas públicas, con los defensores de la obra; en cambio, en la segunda nación, la polémica se inició por la defensa que se hizo del Papa, hecha a nivel transversal de la sociedad –católicos y protestantes–, hasta revisar las propias responsabilidades colectivas sobre su indiferencia ante el drama judío.

Para que una obra tan controversial como la de Hochhuth tuviese tanto éxito, debía tener un contexto que le permitiese cierto grado de libertad para poder realizar el ataque sobre la figura papal en cuestión; sobre el particular, puede llegar a afirmarse que el ambiente social en el cual se desarrolló la obra antes citada está marcado por sucesos que afectaron social y mentalmente a la sociedad, tales como: 1) que uno de los grandes lemas de la revolucionaria década de los sesenta fue el 'prohibido prohibir' –por lo menos para occidente–. Palabras que representan un estado espiritual –en la intelectualidad y las nuevas generaciones de ciudadanos comprometidos con la gestión pública–, centrado en romper con toda la tradición anterior, inclusive, la lógica con que se construyen formas discursos o relatos. Esto puede ser uno de los orígenes de la aceptación de las acusaciones hacia el Papa; sin embargo, es posible ver que tras estas denuncias se encuentren

adversarios políticos (como los sectores de izquierda)<sup>5</sup> y todos aquellos que miran a la Iglesia como una traba para sus aspiraciones intelectuales; y 2) la confrontación que se hizo en la opinión pública entre la firme figura del Papa Pío XII anti totalitario y formalísimo, y la revolucionaria figura del Papa Juan XXIII, muy carismático y recordado por su Concilio Vaticano II.

Analizando la relación entre la obra de Hochhuth y los detractores de los años 1963 y 1967 se pone al descubierto una serie de situaciones, como las siguientes: 1) los argumentos de la obra 'El Vicario' quedaron desacreditados e incluso el carácter del mismo autor quedó en el entredicho; 2) los argumentos esgrimidos por los detractores del Papa están constituidos por inconsistencias e incongruencias innegables, o bien, interpretaciones antojadizas; 3) con relación a la influencia que tuvo 'El Vicario' sobre los detractores, esto resulta innegable, pero los autores deliberadamente omitieron el nombre de la obra, y elevaron la trama de la pieza teatral al rango de argumento histórico; 4) este ha sido uno de los períodos en que se liberó la mayor cantidad de fuentes respecto del tema y no sólo las del Vaticano – éstas fueron las últimas al aparecer –, sino que también encíclicas, revistas controladas por el Vaticano, archivos diocesanos y de tipo diplomático y político del período provenientes de varios países. Es decir, existe una amplia cantidad de recursos de fuentes a los cuales no sólo se puede recurrir sino también cotejar y comparar los datos y conclusiones que se puedan obtener de ellos.

### *Condenando a Pío XII*

Antes de dar inicio a la presentación de las ideas generadas en el período, hay que reconsiderar a un autor que, sin duda alguna, nos parece hoy un

<sup>5</sup> "Pío XII fue también un Papa –y subrayo este 'también'– anticomunista. Y durante estas décadas de polémicas se le ha reprochado con frecuencia que él haya sido perturbado por esta visión. Recordemos, por ejemplo, dos de sus famosos discursos pronunciados antes de llegar a ser Papa, en el transcurso de dos viajes a Francia (1937) y a Hungría (1938), en los que mayormente puso más el acento en las persecuciones del régimen comunista que en las del régimen nazi". M. FONTANA, "La Historia le hará Justicia a Pío XII", *L'Osservatore Romano* del 9 de octubre de 2008, reproducida en la revista digital *Portal Uno Argentina* en [www.portalunoargentina.com.ar/adjuntos/la-historia-le-hará-justicia-a-Pío-XII-pdf](http://www.portalunoargentina.com.ar/adjuntos/la-historia-le-hará-justicia-a-Pío-XII-pdf). (consultada el 15 de mayo del 2012).



verdadero profeta respecto del devenir que tuvo esta contienda. Su nombre fue Alexis Curvers<sup>6</sup> –un belga franco parlante–, quien publicó en 1963 una obra de carácter filosófico titulada *Pío XII el Papa Ultrajado*, cuya valoración en su tiempo resulta por lo menos desconocida y, a pesar de ello, hay que destacar que su principal aporte fue el de denunciar lo que sería una de las constantes en la consistencia interna de las acusaciones vertidas en contra del Papa Pacelli, afirmando que: “... esta coherencia no es una coherencia lógica, esta [se encuentra] regida por una falsificación de la lógica que ellos han bautizado con el nombre de dialéctica y que no es la es la lógica de las ideas, sino la lógica de los móviles ocultos, de las conclusiones presupuestas, de los sentimientos disfrazados y de las palabras tergiversadas de su sentido propio”<sup>7</sup>. En su libro expuso cómo un grupo de acusadores –tanto laicos como católicos– elaboró una serie de denuncias cuya consistencia interna francamente es nula, considerando además la concepción extemporánea con la cual se evalúa al Papa<sup>8</sup>. Indagó también en los cambios morales e intelectuales producidos en la década de los sesenta, las causas contextuales y que de fondo dieron origen a las acusaciones a Pío XII desacreditando de paso la obra de Hochhuth, entre las que

<sup>6</sup> Alexis Curvers (27 de febrero de 1906 - 7 de febrero de 1992). Literato y ensayista crítico de origen belga, publicó la novela *Tempo di Roma* en 1957 (la que tuvo varias reediciones) y que fue llevada al cine en 1963. En el año 1960 ganó el premio Príncipe Pierre de Mónaco en función de la obra anterior; de su autoría existen otras novelas tales como: *Bourg- Le – Rond* (1937); *Printemps chez des Ombres* (1939), *Le Ruban chinois dans Reflets* (1937), *Le Familla Passager* (1942); *Entre deuz anges* (1955); *La massacre des innocents et Le Ruban Chinois* (1954); *Mercredi des cendres* (1958); *Jean ou le monastère des deux saints Jean, dans Préénoms* (1967), además de un gran número de ensayos.

<sup>7</sup> A. CURVERS, *Pío XII, el Papa Ultrajado*, 22.

<sup>8</sup> Respecto de los poderes temporales que poseía el Santo Padre, antes de la caída política del Papa Pío IX en el siglo XIX, y por los cuales podían intervenir sobre las monarquías europeas, Curvers afirmó con respecto al siglo XX que: “Ya ha pasado el tiempo en que los Papas podían deponer a los príncipes impíos, actuar como árbitros en los conflictos de los Estados y dictar el derecho de las naciones. Esto sólo era posible en la medida en que los pueblos reconocían al papado una soberanía temporal. Hoy cuando ellos han excluido a la Iglesia en sus consejos, de sus tratados y de sus organizaciones internacionales, tanto de la actual ONU como de la difunta Sociedad de las Naciones para confinarla en lo que se llama un papel espiritual, le exigirían que ella obrara a su placer según los principios y métodos de gobierno cuyo uso se reservan celosamente los Estados soberanos, incluso los de menor relieve”. *Pío XII, el Papa Ultrajado*, 60-61.

cabe señalar: 1) el peso de los medios de comunicación a principios de la década de 1960, 2) la desgraciada oposición que buscaron crear algunos analistas a partir de las diferencias de gestión entre el Papa Pío XII y Juan XXII<sup>9</sup> y 3) la reservada gestión papal para el salvamento de los judíos por parte de Pío XII.

### Los detractores y su mundo de incongruencias

Dentro de cada uno de los relatos de los críticos del Papa Pacelli, se encuentra una serie de argumentos carentes de lógica, a partir de los cuales –por razones de espacio–, se seleccionaron las ideas más generales y relevantes y que en orden cronológico son las siguientes:

En 1964 el checoslovaco Saül Friedländer<sup>10</sup> publicó su obra *Pío XII y el Tercer Reich*, planteando en la introducción de su libro que el Vaticano bajo Pío XII siguió una política de conciliación con el Estado Alemán y de apoyo moral a su política interior y exterior, teniendo como interpretación fundamental de este proceso, en que las declaraciones de Pío XII frente a la evolución y las consecuencias de las acciones bélicas alemanas, evitaban sistemáticamente condenar a Alemania. Sin embargo, en el segundo capítulo del libro bajo análisis, al momento de referirse sobre la Encíclica ‘Summi Pontificatus’, Friedländer dejó en claro que ésta fue hecha para expresar la solidaridad pontificia con respecto a Polonia, hija predilecta de la Iglesia, cuya población sufría los horrores de la guerra y la opresión tanto

<sup>9</sup> Respecto de este punto y profundizando en situaciones que son verdaderamente relevantes en el desarrollo de esta problemática histórica cabe destacar: 1) La empresa de subversión contra la cultura europea (creada con un importante aporte de la Iglesia católica); 2) El surgimiento de un discurso que rompió con la lógica aristotélica que había sido la estructura central de los discursos intelectuales de Europa, y 3) El anacronismo histórico que significaba atribuirle al Papa capacidades de intervención en política local e internacional, cualidades que la Iglesia católica había perdido en el transcurso de los últimos cien años.

<sup>10</sup> Saül Friedländer nació en Praga en 1932 en el seno de una familia judía, que fue exterminada en el campo de concentración de Auschwitz. Se doctoró y ejerció la docencia en la Universidad de Ginebra, ejerciendo posteriormente en la U. de Tel Aviv. Siendo su último desempeño académico conocido en la UCLA de los Ángeles (California).

nazi como soviética. Pero ésta fue tomada como un ataque directamente a Alemania, como lo reveló una carta de Müller jefe de la Gestapo, quien consideraba que era necesario prohibir su difusión de esa encíclica<sup>11</sup>.

En el capítulo quinto, titulado 'La Solución Final' (1942-1943), Friedländer afirmó que la Santa Sede sólo sospechaba que algo malo estaba ocurriendo con los judíos, y que el Vaticano había llevado a cabo únicamente acciones locales a favor de los judíos. Sin embargo, dentro del mismo capítulo se presentaron datos que revelan el alto nivel de información que podía disponer el Papa respecto de las atrocidades nazis en contra de las comunidades hebreas de Europa, situación que se verá reflejada en el mensaje navideño de 1942<sup>12</sup>; sobre este particular, el autor afirmó que los contenidos de este fueron demasiado subjetivos y que el Papa Pacelli sólo creyó haber pronunciado una acusación<sup>13</sup>, pero contradictoriamente el mismo autor consigna parte del mensaje papal, que refleja que el Papa sí apuntó culpables y que es el siguiente: "*Este voto la humanidad lo debe a centenares de millares de personas que, sin ninguna culpa por su parte, y por el único hecho de su nacionalidad o raza, se han visto abocadas a la muerte o a una progresiva extinción*"<sup>14</sup>. Friedländer pretendió en su momento ignorar el hecho que quienes estaban siendo exterminados en esas fechas y por esas causas, eran en primer lugar judíos y, en segundo, los polacos –la claridad del mensaje era más que evidente–.

<sup>11</sup> Cf. S. FRIEDLÄNDER. *Pío XII y el Tercer Reich*, Península, Barcelona 2007, 55-57.

<sup>12</sup> Otro elemento aportado por el mismo Friedländer confirma el hecho de que el mensaje navideño de 1942 apuntaba directamente a la situación de los hebreos, y es que durante el último trimestre de 1942 los representantes de lo que en ese entonces se denominó las '*Naciones Unidas del Mundo*', realizaron una acción simultánea –no coordinada– para pedirle al Secretario de Estado Maglione que le solicitara al Papa la publicación de una condena de carácter específico.

<sup>13</sup> Friedländer recogió esa postura a partir de las ideas de Harold Titmann –agente diplomático de los EEUU en la época–, quien opinó que era el Papa el que creía haber hablado claramente; pero el autor bajo estudio, insiste en recoger elementos que rebaten su propia postura, recordando una carta del propio Presidente de los EEUU, quien afirmó lo siguiente: "*Me han dicho que en su opinión, resultaba evidente ante los ojos de todo el mundo que al hablar de centenares de miles de personas muertas o torturadas sin que se les pudiera imputar falta alguna, y a veces tan sólo a causa de sus orígenes raciales o de su nacionalidad, había aludido a los polacos, a los judíos y a los rehenes*". Cfr. *Pío XII y el Tercer Reich*, 135.

<sup>14</sup> *Pío XII y el Tercer Reich*, 134.

En los capítulos octavo y noveno, titulados ‘La deportación de los judíos de Europa’ y ‘La deportación de los judíos de Hungría’, respectivamente, el autor checo sostuvo que el Papa guardó silencio ante las atrocidades sobre los judíos, aún en junio de 1944, cuando ya la Santa Sede estaba bajo protección aliada<sup>15</sup>. Frente a esta proposición, el material seleccionado por el autor nos lleva a la idea de que las acusaciones de Friedländer carecen de contextualización, siendo necesario considerar los siguientes elementos planteados en esos capítulos: 1) Hitler en el transcurso de 1943 lanzó la idea de atacar el Vaticano para acabar con los cuerpos diplomáticos residentes en él<sup>16</sup>, a pesar de los esfuerzos del autor de mostrar a los nazis como benévolos ocupantes de Roma. No es necesario pensar demasiado para entender que la anulación de esos diplomáticos no sería una acción pacífica. Además, durante el mes de septiembre los esporádicos combates generados en las calles de Roma, que llevaron a un bloqueo sobre el Vaticano, crearon las condiciones ideales para un ataque;<sup>17</sup> 2) un cuestionamiento

<sup>15</sup> Textualmente el libro dice: “... es necesario que examinemos muy brevemente la teoría según la cual el Papa temía una acción alemana en contra del Vaticano, en caso de protesta por parte de éste en contra de las medidas antijudías de los germanos. Puede sugerirse además, a priori, que el temor de tal eventualidad no influyó sobre el silencio de Pío XII, ya que este silencio persistió cuando en junio de 1944 comenzó la deportación de los judíos de Hungría, estando ya Roma y el Vaticano bajo protección de las tropas aliadas”. Pío XII y el Tercer Reich, 191.

<sup>16</sup> “El Führer acababa de enterarse de la suerte de Mussolini y se hallaba en un estado de considerable excitación. Se estudió la ocupación de Roma por tropas aerotransportadas. Al respecto, Hewel, representante de Ribbentrop en el cuartel general, preguntó: –¿Decidimos la ocupación de las salidas del Vaticano? –No tiene importancia –respondió Hitler–, entraré en seguida en el Vaticano. ¿Cree usted que el Vaticano nos preocupa? Lo tomaremos al primer golpe. En primer lugar, se encuentra allí todo el cuerpo diplomático. Esto es lo esencial y me tiene sin cuidado. Arrancaremos de allí, por la fuerza, a esos canallas, a ese grupo de indeseables... Después, cuando la cosa esté hecha, presentaremos excusas...”. *IBÍD.*, 192.

<sup>17</sup> “La ocupación de Roma por parte de las tropas alemanas es motivo de pesar para el Vaticano. Cuando, durante los primeros días de la invasión, se procedió a numerosas requisas de automóviles, la Embajada tuvo que emplearse a fondo para evitar la incautación de los automóviles del Vaticano. Se ha asegurado la circulación entre la Ciudad del Vaticano y las diferentes dependencias vaticanas enclavadas en Roma, así como con las oficinas de la Curia en la capital. El aprovisionamiento del Papa y de los habitantes de la Ciudad del Vaticano quedó interrumpido durante los combates... También en este aspecto, la Embajada intervino con éxito. Es verdad que no ha podido ser restablecido hasta la fecha el enlace postal y telegráfico entre el Vaticano, los obispos de Italia y los centros extranjeros con los que el Vaticano carece de comunicación directa, pero la Embajada procura remediar la situación... en la medida que lo permitan las necesidades militares”. Pío XII y el Tercer Reich, 193.

transversal a los dos capítulos analizados buscaba responder ¿por qué el Papa Pacelli persistió en su silencio tanto desde octubre de 1943 hasta los meses siguientes a la liberación de Roma por parte de las fuerzas aliadas? El autor en cuestión insistió en el silencio papal ante el drama de los hebreos durante la ocupación alemana de Roma y, especialmente, cuando se inició la deportación de judíos con la captura de 1.259 de éstos, entre el 15 y 16 de octubre de 1943. Pero, como el mismo autor checoslovaco menciona, se produjeron gestiones diplomáticas de tono menor encaminadas a frenar esta amenaza, como la que se describe a continuación:

El Peligro de intervención del Papa fue real durante varios días. El 16 de octubre monseñor Hudal, rector de la iglesia alemana de Roma, envió la siguiente carta al general Stahel: Acabo de ser informado por un alto dignatario del Vaticano, próximo al Santo Padre, que las detenciones de judíos de nacionalidad italiana han comenzado esta mañana. En interés de las buenas relaciones que hasta el presente han existido entre el Vaticano y el alto mando militar alemán –lo que debe atribuirse en primer lugar a la intuición política y a la generosidad de corazón de Vuestra Excelencia, y que algún día quedará inscrito en la historia de Roma– estimaría en gran medida se dignase dar la orden de poner fin inmediatamente a estos arrestos en Roma y sus alrededores; de lo contrario, temo que el Papa se vea obligado a adoptar abiertamente una postura contra esta maniobra, lo que serviría a los enemigos de Alemania como arma contra nosotros, los alemanes<sup>18</sup>.

Finalmente, el embajador Weizsäcker, días después, informó a Berlín que el peligro de un pronunciamiento papal había desaparecido en función del desistimiento de los alemanes de proseguir con acciones en contra de los judíos romanos. En cuanto al mencionado capítulo 9, en donde la pregunta anterior tiene mayor validez, hay que recalcar un hecho que Friedländer insistió en obviar, cual es que el Papa continuaba negándose a realizar una declaración condenatoria contra las persecuciones a los judíos, a pesar de que el Vaticano estaba en poder aliado, debido a que millones de judíos seguían en poder de los nazis y entre las que hay que contar a

<sup>18</sup> *Pío XII y el Tercer Reich*, 198.

las comunidades hebreas de Hungría, ya que desde marzo del 44 se sumaban al martirio de sus hermanos europeos, y que en junio de ese mismo año se realizaría una gran acción en contra los hebreos de Budapest<sup>19</sup>. Sin embargo, el autor checoslovaco describió cómo las autoridades eclesiásticas locales intervinieron a favor de los perseguidos, como la carta pastoral del Obispo Primado de Hungría Monseñor Seredi. En el mismo sentido, se analizaron las relaciones puntuales entre el Vaticano y los grandes Rabinos de la Palestina, quienes buscaron intervenir por sus hermanos europeos, y en un encuentro entre el Gran Rabino Herzog de la Palestina y monseñor Hughes, delegado papal para Medio Oriente (reproducido *in extenso* en el libro), es posible comprobar la idea de que el Papa evitaba las grandes acciones diplomáticas de cualquier índole por temor a las reacciones nazis:

Al llegar a Roma transmití la petición de visita a Vuestro honor al Santo Padre en persona y a la Secretaría de Estado, como había prometido hacer. Después de consultas en las cuales fue considerable la influencia de Maglione, quien recordó haber visto a Vuestro Honor durante el primer año de la guerra, yo preparé un telegrama invitando a Vuestro Honor para que viniese. Lo presenté a ratificación y en el último instante fue retenido. El motivo era que el Santo Padre temía que tal vez el viaje de Vuestro Honor al Vaticano con objeto del salvamento del pueblo de Israel impulsara a los alemanes a vengarse en los restos del judaísmo europeo<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> “A principios de mayo comenzaron las deportaciones de judíos. En un informe fechado el 25 de mayo de 1944, el consejero de legación Von Thadden describió lo ya realizado, así como los planes futuros de deportación: Me he enterado de que hasta el 24 (de mayo) al mediodía, unos 116.000 judíos habían salido con dirección al Reich. Otros 200.000 están internados y esperan ponerse en camino... El de junio comenzaron las operaciones de concentración en las provincias situadas al Norte y Noroeste de Budapest. Otros 250.000 correrán pronto la misma suerte... Según las previsiones, estas medidas afectarán a un total de un millón de judíos en números redondos (y tal vez un poco más)... Todas estas operaciones deberán quedar determinadas a finales de julio (comprendiendo los embarques hacia Alemania).” Pío XII y el Tercer Reich, 207.

<sup>20</sup> Pío XII y el Tercer Reich, 215.

El segundo autor que se sumó al debate en 1964 es Guenter Lewy<sup>21</sup> con su obra *La Iglesia católica y la Alemania Nazi*, en donde su planteamiento inicial se basó en que los alemanes tenderían, bajo ciertas circunstancias, a negar los vergonzosos atentados contra la dignidad humana cometidos por ellos durante la Segunda Guerra Mundial (en esto el mismo Lewy, a pesar de reconocer esa negación se convirtió en un ejemplo de antología). Sin embargo, en un giro –delicadamente elaborado–, su obra se centró en las relaciones entre la Iglesia y el Estado Nacional-socialista. Respecto a sus errores de interpretación, cabe señalar lo siguiente: como punto de partida planteó que la Iglesia comenzó las negociaciones para la firma de un Concordato general con el Reich a partir de 1924 –plena época de la República de Weimar–. En los siguientes párrafos escribió textualmente que: “cuando el mundo supo el 9 de julio de 1933, que un Concordato había sido iniciado por la Alemania nazi y la Santa Sede, la opinión pública generalmente recuerda este evento como una gran victoria diplomática para Hitler”<sup>22</sup>. Él mismo recordó que, en el transcurso de la década de 1920, Alemania pasó de la organización semi federal a un Estado Unitario, lo que equivalía a decir que todos los concordatos firmados entre el Vaticano y los Estados semi autónomos que componían el Reich Alemán quedaban sin efecto y obligaba a la Iglesia católica a buscar una Concordato único. Es decir, el proyecto de firma de ese tratado partió de la necesidad de un acomodo con un Estado unitario y no con un gobierno, y es necesario considerar que la presión nazi sólo pudo sumarse a finales de ese proceso.

Una segunda línea de inconsistencias parte del planteamiento de Lewy sobre que la Iglesia católica buscó establecer un *Modus Vivendi* con el cada vez más agresivo gobierno nacional-socialista y que, para el autor, tal acti-

<sup>21</sup> Guenter Lewy es un hebreo de origen alemán nacido en 1924, y que a los quince años de edad se vio obligado a emigrar junto a su familia a la Palestina por la persecución nazi, para posteriormente trasladarse a los EEUU en donde estudió ciencias políticas y ejerció la docencia en universidades, tales como: Columbia University, Smith College y University Massachusetts Amherst, institución en la cual es profesor emérito. Vive actualmente en Washington D.C. y escribe artículos para la revista *Commentary*. Sus libros y artículos más destacados son: *The Catholic Church and Nazi Germany* (1964); *America in Vietnam* (1978); *The Armenian Massacres in Ottoman Turkey* (2000); y *Were American Indians the Victims of Genocide* (2004).

<sup>22</sup> G. LEWY, *The Catholic Church and Nazi Germany*, Da Capo Press, Northampton 1964, 57.

tud llegó incluso en algunos momentos hasta la complacencia. Pero el autor, al analizar los sucesos producidos durante la publicación de la Encíclica ‘Mit Brenneder Sorge’, devela situaciones que niegan su interpretación inicial: la lectura de esta Encíclica en Alemania desde el púlpito durante el domingo de Ramos de 1937, hizo público el reclamo pontificio acerca de las violaciones del Concordato de 1933; esto no fue para nada un gesto amistoso por parte del Vaticano hacia Alemania. A pesar de esto, el autor alemán se sumó tranquilamente a los juicios formulados por “... *los observadores más criteriosos, que notaron que la Encíclica era moderada en su tono y que solamente insinuó que las doctrinas neopaganas condenadas, fueron favorecidas por las autoridades alemanas*”<sup>23</sup>. Si tan moderado fue este mensaje, ¿por qué entonces el mismo Lewy explicó que las autoridades nazis reaccionaron tan agresivamente? Tal violencia se plasmó en acciones tales como el hecho que estas cartas fueron requisadas por la GESTAPO, inclusive desde el púlpito mismo, además de las airadas reacciones del Ministerio de Asuntos Exteriores y del mismo Hitler.

Una tercera línea de inconsistencias se pone en evidencia cuando se formuló la acusación de que la Iglesia Católica pecó de omisión frente a los hechos, acusándola de neutralidad en el plano internacional y el interno. Sin embargo, él mismo planteó que el Concordato de 1939 obligaba a la Iglesia a una neutralidad en el plano internacional y, por otra parte, afirmó, a través de su mismo análisis, que el Vaticano no estuvo neutral, puesto que el Papa convocó a una conferencia de paz en agosto de 1939 en la que intentó desesperadamente mediar entre los adversarios antes de que estallara la guerra. En el plano interior, el caso de las leyes eugenésicas aplicadas desde 1934, que fueron frenadas por las intervenciones de los obispos alemanes en los años 1934, 1940 y 1941<sup>24</sup>, demuestran que la Iglesia de Pedro no se mantuvo ajena a los problemas.

<sup>23</sup> *The Catholic Church...*, 158.

<sup>24</sup> Lewy reconoció que “*la poderosa reacción de la Iglesia católica, especialmente el sermón del Obispo von Galen en contra del asesinato de los enfermos mentales, fue probablemente la más importante razón por la que Hitler se vio forzado a abandonar los programas de eutanasia*”. (*The Catholic Church...*, 141). Sin embargo, Lewy no le concedió honores a la Iglesia, sino que señaló que “*Aquí se dio un ejemplo de la fuerza, poder e influencia de la opinión pública en el Estado hitleriano de la fuerza bruta*”. *The Catholic Church...*, 158.



En 1965 apareció un tercer autor de mucha trascendencia en el futuro de la polémica, el italiano Carlo Falconi<sup>25</sup>, quien publicó su libro *El Silencio de Pío XII*, convirtiéndose en referencia obligada para los detractores, especialmente a partir de la década de los noventa. Al igual que Friedländer, el italiano elevó los argumentos del psicodrama del dramaturgo alemán a nivel de tesis histórica, lo que lleva indiscutiblemente a pensar que son las ideas de Hochhuth las que marcan necesariamente las nociones que se tienen respecto del Papa.

A grandes rasgos, hay dos líneas de argumentaciones que son incongruentes entre sí y que están expuestas en función de la misma estructura de la obra. La primera se refiere a las ideas por las cuales Falconi acusa al Papa –que se desarrollan en la primera parte del libro– y que están planteadas como la problematización del texto. En cambio, la segunda línea de ideas se centró en la descripción de las acciones desarrolladas por la Iglesia católica tanto en Polonia como en la Yugoslavia, y que se plantearon en la segunda parte del texto.

Dentro de la primera línea de argumentos, es posible destacar ideas tales como: 1) En la problematización el autor italiano afirmó que el Pontífice eludió el deber moral –en función del cargo que ejercía– de denunciar las violaciones a los derechos humanos, mientras que, por otra parte, pone en el tapete la pérdida progresiva del Vaticano de su capacidad de intervenir en política internacional. El tema de que si podía o no podía hablar el Papa en función de esa pérdida de opciones políticas, el autor en cuestión jamás lo resolvió en su obra. 2) Una segunda idea es que Falconi denunció constantemente el silencio papal, además de acusarlo de sólo interesarse en los problemas italianos. Pero, contradictoriamente, él mismo menciona que la actividad diplomática del Pontífice antes de septiembre de 1939 se encaminó a evitar el inicio del conflicto entre Polonia y Alemania; además de las

<sup>25</sup> Carlo Falconi (1915-1998), nacido en Cremona, Italia, cursó estudios teológicos e ingresó al Convento de San Paolo de la Compañía de Jesús, donde fue ordenado sacerdote en 1938. Participó en la organización de la Escuela de Teología para el laicado, convirtiéndose, posteriormente, en el capellán de los trabajadores italianos en Berlín en 1945. Después de una crisis vocacional abandona los votos en 1949, internándose en un seminario en la Toscana; ahí fue donde se dedicó al estudio de la narrativa italiana y francesa, realizando una intensa labor de ensayista, articulista y escritor orientado al análisis literario de tipo marxista.

cartas de solidaridad a las católicas naciones como Bélgica o Luxemburgo, o la calvinista Holanda ante las invasiones sufridas a manos de los alemanes. También en el mismo sentido, el radio mensaje de Navidad de 1939<sup>26</sup> implicó una clara denuncia sobre las agresiones alemanas –que era la única potencia agresora en ese instante–. A su vez, la alocución hecha al Colegio Cardenalicio en junio de 1940, afirmó que:

Por lo tanto, cuanto más se extienden los territorios que a causa del conflicto han sido sometidos a la dominación extranjera, tanto más urgente llega a ser el deber de imponer un ordenamiento jurídico, el cual debe aplicarse en armonía con las disposiciones del derecho de gentes y, sobre todo, con la exigencia de la humanidad y de la igualdad<sup>27</sup>.

El mensaje de navidad de 1944 apuntó en el mismo sentido, que:

Un deber obliga a todos, un deber que no tolera algún retardo, alguna diferencia, alguna excepción, alguna tergiversación, de hacer cuanto sea posible por proscribir y prohibir de una vez para siempre la guerra de agresión como solución legítima a las controversias internacionales y como instrumento de aspiraciones nacionales<sup>28</sup>.

Frente a estas dos citas, hay que afirmar que el único Estado que practicaba las acciones antes denunciadas era el alemán y no es posible dejar de pensar que para este gobierno tales palabras eran una clara denuncia y rechazo por acciones que ellos consideraban como necesarias y legítimas, y 3) frente al silencio del Papa Pío XII, el autor además de confirmarlo, declaró que éste era vergonzoso; pero, contradictoriamente, consignó con posterioridad que cada vez que una autoridad eclesiástica protestaba en

<sup>26</sup> *“Habíamos debido asistir desgraciadamente, a una serie de actos inconciliables, con las prescripciones del derecho internacional positivo, y con los principios del derecho natural, y con los más elementales sentimientos de humanidad”*. C. FALCONI, *Il Silenzio di Pio XII*. Kaos, Milán 2006, 48.

<sup>27</sup> *Il Silenzio di Pio XII*, 49.

<sup>28</sup> *Il Silenzio di Pio XII*, 45.

contra de las acciones nazis, éstas terminaban con los nazis tomando duras represalias en contra de los hebreos<sup>29</sup>.

En la descripción de la situación de Polonia pueden identificarse situaciones que implicaban la destrucción tanto del pueblo como de la Iglesia local y que son las siguientes: 1) en función de los informes analizados por el autor italiano, se puede llegar a afirmar que la situación de la Iglesia católica en los territorios ocupados por los nazis estaba casi paralizada y, además, institucionalmente desarticulada y relativamente incomunicada con el Vaticano. Empero, en este capítulo se pretendió demostrar que sí existió comunicación directa entre Polonia y la Santa Sede, y que sí habían medios de información. Sin embargo, no consideró las comunicaciones ejecutadas por los capellanes católicos quienes utilizando los canales de comunicación y transporte de las fuerzas del Eje, tales comunicaciones no podían ser consideradas como directas o normales si bien lograron el objetivo de informar al Papa respecto de la situación polaca. 2) Un hecho a considerar es que el Vaticano no podía ejercer una acción de auxilio para las víctimas de las persecuciones en territorio polaco, porque una parte considerable de los sacerdotes estaba en campos de concentración o aislados, y los miembros de la jerarquía se encontraban también aislados o en el exilio, y 3) es que la Nunciatura de Berlín –la que se encargó de intervenir a favor de Polonia– fue frenada por el gobierno de Hitler en todas y cada una de sus intervenciones (inclusive el intento del Vaticano de hacer una Visita Apostólica a Polonia).

<sup>29</sup> “*En Francia, entre julio y septiembre de 1941, dos cardenales (Suhard de París y Gerlier de Lyon), y numerosos arzobispos y obispos liderados por el futuro cardenal Saliège, por entonces arzobispo de Tolouse, protestaron, tanto de manera individual como colectiva, en contra de las deportaciones de los hebreos; ninguno de ellos fue tocado no obstante las provocaciones de la prensa controlada por los nazis o de Vichy. Solamente en las vísperas de la liberación, algunos nazis pensaron en vengarse del arzobispo de Tolouse. Pero a los dos oficiales alemanes que se presentaron ante el arzobispo para arrestarlo el 9 de julio de 1944, les bastó verse ante un hombre medio paralítico y sin voz, para devolverse a su propio país eludiendo la orden recibida... En Holanda, el 26 de julio del mismo año, el episcopado protestó públicamente ante el Reichsstatthalter Seyss-Inquart en contra del proyecto de deportación de los hebreos. No obstante, aunque ya habían obtenido el perdón para los hebreos católicos a fines de enero de 1941, los nazis reaccionaron aboliendo las concesiones acordadas anteriormente, y deportaron por primera vez a estos hebreos católicos, pero evitaron cualquier represalia sobre la comunidad de católicos arios y a sus dirigentes*”. *Il Silenzio di Pio XII*, 97.

Para explicar los dos primeros puntos, el autor consultó y citó las siguientes fuentes que grafican las desgracias vividas por el clero y las víctimas judías: El Documento A, que hace referencia a los acontecimientos suscitados en las Arquidiócesis de Gniezno y de Poznan; El Documento B, el cual describió las situaciones vividas en las Diócesis de Chelmino, Katowice, Lodz, Plock, Wloclawek, etc. (el único con fecha y que data de abril de 1940); y el Documento C, referido a hechos acontecidos en las Diócesis de Varsovia, Czestochowa, Kielce y Sandomierz. En resumen, las fuerzas alemanas de seguridad desarticulaban la Iglesia católica y la redujeron a una impotencia casi absoluta y esto el mismo Falconi lo admitió<sup>30</sup>. Para exponer el grado de parálisis que le fue impuesto la curia, un fragmento del documento A cita lo siguiente:

El cargo de Vicario General de Gniezno estaba en manos del Canónigo Edoardo van Blericq de la Metropolitana (Doctor en Derecho Canónico). Cuando los alemanes ocuparon el territorio, le prohibieron ejercer actos en su jurisdicción eclesiástica, es decir, hasta la mitad de noviembre, cuando la prohibición fue total y la curia arquidiocesana fue arrestada por la Gestapo. El Vicario General ejercitaba su oficio en su misma habitación, impedido de acceder a registros y a los archivos. Él solamente podía recibir a los sacerdotes que tenían permiso de desplazarse en Gniezno pero le estaba prohibido ir a las parroquias de las afueras de la ciudad. El dinero de la Curia está secuestrado junto a un fondo de 80 mil zloty. Del mismo modo, están clausurados y ocupados por la Gestapo los

<sup>30</sup> *“Las consecuencias de tal división serían todavía soportables a los criterios adoptados para las dos zonas, puesto que no habría diferencia entre ellas. Para aquellas que eran resguardadas en la zona incorporada a Alemania era, en efecto, natural que los alemanes, mirando su germanización, no podían admitir la sobrevivencia de las organizaciones eclesiásticas preexistentes, tanto más sabiendo que quien sostenía el nacionalismo polaco era en general la Iglesia durante los períodos de opresión del país. Esto significaba el desmantelamiento de las circunscripciones eclesiásticas originarias, no bastaba por supuesto la substitución del personal (el alejamiento de los Obispos y de los sacerdotes polacos, el aniquilamiento de la curia, la clausura de los seminarios y de las casas religiosas, la supresión de las organizaciones de la caridad, etc.). En cuanto a la gobernación general, donde la Iglesia podría haber podido continuar su tradición, en cambio, como era de esperarse, había el más vigilante control de su actividad sobre todo extra cultural, y la puesta en acto de toda obstrucción, tanto a las personas como las obras, conteniendo la eficacia y moderando su influencia”. Il Silenzio di Pio XII, 145.*

tribunales metropolitanos de primera y segunda instancia... El capítulo metropolitano está disuelto, el Vicario General Monseñor Krzeszkiewicz sigue estando en el mismo caso. Los otros canónigos han sido expulsados de sus habitaciones y el canónigo Brasse fue deportado a la Polonia Central (La Gobernación)<sup>31</sup>.

Respecto del tercer punto, en el capítulo titulado ‘Los Reportes de la Santa Sede sobre la Polonia Ocupada’, señala que como producto de la invasión alemana y la subsecuente desaparición del Estado polaco, las autoridades diplomáticas del Vaticano acreditadas en Polonia quedaron suprimidas; el Nuncio apostólico monseñor Filippo Cortesí abandonó el país, y Alemania aplicó una política de desconocimiento de los concordatos o tratados suscritos por Polonia antes de la guerra. Respecto de estos acontecimientos, en este capítulo se planteó que Alemania cortó cualquier nexo entre el Vaticano y la Polonia ocupada y que en este marco:

La Santa Sede, naturalmente, intentó por todas las vías atribuirle a la Nunciatura de Berlín el control de las dos zonas polacas bajo el poder del Reich, fingiendo considerar sobre todo la primera, como una extensión de los territorios del vecino Reich, para sólo acreditar a Monseñor Cesare Orsenigo como su representante, pero todo esfuerzo directo o indirecto fue en vano<sup>32</sup>.

Impidiendo, además, que el Vaticano enviase a un visitador apostólico (agente sin privilegios diplomáticos) a reconocer la situación de Polonia. Esta propuesta fue hecha a Ribbentrop, por parte de Monseñor Maglione, haciéndole presente que:

La Santa Sede le ha hecho repetidamente saber que intentó enviar y distribuir, a su propio nombre, subsidios a los pobres y necesitados de la población polaca. El Visitador Apostólico se haría cargo además de la distribución de tal obra de socorro. La respuesta oral de Ribbentrop, a la insistencia de Maglione, fue una: Bien, lo pensaré, sin embargo, jamás

<sup>31</sup> *Il Silenzio di Pio XII*, 146.

<sup>32</sup> *Il Silenzio di Pio XII*, 169.

fue admitido en Polonia ningún representante para una misión temporal<sup>33</sup>.

El segundo país que analizó Falconi para ilustrar la indiferencia pontificia fue el Estado yugoslavo, que fue disuelto por las fuerzas del Eje y el surgimiento del Estado Croata Ustacha<sup>34</sup>, bajo apoyo nazi-fascista. En este capítulo el autor explica la reacción de los croatas en contra de los serbios, debido a que éstos en su condición de elemento dominante dentro del Reino de Yugoslavia, reprimieron cultural y religiosamente a los croatas dando pie a una fuerte reacción de estos últimos que pasaron ejercer sometimiento, la conversión forzosa de los serbios ortodoxos y la masacre de la población de esta nacionalidad.

Dentro del análisis hecho por Falconi respecto de la supuesta indiferencia papal ante las tropelías de los ustachas, es posible identificar ideas tales como: 1) el Vaticano no intervino al Clero croata por sus atropellos eclesiásticos sobre los serbios y judíos, y 2) La Santa Sede, y más bien dicho Pío XII, no aplicó ningún mecanismo político para intervenir sobre el estado croata a fin de aplacar su furia racista contra serbios y judíos. Esta acusación aparece en el quinto capítulo, en donde se plantea lo siguiente:

Desde la primera semana –por decir lo menos– de 1942, el Vaticano estaba pues perfectamente al corriente de la situación croata y no sólo a resguardo de las conversiones forzadas de los ortodoxos, pero, además, como prueba la carta de Maglione del 21 de febrero, de la condición de los hebreos, etc. Pues bien ¿cómo pensó reaccionar la Santa Sede ante todo esto? Sus posibilidades de acción eran múltiples: podía apelar sobre el gobierno ustacha, mediante el legado pontificio Marcone o valerse de los buenos oficios del gobierno italiano, así como podía actuar sobre el Episcopado. El hecho que no había ocurrido ninguna de éstas, demuestra con cuanta preocupación juzgó la situación croata<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> *Il Silenzio di Pio XII*, 171.

<sup>34</sup> La creación del NDH, sigla en idioma croata de 'Nezavisna Drzava Hrvatska', y que significaba 'El Estado Libre de Croacia'.

<sup>35</sup> *Il Silenzio di Pio XII*, I 394.

Antes de explicar cómo el autor es incongruente con sus propuestas, hay que aclarar un hecho de la historia de la diplomacia muy relevante: el Vaticano no reconoció a Croacia como Estado porque ha aplicado una política de desconocimiento de las organizaciones políticas surgidas de episodios violentos, o no consensuados políticamente. Ahora volviendo al análisis sobre el primer punto en discusión, el mismo libro cita una serie de informes que refutan completamente esta idea de Falconi; hubo directivas de las autoridades eclesiásticas al clero croata, ejemplo de ello es la carta dirigida a la Conferencia Episcopal Croata por parte de la Santa Congregación Oriental (Cardenal Tisserant y su asesor el Arzobispo de Sardes Monseñor Antonio Arata), en la que propusieron medidas para aplacar la fuerza de las conversiones forzosas, señalando textualmente:

La Santa Congregación Oriental reclama la atención de Vuestra Excelencia para que los párrocos de rito latino de Croacia vengan a ser advertidos por sus obispos, a fin de que, en caso de conversión de los cismáticos, no le opongan obstáculo al retorno natural al rito oriental y que, bajo la amenaza y las presiones de los ortodoxos, han terminado por abandonar la fe católica<sup>36</sup>.

Posteriormente, Maglione, el Secretario de Estado Vaticano, escribió una carta al representante pontificio de Zagreb, en febrero de 1942, con relación a la publicación de las conclusiones de la Conferencia Episcopal de Croacia, cuyos elementos relevantes se describen a continuación:

... si es merecedor de alabanza los cuidados con que se puede llegar a asegurar a los cismáticos la igualdad de derechos con los otros ciudadanos, de obtener un tratamiento humano a los ciudadanos de origen hebreo, de ayudar a los eslovenos desahuciados y especialmente el clero de satisfacer las necesidades de la vida religiosa y moral de los trabajadores croatas en Alemania y de reforzar la acción preciosa de la prensa católica –una alabanza más grande aún–, amerita la firmeza con que los Obispos pidieron a la jerarquía tener el derecho de emanar ordenanzas

<sup>36</sup> *Il Silenzio di Pio XII*, 387.

y normas concernientes a la refutación, y otro tanto a los intentos de defender el principio por el cual los rebautismos deben hacerse desde un íntimo convencimiento y no de una coerción externa<sup>37</sup>.

En cuanto a la segunda idea, se recuerda que los archivos del Vaticano confirman que gracias a una gestión diplomática pontificia ante el Ministerio de Asuntos Exteriores italiano, se logró que las tropas italianas resguardasen su comportamiento tanto en Francia como en Croacia, y en este último país, el II Ejército italiano excedió deliberadamente su área de influencia para proteger a hebreos y otros contingentes humanos, que de otro modo hubiesen sido objeto de persecuciones por parte de los nazis y de los ustachas. Textualmente, el autor consignó:

La necesidad de evitar que el ejército italiano se ensuciase las manos en este asunto –escribía un miembro del Estado Mayor italiano en Croacia–. Si los croatas quisieran verdaderamente entregar a los hebreos, lo harían también, pero si se ocupan personalmente y los entregan directamente en las manos de los alemanes, sin que nos toque ser intermediarios o peor aún. Es ya bastante doloroso para el ejército de un gran país, permitir crímenes de este género y verlos... Parece cierto que en este comportamiento de los italianos a favor de los hebreos, actuaría, además de su natural repugnancia a todo tipo de violencia racista y su antagonismo a los alemanes, la precisa presión de la Santa Sede. Lo que estaría, por lo menos, en armonía con lo que ha dejado filtrarse de los Archivos de la Secretaría de Estado, es decir, que el Abate Marconne a fines de 1941, había recibido expreso encargo de ir en ayuda de los hebreos. Las innumerables prácticas ejecutadas por el Nuncio ante el Quirinal, Monseñor Borgoncini-Duca, y del Jesuita Tacchi Venturi ante el Ministerio de Asuntos Exteriores italiano, que daba órdenes y apoyo al ejército<sup>38</sup>.

Además de este tipo de archivos, el autor italiano consideró el testimonio del general Mario Roatta quien lideraba el II Ejército italiano apostado en Croacia, y que declaró que las fuerzas a su mando dieron la debida pro-

<sup>37</sup> *Il Silenzio di Pio XII*, 388.

<sup>38</sup> *Il Silenzio di Pio XII*, 406.



tección a serbios ortodoxos y a los hebreos, inclusive a expensas de roces diplomáticos con los ustachas croatas. A pesar de que en ese relato no se consideró influencia alguna de la Santa Sede, es necesario pensar que sus superiores políticos sí lo estaban. En cuanto a este particular, Falconi sintéticamente opinó que:

Este decidido comportamiento del ejército italiano tuvo entre otros efectos, según Roatta, el de suscitar en los ustachas un vivo resentimiento en contra de la autoridad militar italiana, tanto más que éstos ayudaron (con armas) a los Chetniks ([enemigos de los ustachas]). Y esta reacción se ha visto, fue plenamente compartida por el Monseñor Stepinac, aunque también por otros y por desgracia, lejos de ser razones aceptables, tanto para él como por otros obispos croatas, los italianos cooperaron una enormidad acordando la libertad religiosa a los no católicos, especialmente a los ortodoxos... Los italianos han regresado, –Stepinac– se lamentaba frente a su primado el Obispo de Mostar, y han asumido la autoridad civil y militar. La iglesia cismática tuvo inmediatamente vida y los sacerdotes ortodoxos, antes ocultos, ahora reaparecen libremente. Los italianos se mostraron favorables hacia los serbios y severos con los católicos<sup>39</sup>.

#### *Un acontecimiento para la historiografía: Los Archivos del Vaticano*

En diciembre de 1965, la Santa Sede por orden del Papa Pablo VI se procedió a la publicación del primer volumen de los archivos de la Secretaría de Estado Vaticana, correspondientes al período 1939-1940. Esta edición se tituló 'Actas y Documentos de la Santa Sede en la Segunda Guerra Mundial', editada por Pierre Blet, Robert A. Graham, Angelo Martini y Burkhart Scheneider, títulos que se publicaron hasta el año 1981. El material puede clasificarse en:

- 1).– mensajes y discursos del Papa; 2).– Las cartas intercambiadas por el Papa mismo y dignatarios civiles y eclesiásticos. Estas cartas son co-

<sup>39</sup> *Il Silenzio di Pio XII*, 408.

múnmente conservadas en formas de minutas, que el Papa corrigió de su mano; 3).– las notas de la Secretaria de Estado, notas de servicio; 4).– Las notas diplomáticas intercambiadas entre la Secretaria de Estado y los embajadores y ministros acreditados ante la Santa Sede; 5).– La correspondencia intercambiada entre la misma Secretaria de Estado y los representantes de la Santa en el exterior, nuncios, internuncios y delegados apostólicos. Muchos de estos documentos fueron firmados por la Secretaria de Estado o de la Secretaria de la primera sección de la Secretaria citada, y muy pocas por el Papa mismo: eso no impidió que ellos traduzcan las intenciones no del firmante, sino del Papa, a quien le pertenece la última decisión<sup>40</sup>.

A pesar de la liberación de esta información, los autores detractores –por lo menos de este período bajo análisis en este documento– no los utilizaron. Lo que genera una cierta inquietud respecto de la pluralidad de fuentes utilizadas. El único autor del período que consideró tales archivos fue Benedicto Tapia de Renedo (defensor del Papa), en su obra *Pío XII, en los archivos secretos del Vaticano*, editada en 1970.

En 1967, Charles F. Delzell<sup>41</sup> apareció como el cuarto miembro del grupo de los autores detractores, con su artículo “Pius XII, Italy, and the Outbreak of War”, editado en el *Journal of Contemporary History*, publicado en el Reino Unido. Aunque en su discurso no se formula un ataque o juicio demoledor en contra del pontífice romano, su posición está declarada por elementos tales como: 1) la utilización de argumentaciones que parten de la propuesta de Hochhuth, 2) siendo un hecho no menor el que Delzell es detractor por omisión, puesto que si este autor dispuso de una serie de informaciones relevantes que serviría para defender a Pío XII, lo menos que

<sup>40</sup> P. Blet, *Pie XII et la Seconde Guerre Mondiale d'après les archives du Vatican*, Librairie Académique Perrin, París 1997, 8.

<sup>41</sup> Charles F. Delzell es un historiador estadounidense respecto de quien existen escasos datos personales y/o profesionales: ejerció como catedrático en el Departamento de Historia de la Vanderbilt University (EEUU), en la década de los sesenta. En contra partida, este autor tuvo una prolífica historiografía centrada en Italia, en donde destacan: *The Military Occupation of Belgium 1914- 1918* (1949); *The Italian antifascist Resistance* (1951); *Italian historical scholarship: a decada of Recovery and development 1945- 1955* (1956); *Mussolini's enemies, the Italian anti fascist Resistance* (1961); *Italian in modern times: a introduction to the historical literatara in English* (1964), por destacar algunas.

le cabría hacer es una afirmación que fuese consecuente con sus planteamientos; sin embargo, sus conclusiones demuestran un distanciamiento de la evidencia histórica que él mismo maneja.

La idea central del texto fue enjuiciar el comportamiento político del Papa Pío XII durante el inicio de la II Guerra Mundial, en donde decididamente el Papa Pacelli intentó mantener la paz a nivel internacional y buscó que Italia se mantuviera fuera del conflicto. Dentro de este problema general, el artículo expone cómo la relación del Vaticano con los países del Eje, y especialmente Italia, evoluciona desde los tensos últimos días de Pío XI hasta los auspiciosos primeros meses del pontificado del Papa Pacelli, para pasar a un deterioro profundo –que jamás alcanza un momento final– cuando la Iglesia como institución se avoca a luchar por mantener la paz internacional<sup>42</sup>, y en algunos casos alertar al mundo de la amenaza fascista<sup>43</sup> construyendo la paz interna, sosteniendo sus propias instituciones junto con proteger a los ciudadanos de Roma y la pluralidad de sus órganos de prensa.

Sin embargo, al final del texto, Delzell expresó una conclusión –ciertamente esperada para un detractor–, afirmando que:

Durante los veinte meses de la ocupación militar alemana en el norte de Italia (entre septiembre de 1943 y abril de 1945) cambió la política de la Iglesia, intentando a atenuar los excesos de brutalidad de ambos lados. Muchos miembros del bajo clero, aunque casi ninguno de sus superior-

<sup>42</sup> “El Papa tenía un plan diferente, con todo, en la última parte de abril de 1939 lanzó a través de Mussolini su propio proyecto de paz... El Vaticano se sirvió del Padre Jesuita e historiador Fr. Tacchi-Venturi, para llevarle mensajes directos e informarle a Mussolini. Este emisario fue instruido a entregar una carta al Duce, en la cual el Papa explicó sus deseos de despachar un mensaje a las cinco potencias (Francia, Alemania, Reino Unido, Italia y Polonia) exhortándoles a encontrarse, en una conferencia, para solucionar cuestiones que originan el peligro de una guerra”. C. F. DELZELL, “Pius XII, Italy, and the Outbreak of War”, *The Journal of Contemporary History* 2/4 (1967) 142.

<sup>43</sup> “Pocos días antes de la invasión de Bélgica, Luxemburgo y de Holanda, Pío XII supo de la inminencia de este peligro por parte de ciertos altos oficiales del ejército alemán. El 3 de mayo el Santo Padre les adelantó esta noticia a los representantes pontificios de los tres países amenazados, se entrevistó con la princesa del Piamonte –nacida en Bélgica–, en una audiencia privada el 6 de mayo. Ella despachó con mucha urgencia un correo expreso especial para informar de esto a su hermano el Rey Leopoldo III”. “Pius XII,...”, 154.

res, simpatizaban abiertamente con la Resistencia. No hay duda que cientos de sacerdotes católicos proveyeron de amparo en monasterios y otros edificios a cientos de refugiados de todos colores políticos y sin distinción de raza. Es también verdad que durante la ocupación alemana muchos romanos vieron a Pío XII como su Defensor Civitatis, ellos aplaudieron que el Papa permaneciera constantemente en la ciudad aun cuando pasó sus habituales vacaciones de verano en Castelgandolfo<sup>44</sup>.

Para terminar concluyendo –contradictoriamente– y sin revisar o exponer hechos extraídos de las fuentes que el manejo para construir su idea central, que:

Empero, en desprecio de estos gestos, los historiadores hoy difícilmente pueden escapar a la conclusión que Pío XII, casi sin duda, pudo haber hecho más de lo que él hizo por la gente de Roma, como por la gente de cualquier otro lugar. A lo menos, pudo haberse pronunciado en octubre de 1943 cuando los nazis arrestaron a los judíos de Roma casi en frente de las puertas de la Basílica de San Pedro y enviarles a Campos de Concentración y de Muerte, o bien, en marzo de 1944 cuando ellos masacraron a 355 italianos en las Fosas Ardeatinas<sup>45</sup>.

Más que un conjunto de afirmaciones contradictorias, estas últimas frases vienen perder la coherencia interna con respecto a la idea central de la propuesta, sin presentar una argumentación o fuentes que se requieren para formular tales interpretaciones.

1967 también es el año en que Robert Katz<sup>46</sup> publicó su libro *Death in Roma* que se distingue de los anteriores porque no se refiere exactamente

<sup>44</sup> "Pius XII,...., 160.

<sup>45</sup> "Pius XII,..

<sup>46</sup> Robert Katz (1933-2010), este autor estadounidense nacido en la ciudad de Brooklyn cursó estudios superiores en el Brooklyn College de New York, trabajó como columnista para el semanario de la Sociedad Americana del Cáncer, y para la ONU, primero en la sede de New York y luego en la sede de Roma, en donde, posteriormente, se radicó y trabajó como escritor independiente; y para otros organismos internacionales. Se dedicó a la fotografía y a la dirección de cine. Durante su estadía en Italia se convirtió en escritor, publicando obras tales como: en el campo de la no-ficción están *Death in Roma* (1967); *Black Sabbath: A Journey through a Crime against Humanity*

al Holocausto, sino que pretende graficar la indiferencia del Papa frente a las tropelías de los nazis. Pero en ella se reconocen similares características de los detractores anteriores: estrategias exculpatorias, interpretaciones distorsionadas y omisiones de información. Aunque hay que considerar que posee características un tanto disonantes del resto tales como la coherencia del relato y la distorsión de hechos que estaban consensuados historiográficamente a la fecha.

El documento relata hechos relacionados a la ‘Masacre de las Fosas Ardeatinas’, incidente ocurrido a las afueras de la ciudad eterna el día 24 de marzo de 1944. Esta acción realizada por los alemanes fue una represalia por un atentado con bomba en contra de un batallón policial de las SS –en el cual murieron 35 alemanes–, efectuado por el grupo izquierdista Comité de Liberación Nacional. Tal ataque encendió las iras del Führer, quien ordenó una devuelta de mano sobre la población civil con un coste de 355 vidas –incluyendo europeos corrientes y de origen hebreo–, describiéndose todo el proceso llevado a cabo por los alemanes, quienes disponían de menos de 24 horas<sup>47</sup>

---

(1969); *The Fall of the House of Savoy* (1971); *A Giant in the Earth* (1973); *Days of Wrath: The ordeal of Aldo Moro, the Kidnapping, the execution, the Aftermath double days* (1980); *Il Caso Moro* (1987); y *The Battle for Rome: the germans, the allies, the partisans and the Pope* (2003). En el campo de las novelas, hay que señalar obras como las siguientes: *The Cassandra Crossing* (1976); *Ziggurat* (1977) y *The Spoil of Ararat* (1978). En cuanto a su filmografía, se destacan: *The Massacre in Rome* (1973); *The Cassandra Crossing* (1976); *Kamikaze 1989* (1982); *Il caso Moro* (1986) y *The Contractor* (2007) –por citar algunas–. En el período de 1986 y 1992, Katz regresó a los EEUU en donde desarrolló una carrera de académico universitario e investigador en instituciones tales como: Universidad de California, en la sede de Santa Cruz, como profesor visitante e investigador, y en Adlai Stevenson College. A causa de sus obras de denuncia en contra de Pío XII la familia Pacelli abrió un proceso judicial en su contra, según John Cornwell el juicio terminó siendo desechado por la Alta Corte. En cambio, para Giorgio Angelozzi, la querrela que presentó Elena Rossignani, sobrina de Pacelli, fue aceptada por los tribunales italianos quienes consideraron el libro como ofensivo y dictaron 13 meses de cárcel por difamación, aunque se desconoce si cumplió tal sentencia. (Cf. G. ANGELOZZI, *Pío XII, Hitler y Mussolini*. Editorial Acervo, Barcelona 1988, 289). Katz murió en la Toscana en el 2010.

<sup>47</sup> “... Notificados a minutos del ataque, Hitler en su cuartel general en el Este de Prusia, y Himmler en Berlín, decidieron castigar entera a la ciudad de Roma, demandaban muerte y destrucción... Al día siguiente los SS arrestaron a cientos de romanos. Con sus manos amarradas atrás de sus espaldas, y unidos unos a otros en pequeños grupos, los prisioneros fueron reunidos y encerrados dentro carros de carnicería y conducidos un poco más allá de las antiguas murallas de Roma. Allí, en la Vía Ardeatina, los camiones se detuvieron en uno de los laberintos que dan a los túneles que habían entre las catacumbas cristianas de la Vía Apia... Dentro de

para ejecutar tal fatídica orden<sup>48</sup>. El relato, además de considerar las consecuencias posteriores a la liberación de Roma por parte de los aliados en junio de 1944, buscó dejar al Vaticano y al Papa comprometidos por una indiferencia frente a este acontecimiento, planteamiento que ciertamente termina por desmoronarse.

El planteamiento del problema está construido esencialmente como interrogante, lo que en el fondo es una estrategia exculpatoria, evidenciándose esto en las siguientes interrogantes que se plantea el autor:

Romanos e italianos de todos los lugares buscaban saber por qué este crimen había ocurrido. Ellos preguntaban: ¿Quién dio la orden? ¿Quién tiró del gatillo? ¿En dónde está el rey? ¿En dónde estaban los aliados? ¿Pudo haber sido prevenido? ¿En dónde estaban los hombres que proclaman ser representantes del pueblo? ¿Dónde estaba el Papa?<sup>49</sup>.

La identidad de quienes dieron la orden y dispararon siempre estuvo clara y los procesos judiciales posteriores lo ratificaron; por su parte los aliados que se encontraban a kilómetros les advirtieron a los nazis que serían juzgados por sus tropelías y por estar en guerra, sin olvidar que ellos carecían de cualquier medio de negociación diplomática; el rey por su lado

---

*estas cuevas hechas por el hombre, los alemanes prendieron antorchas y forzaron a los italianos a ponerse de rodillas y a inclinar sus cabezas. Procediendo enseguida a matarlos sistemáticamente con descargas de armas de 9 milímetros en la base de sus cuellos, en un ángulo que pasó a través del cerebro y la coronilla del cráneo... Sesenta y siete pelotones de las SS trabajaron dentro de las últimas horas de ese día para completar su trabajo. Cuando finalizaron, los ingenieros hicieron volar las entradas a la caverna, esperando sellar su contenido por todo el tiempo posible...".* R. KATZ, *Death in Rome*. Mc Millan Company. New York 1967, IX.

<sup>48</sup> Finalmente, el número de víctimas se vio delimitado –para fortuna de los romanos– por los siguientes eventos: “Su jefe de Staff, el General Westphal, le reportó acerca de lo de Via Rasella... Westpal le informó que los romanos serán castigados. El Fuehrer, confirmó que la represalia sentenciada aquí sería muy grande. A Kesselring le estuvo dicho que en su ausencia, Mackensen, provisionalmente, fijaría la proporción de italianos a ser fusilados en diez a uno, lo que era inferior a lo demandado por el Fuehrer. Mackensen asignó a Kappler para seleccionar a las personas elegidas para la represalia entre los ‘condenados a muerte’... Kesselring se empeñó en un honesto esfuerzo humanitario. Mientras escribía la siguiente orden al comandante del 14º Ejército: ‘Matar a diez italianos por cada alemán. Ejecútelas inmediatamente’”. (*Death in Rome*, 100-101).

<sup>49</sup> *Death in Rome*.

no podía establecer negociaciones con los fascistas luego del derrocamiento de Mussolini que el mismo había dirigido; y el Papa mismo estaba rodeado en el Vaticano, maniobrando a través de los cuerpos diplomáticos germanos. Sin embargo, surge la pregunta ¿por qué Katz no cuestiona respecto de los orígenes del ataque y su contexto? Poco más adelante se escribió sin mucho sentido que *“otros culparon del crimen de las Fosas Ardeatinas a la resistencia romana, clamando que el anterior ataque de los partisanos había sido una provocación sin sentido. Algunos apuntaban a un complot comunista”*<sup>50</sup>.

Las ideas fundamentales que pueden rescatarse del libro analizado son las siguientes: 1) el atentado ejecutado por los miembros de la resistencia fue en respuesta a las peticiones de los aliados para sublevar a la población italiana en contra de los invasores alemanes y de los fascistas de Mussolini. Aunque queda claro que la acción del Comité de Liberación Nacional no tuvo ningún efecto estratégico en la derrota de la Wehrmacht en Italia y que sólo consiguieron la ira de los nazis, y también llamar a la atención de la opinión pública italiana; 2) al Papa Pío XII y al Vaticano como organismo, no le interesaba realmente el problema de las ejecuciones y sólo le preocupaba la vulnerable neutralidad de la Santa Sede, la cual fue reconocida como ‘Ciudad Abierta’ por los nazis, es decir, un lugar en donde no se librarían combates como en el resto del territorio. Sin embargo, los nazis ocuparon la ciudad –hecho sobre el cual el autor estadounidense no reflexiona–, amenazando al Vaticano y utilizando la red caminera de romana para la distribución de armas y de soldados hacia un frente de batalla, cada vez más cercano. Lo anterior causó que los aliados occidentales bombardearan la Ciudad Eterna y que los mismos partisanos realizaran ataques como el Vía Rasella, haciendo enfurecer a los nazis quienes, en función de la violación de la condición que tenía Roma, procedieron con los arrestos y las masacres (en todo caso el atentado ocurrió cuando los nazis analizaban seriamente la posibilidad de abandonar Roma); y 3) el Papa fundamentalmente era anticomunista y, en consecuencia, rechazaría las acciones de los partisanos de izquierda temiendo que después de la caída del fascismo Italia cayese en el caos de la revolución marxista. En función de ello, Katz

<sup>50</sup> *Death in Rome*.

reconoció que Pío XII veía en los ocupantes nazis la posibilidad de salvaguardar la Santa Sede de los bolcheviques, y por eso el Santo Padre llamó a la calma a los ciudadanos romanos o bien acogió positivamente otros llamados en ese sentido.

Sobre el primer punto, un hecho fidedigno es que el Comité de Liberación Nacional ejecutó esta acción en parte para responder a la llamada de los aliados para sublevar a los civiles, pero estas acciones no tuvieron ningún efecto estratégico sobre la posición de las fuerzas de la Wehrmacht en Italia. Todos los grupos rebeldes, independientes de su color político, fueron en un momento controlados por la llamada Junta Militar, pero esta jerarquía y sus partisanos “... *por ahora estaban determinados a no esperar por el rescate de la ciudad por parte de los anglo-norteamericanos. Ellos silenciosamente buscarían preparar al pueblo para la insurrección. Una participación en su propia liberación podría ayudar a recobrar la dignidad del pueblo de Roma, muchos quienes sentían deshonrados por el pasado fascista*”<sup>51</sup>.

En cuanto al valor estratégico de ese supuesto levantamiento del pueblo romano es que debía cortar las líneas de abastecimiento que unía a Roma como centro de distribución de recursos hacia las líneas alemanas en Anzio, a pesar de que el costo de esta acción implicaba convertir a Roma en campo de batalla. Pero si el plan era que el atentado de Via Rasella fuera el punto de inicio de la rebelión, ¿por qué ésta no ocurrió? Ni el atentado antes citado, ni la masacre subsecuente generaron el levantamiento, siendo necesario asumir que en su minuto la muerte de los 355 habitantes de Roma fue completamente inútil, y el atentado igualmente un fracaso estratégico que Katz no asumió en su reflexión.

Respecto del segundo punto, centrado en la supuesta indiferencia papal ante los desgraciados acontecimientos de la fosas Ardeatinas, se afirmó en el libro que: “*En el Vaticano para esta hora, una decisión había sido alcanzada por el Papa Pío XII: no intervendría, mantendría silencio durante la masacre y reaccionaría a ella con gran precaución*”<sup>52</sup>. Sin embargo, en los párrafos siguientes, el autor estadounidense describió como el Vaticano intentó mediar en el asunto:

<sup>51</sup> *Death in Rome*, 9.

<sup>52</sup> *Death in Rome*, 141.



Una pregunta acerca de las inminentes ejecuciones fue aparentemente hecha por el Vaticano en los canales diplomáticos a través del Embajador alemán en la Santa Sede... Seguido a esto, Weizsäcker telefoneó a Kesselring ([Comandante Supremo de las fuerzas alemanas en Italia]) en varias ocasiones. Ellos discutieron sobre la represalia, pero el contenido de su conversación no es conocida. La respuesta alemana, sin embargo, había sido grabada por el mismo Vaticano. Refiriéndose al incidente de Vía Rasella, de acuerdo con Monseñor Alberto Giovanetti (un alto prelado en la Secretaría de Estado Vaticano), los alemanes ligaron esta acción terrorista al destino de la Ciudad Abierta. Ellos amenazaron con reexaminar esta actitud<sup>53</sup>.

Pero las cosas no quedaron solamente en el plano diplomático sino que también agentes pontificios intentaron mediar ante las autoridades locales:

Algunos minutos después de la conferencia en el Hotel Excelsior, el Standartenführer Dollmann telefoneó al Padre Pancracio. A pesar de su acuerdo de menos de 24 horas ningún hombre ha contactado a los otros. Ninguno había sido capaz de convencer a su superior a su causa... Ahora Dollmann informó al Padre Pancracio que la reunión anterior no era para cualquier propósito. Esto indicaba que era demasiado tarde para hacer cualquier cosa para impedir la represalia. El representante papal no tenía nada que expresar más que su dolor por el fracaso de sus esfuerzos. Con esta breve información la conversación finalizó<sup>54</sup>.

Finalmente, Katz asumió frontalmente que la capacidad de negociación del Vaticano frente al tema del atentado estuvo limitada, porque los alemanes condicionaron la injerencia del Papa al hecho de poder mantener a Roma bajo la condición de Ciudad Abierta<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> *Death in Rome*, 142.

<sup>54</sup> *Death in Rome.*, 173.

<sup>55</sup> "Las negociaciones entre el Vaticano y los ocupantes germanos estuvieron en peligro de romperse. Desde el punto de vista del Vaticano, el ataque de los partisanos no podría haber ocurrido en un momento más crítico. El plan del Papa encaminado a un cambio ordenado del poder militar en Roma entre los nazis y los Aliados, excluyendo a los romanos antifascistas, repentinamente había sido puesto bajo una seria amenaza. Hasta ese momento, las indicaciones de ambas partes beligerantes

En cuanto al tercer punto, es necesario reconocer que hubo y hay consenso universal respecto a que Pío XII fue uno de los papas más anticomunista de la historia. Pero de allí a que no reaccionara ante las tropelías nazis era otra cosa, puesto que, como han demostrado autores como Friedländer o Falconi, el temor a una reacción papal era un elemento palpable en la acción diplomática alemana. El Papa Pacelli rechazaría en consecuencia las acciones de los partisanos. Al respecto, el Papa y el Vaticano, horas después de lo acontecido en Via Rasella, el día 25 de marzo, el *L' Osservatore Romano*, en su primera página, editorializó una declaración autorizada por el Papa, titulada 'Compasión Civil', en la cual, expresó que:

Nuestra apelación está hecha directamente a la conciencia de la población, quienes tan admirablemente han demostrado su espíritu de sacrificio y su profundo sentido de dignidad. No con violentos ánimos se destruirá esta actitud que es tan digna de las virtudes de nuestro pueblo. Todos los actos imprudentes no tienen otro resultado que terminar por dañar a muchas personas inocentes, a esta hora demasiados pasan por la angustia y privación... Todos aquellos a quienes le incumbe el mantenimiento del orden público tienen la tarea de asegurar que éste no sea perturbado por cualquier actitud, por cualquier cosa que pueda ser, en sí mismo, una razón para reaccionar, lo que podría levantar una indefinible serie de penosos combates; quienes pueden y saben como influenciar efectivamente los pensamientos de la ciudadanía –sobre todo el clero–, tienen la alta misión de persuadir, pacificar y conferir conformidad<sup>56</sup>.

A pesar de que el mensaje identifica situaciones y responsables, en el libro se presentó este mensaje como construido con el clásico vago lenguaje del Vaticano, el que fue usado por el mismo Papa,<sup>57</sup> minusvalorando su significado. Ya para el sábado 25 de marzo, el autor consignó que los mismos

---

*hacían aparecer que le ofrecieron una promesa certera al Vaticano. Ahora el inaudito ataque en Via Rasella parecía simbolizar una nueva ola de actividad partisana acelerada y, aún más, una insurrección fuera de control. Esto pudo inutilizar todo para el Papa y abrir una caja de pandora de insospechadas consecuencias...*" *Death in Rome*, 142.

<sup>56</sup> *Death in Rome*, 143- 144.

<sup>57</sup> *Death in Rome*, 143.

alemanes reconocían mediante carteles expuestos en lugares públicos que el *L' Osservatore Romano* llamaba a la paz<sup>58</sup>. En las páginas siguientes el autor norteamericano vuelve a la carga respecto de las valoraciones que se pudieron dar a las declaraciones del Vaticano a través del mencionado medio periodístico; para Katz, 24 horas después del incidente, la Santa Sede cambió de actitud dentro de su reiterativos llamados a la paz.

En el periódico antes mencionado apareció en primera página un artículo llamado 'Un comunicado de Stefani (la agencia de noticias fascista) sobre las Acciones de Via Rasella', el cual, según Katz, estaba autorizado por los alemanes, y decía lo siguiente:

En frente de tales acciones todo corazón está viviendo profundamente agraviado, en nombre de la humanidad y de los cristianos sentimientos. Treinta y dos víctimas en un lado y, por el otro, trescientas veinte personas sacrificadas por malvados partidarios que escaparon al arresto. Ayer nosotros hicimos una angustiada súplica para serenar y calmar; hoy nosotros repetimos la misma petición con más ardiente afección, con la más fervorosa insistencia<sup>59</sup>.

Ciertamente y sin dudar la Santa Sede apuntó la responsabilidad de la masacre a los partisanos. Por otra parte, el Vaticano jamás categorizó a los alemanes de víctimas. Además no deja de existir el hecho de que sin las in-conducentes acciones del CLN, nada de esto hubiese ocurrido. Katz afirmó que el Vaticano se puso más allá de todo bien y de todo mal. Sin embargo, en esta decisión es claro ver que la Iglesia no dejó de cumplir su función pastoral al hacerle ver a la población civil que las acciones milicianas no tendrían otro resultado que acrecentar las desgracias vividas.

Durante el periodo de la guerra los alemanes sintieron que tenían poder sobre vida y muerte en la población civil; ejercieron este poder cada vez que pudieron y se lo demostraron a quienes osaron a cuestionarlos verbal-

<sup>58</sup> *"Esta tarde el Osservatore Romano apeló a todos los romanos a abstenerse de actos violentos en el más complicado momento de la guerra; estos actos podrían provocar severas represalias y levantarían una infinita serie de penosos episodios. Esto concluye por rogar al clero y todos quienes puede influenciar a la población, persuadiéndoles a ser fuertes, pacientes y auto controlados, por su propia consideración y por el de la ciudad"*. *Death in Rome*, 171.

<sup>59</sup> *Death in Rome*, 191.

mente. Bajo esta lógica es posible comprender el silencio de Pío XII, pero para quien busca distorsionar los hechos esto es un excelente material para lanzar críticas, las que indudablemente caen en contradicciones porque las gestiones de las autoridades eclesiásticas locales, los diplomáticos pontificios y la curia de los territorios eran capaces de ejercer acciones de salvamento de los judíos. Caso aparte es Polonia, en donde la Iglesia católica fue la que se vio desarticulada y en consecuencia allí las desgracias de los judíos serían peor aún.

En resumen, las principales incongruencias que presentan los autores antes analizados se expresan de manera sintética a través del siguiente cuadro:

**Cuadro**  
Comparación de enfoques e ideas

| Autor  | Enfoques e ideas  |
|--|---|
| Saül Friedländer<br><i>Pío XII y el Tercer Reich</i>         | Este autor planteó un doble enfoque que estuvo centrado en presentar a Pío XII como el Papa que evitó condenar a los nazis, por medio de un análisis a dos temas concretos: el primero es la política de conciliación que siguió Pío XII con el Estado alemán y de apoyo moral a su política interior y exterior. En cuanto al segundo aspecto, es que el autor va a intentar comprobar el silencio pontificio en diversas situaciones, tales como: la aplicación de la 'Solución Final', la deportación de los judíos de Hungría y el caso de los grandes rabinos de la Palestina, que intentaron conferenciar con el Papa. Sin embargo, y en todos los casos –contradictoriamente–, el autor culmina, en contra de su voluntad inicial, por comprobar todo lo contrario de las ideas que propone. Al respecto subyace una pregunta: ¿Por qué Friedländer habla de una conciliación entre el Papa y los nazis si Hitler estaba tentado de dar un golpe de fuerza al Vaticano?  |
| Günter Lewy<br><i>La Iglesia católica y la Alemania Nazi</i> | Al contrario de lo anterior, Lewy enfocó su trabajo en el punto específico de las relaciones entre el Estado alemán y la Iglesia católica local. Planteando que esta última institución buscó y estableció una política de un 'modus vivendi', con el Estado Nacional Socialista de Adolfo Hitler, relación que a juicio de Lewy llegó hasta la complacencia. En este plano, en donde se dieron tres situaciones, muy diversas entre sí y en donde el autor situó el silencio de Pío XII (a pesar de que su planteamiento inicial se centraba en la negación que hacían los alemanes de los vergonzosos atentados contra la dignidad humana cometidos por sus fuerzas de seguridad durante la última guerra mundial). Los tres grandes problemas se deslindan en: 1) La firma del Concordato de 1933 entre el Estado alemán y la Iglesia católica. 2) La lectura que se hizo en Alemania de la Encíclica papal "Mit Brenneider Sorge", leída un domingo de Ramos y que causó indignación en el gobierno nazi y la absoluta dedicación de la GESTAPO para requisar el mentado documento y 3) La confrontación entre la jerarquía católica local contra el gobierno por la aplicación de las leyes eugenésicas. Situaciones en las cuales quedó claro que la Iglesia católica buscaba necesariamente una relación de complacencia con el Estado totalitario de los nazis. |

|   |   |
|---|---|
| <p>Carlo Falconi<br/><i>El Silencio de Pío XII</i></p>                        | <p>Este autor italiano planteó un enfoque doble como lo hizo Friedländer, analizando por un lado las relaciones diplomáticas entre el Estado nazi y el Vaticano, y por el otro las circunstancias que afrontaron naciones como Polonia y el Estado yugoslavo bajo ocupación nazi. Dentro de este enfoque múltiple, la primera problematización se centra en las acciones del Vaticano a nivel internacional, en donde Falconi pretendió demostrar el silencio de Pío XII, y que en un primer plano intenta, se pone de relieve el silencio del Pontífice, sobre las violaciones a los derechos humanos, las que fueron denunciadas por el aludido de una u otra forma. En un segundo plano este autor italiano acusó que el Vaticano sólo le interesaban los problemas italianos, lo que queda descartado posteriormente. La segunda problematización se centra en la situación de los países internos, tienen cada uno por explicar la situación de la Iglesia católica en ambas naciones, cuya evaluación es sumamente diferente, en una es víctima y en la otra es parte de la agresión. Sin embargo, en el primer caso la Iglesia fue desarticulada por los nazis, imposibilitando cualquier acción y en el caso de la de Yugoslavia, queda como una institución que colaboró con las guerras raciales de los croatas contra los ortodoxos serbios y los judíos. Sin embargo, queda claro que el Vaticano y la Iglesia como institución hicieron lo posible para evitar los sufrimientos a los perseguidos por el fascismo.</p>   |
| <p>Charles F. Delzell<br/><i>Pío XII, Italia y el inicio de la Guerra</i></p> | <p>El artículo de Delzell es la más artificiosa de todas las obras analizadas, puesto que se incorpora al tema de los silencios de Pío XII de manera forzada; siendo doblemente incongruente, porque, por una parte, el autor desvirtuó su propósito original al exceder su límite temporal y, por otro lado, pretende culpabilizar y reconocer en su actuación un silencio cómplice, aunque en el propio material que el consignó probó absolutamente lo contrario, siendo posible concluir que el autor pretendió subirse a la polémica suscitada por la obra de Hochhuth, dejando la sensación que se pretendió dar un giro que revistiese cierta espectacularidad y por medio de ello poder acusar a Pío XII de callar de una forma más fundada. En cuanto al enfoque propiamente tal, el autor se centró en analizar la gestión del Papa Pío XII para evitar el inicio de la II Guerra Mundial y evitar que Italia y Roma saliesen dañadas, mostrando a un Papa opuesto a los ánimos belicistas de los nazis (guardando cierta relación con la obra de Friedländer).</p>   |
| <p>Robert Katz<br/><i>Muerte en Roma</i></p>                                  | <p>El enfoque dado por el autor norteamericano se centró en un episodio específico, que no guarda relación con el drama de los hebreos directamente, sino que se centró en el supuesto silencio pontificio frente a los hechos de la Via Rasella. En este punto el autor planteó una estrategia exculpatoria buscando la responsabilidad, no en los implicados en el atentado a las fuerzas nazis en la Via Rasella y la posterior venganza de los alemanes que derivó en la masacre de las fosas Ardeatinas (320 habitantes de Roma muertos), sino en todos aquellos quienes según el autor debieron detener la masacre, tales como el rey, los aliados y el Papa Pío XII. Centrando su acusación especialmente en este último, sin considerar que los aludidos poco y nada podían hacer por detener la venganza que cometieron los alemanes. Pero el desarrollo de los acontecimientos tal y como lo expone el autor, nos lleva a conclusiones tales como: Lo inconveniente de la acción de los partisanos que cometieron un atentado en una ciudad considerada libre y que los alemanes consideraban prontamente en abandonar debido a la inminente llegada de las fuerzas aliadas (además de que el atentado no cambió las circunstancias bélicas en modo alguno, es decir fue inestratégica), los alemanes bloquearon cualquier posibilidad de que el Vaticano pudiese negociar o quizás suplicar por la vida de los detenidos y en último caso le impusieron el dilema al Papa de que intervenir implicaba que Roma perdiese la calidad de ciudad libre. En cuanto a su contenido, el libro está más construido en base más a una descripción de hechos que una serie de proposiciones.</p> |

## Opiniones y conclusiones

### *Mirando hacia la Verdad*

A pesar de que algunas de las obras analizadas cuentan con extensas fuentes documentales— y que ciertamente demostraron que las ocuparon—, no es posible dejar de pensar que el conjunto de detractores del Papa de la época antes definida, generaron interpretaciones que se desligaron de la lógica propia de los hechos que exponen esas fuentes, y que se constituyeron en el mayor fraude intelectual de la década de los sesenta. Sorprende aún más las evidentes incongruencias sobre las cuales están construidas las afirmaciones de los autores estudiados. Las ideas planteadas por estos libros tuvieron y han tenido la capacidad de convertirse en uno de los cuestionamientos más aceptados en contra de una de las personalidades públicas más relevantes del siglo XX.

La gran libertad de opinión y de expresión de una época no justifica, en lo absoluto, el intento de destruir una figura histórica transcendental para un período tan crítico, en base a un discurso que distorsiona la verdad de hechos históricos incontrarrestables siendo que la evidencia documental escogida por los mismos detractores es la que avala constantemente la salvadora gestión de la figura en discusión.

Se hace necesario valorar de nuevo este debate desde sus mismas bases y reconsiderar el complicado panorama que debió enfrentar Pío XII, y las limitadas posibilidades con las cuales debió maniobrar para llevar a cabo el salvamento de judíos en esos difíciles años de Europa, bajo el poder hitleriano. Además, es necesario analizar las formas en que se utilizan las fuentes históricas y la congruencia de las conclusiones que los autores obtuvieron de ellas.

### *Una mirada en perspectiva*

El análisis hecho muestra cómo un psicodrama se convirtió en una verdad histórica alterando dramáticamente la visión que se tenía de Pío XII, Papa de feliz memoria. Valorándose tal proposición hasta el nivel de darse una lucha social e intelectual y que dejó como legado una línea de autores detractores del Pontífice antes mencionado. Lo más insólito de los acon-

tecimientos vividos en el mundo intelectual a partir de 1963, es que fue el psicodrama de Hochhuth el que originó esta crítica al Papa Pacelli (siendo hasta el mismo autor quien no le dio validez histórica a su obra). En cambio, los anteriores trabajos académicos que planteaban acusaciones no generaron mayor interés entre los investigadores (además de ser rebatido en su tiempo). En cuanto al porqué de esta situación, claro está que fue el contexto cultural de la década de los sesenta el que permitió que se generase tan particular proceso, más específicamente ese prohibido prohibir generó tal libertad al pensamiento que dio paso a una ruptura con la lógica aristotélica que dominó a los pensadores humanistas del mundo occidental por mucho tiempo, sin olvidar que ciertos sectores intelectuales festinaron con esta clase de planteamientos. También que las biografías polémicas siempre han sido un negocio que concede dinero y prestigio para sus autores.

Respecto del análisis a los relatos, como ya se indicó hasta la saciedad, estuvieron marcados por su incongruencia, caso por caso, detallándose contextualizadamente cada afirmación.

En cuanto al silencio del Papa, estos autores nos lo presentan como un proceso muy matizado, si bien lo muestran y demuestra como una actitud permanente del pontífice, ésta puede describirse como: un silencio frente a la política expansionista internacional de Hitler, silencio ante la política interna que el nazismo aplicó en Alemania, el silencio ante las tropelías en contra de la población de países como Polonia, silencio ante las persecuciones de judíos llevadas a cabo en Croacia (Yugoslavia), Hungría y Polonia y, por último, el silencio ante las acciones alemanas en la Ciudad Eterna (en donde se aleja lo más posible del problema judío, a pesar de que habían víctimas judías en la masacre de las Fosas Ardeatinas). Empero, en todas y cada una de las exposiciones los autores sucumbieron ante lo irrefutable de los hechos que ellos mismos consignaron y que contradicen sus propias proposiciones.

Específicamente, cada uno de los autores ha planteado enfoques y que, en orden temporal, son:

Saül Friedländer (1964) fue el primer autor detractor en aparecer en función del procedimiento de elevar a verdad histórica al psicodrama del alemán Hochhuth, dando inicio a un planteamiento bastante específico, en el cual se pretende mostrar a Pío XII como un Papa que buscaba una

conciliación con los nazis. Por otra parte, el texto en sí señala una serie de relaciones diplomáticas que van exponiendo el proceder de la Santa Sede y los porqué de sus decisiones. El autor se ampara en lo que muchos afirman, que en el nebuloso estilo de los discursos del Vaticano se hace imposible descifrar alguna acusación, sin embargo, su propio contenido y la reacción de los nazis explican fácilmente sus significados.

En paralelo al anterior, Guenter Lewy (1964) presentó una obra que derechamente planteó una forma de negación bastante peculiar, hablando en un inicio de la responsabilidad de los alemanes ante los hechos, para de rápida forma –pero estéticamente bien logrado–, dar un giro para centrarse en las relaciones entre el Estado alemán y la Iglesia católica; en este caso, vuelve ha hacerse presente el tema del *modus vivendi* que la Iglesia buscaba construir con los nazis. Sin embargo, por medio de tres casos específicos que se presentaron se derriba rápidamente la afirmación central del libro.

Carlos Falconi (1965) por su parte, en un extenso libro se suma a quienes elevaron los argumentos del psicodrama de Hochhuth a verdad histórica, busca exponer el silencio del Papa Pacelli en tres puntos: las relaciones diplomáticas internacionales al inicio de la guerra, la situación de la Polonia ocupada y los acontecimientos que se desarrollaron en la Croacia pro fascista y en el resto de la Yugoslavia ocupada. Transversalmente puede concluirse que las acciones diplomáticas del Vaticano apuntaban al mantenimiento de la paz y la denuncia de los planes de los nazis y en el caso de los países en específicos descritos, como en Polonia, en donde el Vaticano infructuosamente intentó salvar no sólo a los polacos sino a su clero que estaba desarticulado por el invasor alemán. En cambio, en el caso de Yugoslavia, y específicamente en los territorios bajo control italiano, se produjo un respeto por la integridad tanto de judíos como de ortodoxos perseguidos por los ustachas y nazis. Tal respeto se hizo por las intervenciones diplomáticas de la Santa Sede.

En tanto, Charles F. Delzell (1967) planteó un documento en donde sólo forzosamente entra al campo de los acusadores, sorprende dentro de la serie de autores bajo examen, debido a que los temas y problemas que aborda exceden su marco referencial y este giro únicamente lo hizo para culpar a Pío XII de la situación antes mencionada sin llegar a hacer un análisis, el aporte es casi nulo al debate. Sin embargo, es un ejemplo de lo que puede



ocurrir cuando existe un tema en el ambiente que puede generar beneficios fáciles.

Mientras que, en ese mismo año, Robert Katz (1967) describió otro de los silencios pontificios: los atropellos sufridos por los romanos a manos de los nazis, en la denominada ‘masacre de las Fosas Ardeatinas’, en ella las víctimas centrales no son los judíos a pesar de que hubo víctimas hebreas entre los ejecutados. En este relato es posible apreciar que las autoridades vaticanas intentaron infructuosamente establecer contacto con los oficiales alemanes, pero la ira de la alta oficialidad impedía cualquier intento negociador. Aquí el Vaticano asumió una acción que no dio resultados. Pero el tema de fondo es que la estrategia exculpatoria utilizada por Katz apunta a responsabilizar al Papa o a cualquier otro de la masacre, antes de apuntar a la resistencia como quienes inútilmente provocaron a los nazis.

Evidentemente, los contenidos de estas obras no son más que interpretaciones maliciosas, pero la manera en que lo expusieron los autores anteriores deja únicamente la sensación de estar en frente de un fraude, en donde sus responsables de forma individual crearon una imagen negativa de un Pontífice, con un claro afán de encontrar en esa acción algún dividendo.

## Bibliografía

- ANGELOZZI, G., *Pío XII, Hitler y Mussolini*, Acervo, Barcelona 1988.
- BLET, P., *Pie XII et la Seconde Guerre Mondiale d'après les archives du Vatican*, Librería Académica Perrín, París 1997.
- CURVERS, A., *Pío XII, el Papa Ultrajado*. Luis de Caralt Editor, Barcelona 1965.
- DELZELL, C. F., “Pius XII, Italy, and the Outbreak of War”, *The Journal of Contemporary History* 4 (1967).
- FALCONI, C., *Il Silenzio di Pio XII*. Kaos, Milán 2006.
- FONTANA, M., “La Historia le hará justicia a Pío XII. Entrevista a Paolo Mieli”, publicado el 9 de octubre de 2008, en *L'Osservatore Romano*, reproducida en idioma castellano en la revista digital Portal Uno Argentina en: [www.portalunoargentina.com.ar/adjuntos/la-historiale-harájusticia-aPío-XII-pdf](http://www.portalunoargentina.com.ar/adjuntos/la-historiale-harájusticia-aPío-XII-pdf) (consultada el 15 de mayo del 2012).
- FRIEDLÄNDER, S., *Pío XII y el Tercer Reich*, Península, Barcelona 2007.

HIDALGO, R., *Pío XII: entre el mito y la gloria (el debate entre 1963- 1970)*. Tesis inédita para optar al Grado de Magister en Historia, en la Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile, Santiago de Chile 2010.

KATZ, R., *Death in Rome*, Mc Millan Company. New York 1967.

LEWY, G., *The Catholic Church and Nazi Germany*, Da Capo Press, Northampton 1964.

Artículo recibido el 22 de abril de 2014

Artículo aceptado el 5 de mayo de 2014

**LA CRÍTICA PROFÉTICA AL CULTO A YHWH.  
SÍNTESIS DE LA HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN  
DESDE WELLHAUSEN**

THE PROPHETIC CRITICISM TO THE CULT TO YHWH.  
RECAPITULATION OF THE RESEARCH'S HISTORY  
FROM WELLHAUSEN

**Arturo Bravo Retamal<sup>1</sup>**

Universidad Católica de la Santísima Concepción. Concepción, Chile

**Resumen**

El presente trabajo pretende mostrar panorámica y sintéticamente las diversas posiciones que se han dado en la investigación más relevante y representativa realizada sobre la crítica de los profetas al culto a YHWH desde Julius Wellhausen hasta nuestros días. Los autores, en forma casi unánime, citan los siguientes textos: Am 5,21ss.; Os 6,1-6; Is 1,10-17; Jer 7,21-23; Miq 6,6-8.

**Palabras clave:** Exégesis, profetas, crítica al culto, sacrificios.

**Abstract**

This paper shows briefly the different positions the scholars have assumed in the research field of the prophets' criticism to YHWHs' cult from Julius Wellhausen until the present. The scholars, almost unanimously, quote the following texts: Am 5,21ff.; Hos 6,1-6; Is 1,10-17; Jer 7,21-23; Mi 6,6-8.

**Keywords:** Exegesis, Prophets, Cult criticism, Sacrifices.

<sup>1</sup> Doctor en Teología Bíblica. Profesor Adjunto en el Instituto de Teología de la Universidad Católica de la Sma. Concepción, Concepción - Chile. Correo electrónico: [abravor@ucsc.cl](mailto:abravor@ucsc.cl)

En torno al presente tema hay, fundamentalmente, dos posiciones: a) los autores que postulan que los profetas abolieron el culto sacrificial, es decir, que el rechazo que hicieron del culto fue total; y b) aquellos que postulan un rechazo relativo del culto, es decir, que los sacrificios no fueron rechazados en cuanto tales, sino sólo sus excesos y/o deformaciones.

## **1. La abolición o rechazo radical del culto sacrificial**

La idea fundamental de esta posición puede ser formulada así: YHWH quiere derecho y justicia en vez de culto y sacrificios. Dicho de otra forma, el único culto que YHWH quiere es la práctica del derecho y de la justicia. Esta tesis ha sido conocida con el nombre de *monoteísmo ético*. Las diversas perspectivas que se sustentan esta posición pueden ser categorizadas de la siguiente forma.

### *1.1. El Dios de la justicia*

Según Julius Wellhausen, Amós inauguró una nueva época en el profetismo. Amós, y quienes le siguieron, habrían anunciado a YHWH como el Dios de la justicia. YHWH es el Dios de Israel en la medida en que Israel cumple las exigencias de justicia, constituyendo así el llamado monoteísmo ético: “Dies ist der sogennante ethische Monotheismus der Propheten; sie glauben an die sittliche Weltordnung, an die ausnahmelose Geltung der Gerechtigkeit als obersten Gesetzes für die ganze Welt”<sup>2</sup>.

Es en este contexto del lugar central que ocupa la justicia, entendida como justicia en las instituciones, que el culto es descalificado como una forma de escapar de las exigencias de la justicia: “Die negative Konsequenz ihres ethischen Monotheismus ist ihre Polemik gegen den Kultus, sofern nämlich der Kultus ein Versuch ist, den allgemeinen Bedingungen der Gerechtigkeit zu entgehn und eine Ausnahmestellung zur Gottheit zu erlangen, damit sie von ihrer Strenge zu gunsten des Opfernden absehe.

<sup>2</sup> J. WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1958, 108.

Indessen nicht bloß so prinzipiell widersprach der damalige Kultus der Alleinherrschaft der Moral, er schlug ihr auch recht grob und äußerlich ins Gesicht“<sup>3</sup>.

### 1.2. La cananeización del culto yahvista

Esta es la tesis central de Hentschke en su disertación de 1957<sup>4</sup>. Según este autor, la sedentarización de Israel trajo consigo una mezcla cultural y religiosa. En el plano religioso tuvo lugar una especie de *baalización* de YHWH. Tal mezcla provocó un cambio en la interpretación de la alianza que consistió en el desplazamiento de una concepción histórico-personalista de la misma a una concepción de una unidad natural entre Dios y el pueblo: “Der Bund ist nicht mehr ein geschichtlich-personenhaftes Verhältnis zwischenn Gott und Volk, sondern er ist Ausdruck der natürlichen Einheit zwischen beiden, die letztlich unlösbar ist”<sup>5</sup>.

En este contexto, en el que la divinidad es más bien una hipóstasis de las fuerzas naturales, se enfatiza la pureza ritual en desmedro del componente ético de la fe, el que queda notablemente disminuido: “Wo die Gottheit selbst eine Hypostase der Naturkräfte ist, kann von ethischer Bindung der natürlichen Triebkräfte keine Rede sein... Die sittliche Reinheit spielt gegenüber der kultischen bestenfalls eine untergeordnete Rolle”<sup>6</sup>.

### 1.3. La crítica a los santuarios oficiales

Volz<sup>7</sup> y Hentschke<sup>8</sup>, entre otros, ven en la crítica a los santuarios oficiales – Betel en el Reino del Norte y el Templo de Jerusalén en el Reino del Sur – la

<sup>3</sup> J. WELLHAUSEN, 109.

<sup>4</sup> R. HENTSCHEKE, *Die Stellung der vorexilischen Schriftspropheten zum Kultus*, Töpelman, Berlin 1957.

<sup>5</sup> R. HENTSCHEKE, 14.

<sup>6</sup> R. HENTSCHEKE.

<sup>7</sup> P. VOLZ, “Die radikale Ablehnung der Kultreligion durch die alttestamentlichen Propheten”, *Zeitschrift für Systematische Theologie* 14 (1937) 63-85.

<sup>8</sup> R. HENTSCHEKE.

comprobación de la radicalidad de la condena en cuanto que los santuarios representarían el culto en su totalidad.

#### 1.4. *El culto como precepto humano*

Volz afirma, citando un pasaje del profeta Isaías: "... für den Propheten ist der Kult Menschensatzung (Jes. 29,13), ja Sünde, eben weil er bloß Menschensatzung ist und nicht Gottessatzung"<sup>9</sup>.

Para él, el culto no formaba parte del Israel original sino que fue incorporado posteriormente. Esta suposición proviene de la interpretación literal de Am 5,25: "Israel hat in der Wüstenzeit, in der Mosezeit in seinem Jahwedienst keinerlei Opfer dargebracht"<sup>10</sup>. En este mismo sentido, comprende Jer 7,22s.<sup>11</sup> y Miq 6,8<sup>12</sup>. Ambos textos tendrían como trasfondo el decálogo, donde no se encuentran prescripciones cúlticas sino: "er verlangt den Gehorsam des Lebens und an die Stelle der Zeremonie tritt die göttliche Stimme, das göttliche Wort, dem Volk und Menschen zu folge haben"<sup>13</sup>.

Por otra parte, no puede dejar de reconocer que hay textos en el Antiguo Testamento que apoyan el culto y propone como solución la existencia de distintas corrientes, aunque la primacía la tiene la profética:

Mir scheint die Lösung darin zu liegen, daß wir im Alten Testament verschiedene Linien der Überlieferung, der Betrachtung und der Darstellung anzunehmen haben, eine prophetische, eine priesterliche, eine volkstümliche usw. Im Falle der Verschiedenheit wird die prophetische Darstellung als das gewichtigste Zeugnis angesehen werden müssen<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> R. HENTSCHE, 65.

<sup>10</sup> R. HENTSCHE, 67.

<sup>11</sup> "Que cuando yo saqué a vuestros padres del país de Egipto, no les hablé ni les mandé nada tocante a holocausto y sacrificio. Lo que les mandé fue esto otro: 'Escuchad mi voz y yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo, y seguiréis todo camino que yo os mandare para que os vaya bien'".

<sup>12</sup> "Se te ha declarado, hombre, lo que es bueno, lo que Yahveh de ti reclama: tan sólo practicar la equidad, amar la piedad y caminar humildemente con tu Dios".

<sup>13</sup> P. VOLZ, 69.

<sup>14</sup> P. VOLZ.

La preferencia que da a la mirada profética no aparece fundamentada, por lo que bien podría calificársela de gratuita.

#### *1.4.1. La ausencia de una reforma cültica*

Varios autores han notado que los profetas escritores no anunciaron una reforma del culto. Según Volz, entre otros, lo que los profetas querían era reemplazar el culto con el cumplimiento de las exigencias divinas, resumidas en el “buscadme a mí” de Am 5,4. Esta exigencia hay que entenderla como don y, a la vez, como tarea. Como tarea engloba las siguientes demandas: “Gerechtigkeith, Erkenntnis Gottes, Brudersinn, Gehorsam gegen das Wort Gottes, demütigen Wandel vor Gott”<sup>15</sup>. Por tanto, si no aparece explícitamente el deseo de reformar el culto, lo que se busca entonces es desmantelarlo.

#### *1.4.2. La contraposición sacerdotes-profetas*

Hasta Sigmund Mowinckel fue recurrente la idea romántica de la contraposición entre sacerdotes y profetas, según la cual los sacerdotes habrían desarrollado los ritos y la correspondiente religión cültica, mientras que los profetas habrían sido los representantes de una religión espiritualizada, esto es, sin sacrificios.

Sin embargo Mowinckel destruyó esta concepción al afirmar en el tercer volumen de su estudio sobre los Salmos la existencia de salmos cültico-proféticos pronunciados por servidores oficiales del culto que, a la vez, eran considerados como profetas:

Der prophetischen Form gewisser Psalmen entspricht eine kultische Wirklichkeit. In gewissen Fällen haben die prophetischen, d.h. die sich in einer bestimmten Lage als Antwort Gottes auf eine Bitte gebenden Worte eines nach seiner eigenen und der Zeitgenossen Ansicht prophetisch begabten, wenn auch vielleicht fest angestellten Kultdieners, einen festen Platz im Kulte gehabt, und die meisten,

<sup>15</sup> P. VOLZ, 66.

wenn nicht alle prophetischen Psalmen im Psalter sind wirkliche Kultpsalmen und aus dieser Kultsitte zu erklären<sup>16</sup>.

Esto significa que en determinadas celebraciones cúllicas se cuenta con la presencia de profetas oficiales o profesionales. Tales profetas, llamados por Mowinckel “profetas sacerdotales” (*Priesterpropheten*), debieron haber transmitido palabras de YHWH en tales celebraciones.

Esta constatación, que hizo trizas la antinomia sacerdotes-profetas ocasionó un punto de inflexión en la comprensión de la historia de Israel y en la interpretación de nuestros textos. No obstante hubo especialistas que mantuvieron tal confrontación. Volz, por ejemplo, afirmaba que los sacerdotes odiaban a los profetas y que de estos grupos se derivaron dos tipos de religión: la sacerdotal y la profética. En la primera, el monopolio de lo santo lo tenía sólo una casta. Religión sacerdotal y cúllica eran sinónimas. En la segunda, todos tenían acceso inmediato a Dios.

Veinte años después Hentschke continúa manteniendo esta diferencia al afirmar que hay dos maneras contrapuestas de relacionarse con Dios, la profética y la cultural:

Das Verhältnis zwischen Gott und Volk war nach Ansicht der Propheten grundsätzlich anders geartet als das der Kultreligionen. Es ist ein personhaftes, sittlich bestimmtes Verhältnis mit einer Vielzahl von Möglichkeiten, wie Erwählung-Gehorsam, Abfall-Verwerfung, Neusetzung-Gehorsam, die alle zu bestimmten geschichtlichen Augenblicken verwirklicht wurden oder werden sollten... Dem gegenüber setzt der Kultus eine fortwährende, ungebrochene Verbindung zwischen Gott und Volk voraus. Die Störungen durch die Sünde werden durch den richtigen Vollzug entsprechender Kulthandlungen beseitigt... In der priesterlichen Kultreligion ist das Gottesverhältnis mehr statisch- sakramental und zeitlos als geschichtlich gefaßt<sup>17</sup>.

De esta contraposición deriva su definición de culto como un sistema prácticamente automático de sacrificios y ritos que garantiza el bienes-

<sup>16</sup> S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien III. Kultprophetie und kultprophetische Psalmen*, SNVAO, Kristiania1922, 3.

<sup>17</sup> HENTSCHE, 85-86.



tar de la comunidad y del individuo: “Unter Kultus hat das Volk un die Priesterschaft... im wesentlichen das Gleiche verstanden wie die anderen altorientalischen Völker: ein System von ziemlich automatisch wirkenden Opfern und Riten, die das Wohlergehen der Gemeinschaft und des einzelnen garantieren oder erzeugen. Dabei ist die Adresse des Kultus ziemlich nebensächlich“<sup>18</sup>.

### 1.5. Resumen

Todos los puntos anteriormente reseñados tienen como idea base la contraposición entre culto y ética. Explican la crítica profética al culto como expresión de su rechazo total y correspondiente desmantelamiento, sustituyéndolo por un comportamiento ético. La ética sustituye el culto.

## 2. La crítica relativa del culto

La idea base de esta posición puede ser formulada así: YHWH no condena el culto en sí sino sus excesos y/o perversión. Las diversas perspectivas desde las que se aborda esta posición pueden ser categorizadas de la siguiente manera.

### 2.1. Contexto adecuado de los sacrificios

Varios especialistas concuerdan en que la crítica de los profetas se dirige contra una falta de disposición interior de los oferentes. Los sacrificios deberían ser la expresión de la obediencia y sumisión ante YHWH. Cuando estas disposiciones faltan, los sacrificios pierden todo sentido, pues no se dan en el contexto adecuado, conforme a la voluntad de Dios.

Rendtorff en un artículo de 1956 analizó los textos que nos ocupan y estableció que critican una comprensión equivocada de la así llamada *teología sacerdotal de la imputación* (*priesterliche Anrechnungstheologie*),

<sup>18</sup> HENTSCHE, 121.

error que consiste en presentar el sacrificio realizado como garantía de una relación impecable con Dios, resaltando, por el contrario, la libertad que tiene Dios para aceptar o rechazar tal sacrificio: “Die Propheten wenden sich also gegen eine falsches Verständnis der priesterlichen Anrechnungstheologie, das ein rite vollzogenes Opfer auf Grund des priesterlichen Anrechnungsvotum als Garantie für ein einwandfreies Verhältnis zu Jahwe ansieht. Gegenüber dem in Charakter der Kultsprache begründeten unpersönlichen oder passivischen Sprachgebrauch der priesterlichen Aussagen (הַקָּדוֹשׁ וְיִצְרָל, הַקָּדוֹשׁ usw.) heben sie dabei das Ich Jahwes hervor. Darüber, ob jemand vor Jahwe ‘Wohlgefallen’ findet, entscheidet er selbst, und er kann auch zu bestimmten Zeiten durch einen Propheten sagen lassen, daß er überhaupt nicht bereit sei, Opfer ‘zum Wohlgefallen’ anzunehmen”<sup>19</sup>.

En el año 1965, Hermisson continúa la línea de esta tesis, reafirmando la libertad de Dios frente a un pretendido automatismo de los sacrificios:

...daß der kultische Ritus als ein in sich geschlossener Vorgang angesehen wird, der bei genauer Beachtung der geltenden Bestimmungen automatisch den gewünschten Erfolg bringt, ohne daß man bedenkt, daß Jahwe die Freiheit bleiben muß, den Erfolg zu gewähren oder zu versagen<sup>20</sup>.

Plantea que los profetas habrían asumido la función propia de los sacerdotes al declarar que YHWH rechaza las víctimas ofrecidas en sacrificio. Las declaraciones proféticas se habrían referido a casos particulares, por lo que no es posible encontrar una afirmación global sobre el culto. Lo que hicieron los profetas fue abogar por el cumplimiento de las exigencias divinas en un determinado momento de la historia y un culto que excluyese tales exigencias debía ser rechazado: “Es ist ein Unterschied, die Propheten antithetisch von kultischem und sittlichem Verhalten reden oder ab das die alttestamentliche Wissenschaft tut, indem sie aus der konkreten Ansage eine allgemeine Lehre macht. Wir behaupten nicht, die Propheten hätten

<sup>19</sup> Cf. R. RENDTORFF, “Priesterliche Kulttheologie und prophetische Kultpolemik”, *Theologische Literaturzeitung* 81 (1956) 342.

<sup>20</sup> Cf. H. J. HERMISSON, *Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult: Zur “Spiritualisierung” der Kultbegriffe im Alten Testament*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1965, 139.

sowohl Kultus als auch, Ethos‘ gefordert – denn so sind ihre Worte in der Tat nicht formuliert, vielmehr hatten sie in einer bestimmten geschichtlichen Stunde die Forderung Jahwes im Leben der Gemeinschaft zu vertreten. Ein Kult, der diese Forderung ausschloß, mußte verworfen werden; von ‚dem‘ Kultus ist bei der Propheten gar nicht die Rede”<sup>21</sup>.

Würthwein examina el término *הצדק*, término técnico del ámbito cultural que significa aceptar o validar un sacrificio y que él considera como el más relevante en estos textos. Tal como lo había hecho Rendtorff, concluye que este término pertenece a la ya mencionada teología sacerdotal de la imputación y cuando los profetas declaran el sacrificio como no aceptable no se están pronunciando sobre si Dios quiere o no los sacrificios sino si en un caso concreto logran o no tener acceso a Dios: “Wenn es bei den Propheten heißt – *הצדק אל* so geht es also nicht um die Frage, ob Gott Opfer und Gebet will oder nicht, sondern ob in einem konkreten Fall bestimmte Menschen einen Zugang zu Gott finden oder nicht”<sup>22</sup>.

De acuerdo a esto determina el género literario de estos textos como instrucción profética.

J. Jeremias afirma también que el lenguaje de estos textos pertenece a la teología sacerdotal de la atribución o imputación, pero que no se trata de un lenguaje de corte profético sino sacerdotal, aunque utilizado también por los profetas. En estos textos aparecen tres elementos que provienen de ámbitos distintos: instrucción sacerdotal sobre el culto, exigencias positivas que relacionan el culto con la justicia (ámbito de la sabiduría) y los anuncios proféticos de desgracia<sup>23</sup>.

## 2.2. La hipérbole o la negación retórica (relativa)

Algunos autores han indicado al presencia de esta figura retórica en otros pasajes tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento: Jl 2,13; Mal 1,3; Dt 33,9; Gn 45,8; Jn 6,27.32; 7,16; 12,25.44; Ga 2,20; Rom 4,5.

<sup>21</sup> H. J. HERMISSON, 143.

<sup>22</sup> E. WÜRTHWEIN, “Kultpolemik oder Kultbescheid?”, en: E. WÜRTHWEIN, *Tradition und Situation, FS Artur Weiser*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963, 124.

<sup>23</sup> Cf. J. JEREMIAS, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1970, 161.

La negación retórica ha de comprenderse como una forma comparativa en la que se presentan alternativas donde hay una que se prefiere a la(s) otra(s). Es decir, la preferencia no implica eliminación de las otras posibilidades. En este sentido tiene el significado de *no sólo*. Por ejemplo, en el pasaje de Os 6,6 no se quiere decir que Dios rechaza de plano el culto, sino que la exigencia de  $\eta\pi\tau$  es más importante que el ofrecimiento de sacrificios. Además, si en pasajes como Am 5,21ss e Is 1,10ss se tratase de una negación absoluta, también deberían eliminarse las reuniones, canciones, oraciones e incluso la celebración del sábado.

### 2.3. *Canaenización del culto a YHWH*

Los profetas no habrían rechazado el culto en sí, sino sus elementos cananeos. En relación a Amós, Coleran afirma que el pueblo ha caído en prácticas cananeas: “That Israel was in a state of practical apostasy appears from chapter 6 also, especially v.8. Hence all her festivals and Sabbaths were rejected, not absolutely but inasmuch as they did not lead to the practice of justice and mercy in the land<sup>24</sup>. Surely there is no reason for arguing that such a condemnation indicates a desire to do away completely with the whole idea of sanctuary, festival and Sabbath.

The picture, then, that Amos draws is of a people that has fallen away into Canaanitish religious practices and social sins, and thinks to retain or to regain Yahwe’s favor by acting towards Him as if He were a Canaanite deity<sup>25</sup>.

### 2.4. *Textos a favor del culto*

Pasajes como Os 3,4 (“Porque los israelitas se quedarán durante mucho tiempo sin rey ni príncipe, sin sacrificios ni estela, sin efod ni terafim”) y 9,3-6 (“Ya no habitarán en la tierra de Yahvé: Efraín volverá a Egipto, y en

<sup>24</sup> Cf. Am 8, 4-5.

<sup>25</sup> J. E. COLERAN, “The prophets and the sacrifice”, *The Journal of Theological Studies* 5 (1944) 425-426.

Asiria tendrán que comer alimentos impuros. No harán a Yahvé libaciones de vino, ni sus sacrificios le agradarán; serán para ellos como pan de duelo, que deja impuro a cuantos lo comen. Ese pan es sólo para ellos; no entrará en el templo de Yahvé. ¿Qué ofreceréis el día de la solemnidad, el día de la fiesta de Yahvé? Vedlos, han huido de la devastación: Egipto los reunirá y Menfis los sepultará. Las ortigas heredarán sus tesoros de plata; las zarzas invadirán sus tiendas”) muestran que la ausencia de sacrificios es considerada como un castigo de Dios, una desgracia, de donde se desprende la gran importancia que ellos tenían.

Para autores como Kaupel<sup>26</sup> y Rowley<sup>27</sup> es muy importante la mención del Templo en Is 2,1-4 y en el capítulo 6, puesto que el Templo es el lugar del culto y de los sacrificios *par excellence*.

En relación a Isaías, Kaupel dice que el profeta no pone en tela de juicio la legitimidad del lugar de culto y, en consecuencia, tampoco queda el culto en entredicho: “Grundsätzlich denkt Isaias so wenig antikultisch, daß er Jahve die Entweihung seiner Stätte beklagen läßt; die Berechtigung eines Kultortes stellt er nicht in Abrede und deshalb auch den Kult selbst nicht<sup>28</sup>.”

Por su parte, Jer 17,26 y 33,18 hablan de un tiempo en que el pueblo podrá volver a ofrecer sacrificios. En la misma dirección apunta el pasaje de Miq 4,1-2 en el que se indica que las naciones se dirigirán al Templo en Sión. Además, Nahúm parece haber sido un profeta cúltico que tuvo una actitud positiva hacia el culto del Templo de Jerusalén.

A lo anterior hay que añadir la posición de los profetas exílicos y post-exílicos en relación a nuestro tema. El ya mencionado Coleran afirma: “There is no doubt about Ezechiel, Aggeus, Malachy. They clearly accept sacrifice as a part of Yahweh’s religion”<sup>29</sup>.

Lindblom, por su parte, declara: “When the post-exilic prophets speak of ritual usages as indispensable, they always emphasize that they are worthless unless combined with obedience to Yahweh’s etical demands. They differ from the pre-exilic prophets in laying more stress on the ordinances

<sup>26</sup> H. KAUPEL, “Gibt es opferfeindliche Stellen im Alten Testament?”, *Theologie und Glaube* 17 (1925) 172-178.

<sup>27</sup> H. H. ROWLEY, “The Prophets and sacrifice”, *Expository Times* 58/11 (1947) 305-307.

<sup>28</sup> H. KAUPEL.

<sup>29</sup> COLERAN, 422, nota 62.

of the ceremonial law; but they are like them in regarding faith in Yahweh and righteousness in social life as indispensable if ritual acts are to be acceptable to Yahweh. Like ritual uncleanness, moral impurity mars cultic acts. The great interest of the post-exilic prophets in the cult includes an increasing interest in the ceremonial law, written or unwritten, and the ordinances of the law as a whole”<sup>30</sup>.

El famoso exégeta español José Luis Sicre advierte que no obstante lo dicho, hay que tener cuidado de no reducir la actitud de los profetas ante el culto a una simplificación cronológica: “Antes del exilio lo habrían rechazado, después del exilio lo habrían defendido, por influjo sobre todo de Ezequiel. Esta idea, que tiene ciertos aspectos verdaderos, no podemos exagerarla. Por ejemplo, dentro del período preexílico vemos que Amós acusa a los comerciantes de aceptar a regañadientes la observancia del sábado y del novilunio (Am 8,5), y Nah 2,1 contiene una exhortación a celebrar la fiesta. Por otra parte, en el período posexílico encontramos algunos textos que suponen una dura crítica a la reconstrucción del Templo (Is 66,1-4) o a las liturgias penitenciales (Is 58,1-12). Es decir, el criterio cronológico no es absolutamente válido, requiere matizaciones”<sup>31</sup>.

### 3. Valoración

Después del recorrido realizado, se puede notar que algunos autores de la primera mitad del s. XX, que provienen del ámbito protestante, han tratado el presente tema desde una perspectiva ideológica, es decir, intentando probar sus propias tesis anticúlticas por medio del análisis de nuestros pasajes. Un ejemplo notable de esto lo constituye el artículo de Volz, en el que él trata explícitamente de probar la caducidad del sacerdocio católico y de todo tipo de culto que no sea de tipo sinagoga, esto es que no tengan como único centro la Palabra de Dios, como correctamente se encuentra en la práctica de las iglesias reformadas: “Von nun an stehen in der Welt nebeneinander zwei Typen des Gottesdienstes, der priesterliche Typus der

<sup>30</sup> J. LINDBLOM, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford Blackwell, Oxford 1963, 140.

<sup>31</sup> J.L. SICRE, *Introducción al profetismo bíblico*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2011, 429.

Kultreligion und der prophetische Typus der Synagoge, jener weit verbreitet in aller Welt und zu allen Zeiten ('katholisch'), dieser zunächst auf einen kleinen Winkel beschränkt, die protestantische Art im vorchristlichen Altertum"<sup>32</sup>.

"Indem die Propheten den Durchbruch durch die antike Priesterreligion vollbrachten, bereiteten sie den Boden für den Gottesdienst, den wir den protestantischen nennen dürfen, wo statt der Zeremonie das Wort im Mittelpunkt steht und grundsätzlich das allgemeine Priestertum gilt"<sup>33</sup>.

Kapelrud afirma, a mi entender con razón, que la gran mayoría de los autores que postulan que en nuestros pasajes hay un rechazo radical del culto provienen de las iglesias reformadas "... where the organized cult has been reduced to the minimum"<sup>34</sup>.

Con Mowinckel, autor también protestante, empezó la valoración positiva del culto en la vida de Israel debido a su descubrimiento de "profetas sacerdotales", llamados posteriormente "profetas cúlticos", que produjo un punto de inflexión importante en la investigación. Como se ha visto, tal descubrimiento hizo polvo la concepción romántica de una contraposición absoluta entre sacerdotes y profetas con las correspondientes formas de religión que se derivaría de cada uno de estos grupos: una religión cultural-sacrificial promovida por los sacerdotes, versus una religión ética y sin sacrificios promovida por los profetas y su crítica radical al culto. La postura más extrema de esta línea plantea que todos los profetas fueron profetas cúlticos.

Posteriormente, los pasajes objeto de esta investigación fueron analizados por la crítica literaria, por la historia de las formas y por la historia de los géneros. Aquí son dignos de mención investigadores como Würthwein, Rendtorff, Hermisson, Jeremias y Sicre, entre otros.

En el año 1965, Hermisson critica la tesis de Hentschke en la que éste establece una antítesis entre lo „religioso-moral“ o „religioso-personal“ y lo „natural-mágico“, por considerarla, con razón, anacrónica: "Hentschke kommt deshalb in Schwierigkeiten, weil er über seine Überlegungen von der Antithese 'personhaft' bzw. 'sittlich-religiös'/'naturhaft-magisch' leiten läßt, ohne zu bedenken oder doch imm Gedächtnis zu behalten, daß sol-

<sup>32</sup> P. VOLZ, 79.

<sup>33</sup> P. VOLZ, 84.

<sup>34</sup> A. S. KAPELRUD, "Cult and Prophetic Words", *Studia Theologica* 4 (1950) 6.

che Unterscheidung, die ihre Wurzeln im 19. Jahrhundert hat, für das 8.-6. Jahrhundert vor Christus vielleicht nicht angemessen sein könnte”<sup>35</sup>.

También Boecker, en un artículo de 1981, critica por anacrónica la contraposición que mantuvo Hentschke, a pesar de lo descubierto por Mowinkel, entre una religión sacerdotal y una profética: “daß im Hintergrund eine Auffassung vom Kult steht, der den alttestamentlichen Gegebenheiten nicht entspricht. Der Kult wurde hier als die große Möglichkeit gesehen und begangen, um in ein Verhältnis zu Gott zu kommen, vor allem, um das gestörte Gottesverhältnis wiederherzustellen. Der prophetische Angriff auf den Kult ist deshalb ein Angriff auf das eigentliche Zentrum der Gottesbeziehung. Wo der Kult zu Ende ist, da ist die Gottesbeziehung zu Ende”<sup>36</sup>.

El gran error de una parte considerable de la investigación sobre la crítica de los profetas al culto a YHWH consistió justamente en el anacronismo, es decir, aplicar categorías del hoy de los investigadores que no existían en los tiempos en los que tal crítica se realizó. Esto llevó, por ejemplo, a concepciones del culto y de la relación de Dios con el culto, muy diferentes de las que Israel tuvo en ese entonces.

Janowski afirma que los sacrificios no tenían como función apaciguar a YHWH y de hostil convertirlo en favorable, sino que en ellos, Dios se hace presente para aceptar la hospitalidad de su pueblo y bendecirlo. En los sacrificios, por tanto, YHWH no se manifiesta como un Dios iracundo sino como el que bendice, el que perdona, tal como lo formulaba la teología de expiación sacerdotal: “Wenn Gott anlässlich eines Opfers kommt, dann nicht in Feindseligkeit, so dass man ihn -wie immer behauptet wird- gnädig stimmen müsste, sondern um die Gastfreundschaft seines Volkes anzunehmen und um es zu segnen (Ex 20,24b). Im Opfer erweist sich JHWH für Israel nicht als der zornige, sondern als der segnende -und wie die priesterliche Sühnetheologie formuliert: als der vergebende Gott. Jede Opfertheorie, die nicht in diesem Segnen das zentrale Anliegen des Opfers sieht, muss als unbiblisch eingeschätzt werden”<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> H. J. HERMISSON, 134.

<sup>36</sup> H.J. BOECKER, “Überlegungen zur Kultpolemik der vorexilischen Propheten”, en: J. JEREMIAS – L. PERLITT, *Die Botschaft und die Boten: FS H.W. Wolff*, Neukirchen-Vluyn 1981, 175, nota 22.

<sup>37</sup> B. JANOWSKI, “Homo ritualis. Opfer und Kult im alten Israel”, *Bibel und Kirche* 64/3 (2009) 136.



En general, se puede constatar que con el tiempo las posiciones sobre qué quisieron decir los profetas escritores con su crítica al culto, ha ido perdiendo en radicalidad. Al principio, la mayoría de los autores afirmaban que los profetas rechazaron de forma absoluta el culto. Hoy en día, la opinión generalizada es que los profetas dirigieron su crítica a casos específicos o, a lo más, fue limitada a su propia época, pero que no se trata de la abolición para siempre del culto y de una espiritualización de la religión. Esta pretendida “espiritualización” ha probado ser un concepto totalmente anacrónico, pues Israel no podía imaginar su relación con Dios sin el culto sacrificial. Por eso que la ausencia de tal culto es considerada como una desgracia, como un castigo, expresión de la trágica ruptura de la comunicación con Dios. Esto se ha fundamentado en los resultados de las investigaciones que han incorporado los aspectos históricos, sociales y antropológicos, y dejado de lado las proyecciones ideológicas de las concepciones religioso-filosóficas de los propios investigadores.

## Bibliografía

- BOECKER, H. J., “Überlegungen zur Kultpolemik der vorexilischen Propheten”, en: JEREMIAS, J. – PERLITT, L., *Die Botschaft und die Boten: FS H.W. Wolff*, Neukirchen-Vluyn 198.
- COLERAN, J. E., “The prophets and the sacrifice”, *The Journal of Theological Studies* 5 (1944).
- HENTSCHE, R., *Die Stellung der vorexilischen Schriftspropheten zum Kultus*, Töpelman, Berlin 1957.
- HERMISSON, H. J., *Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult: Zur “Spiritualisierung” der Kultbegriffe im Alten Testament*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1965.
- JANOWSKI, B., “Homo ritualis. Opfer und Kult im alten Israel”. *Bibel und Kirche* 64/3 (2009).
- JEREMIAS, J., *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1970.
- KAPELRUD, A. S., “Cult and Prophetic Words”, *Studia Theologica* 4 (1950).
- KAUPEL, H., “Gibt es opferfeindliche Stellen im Alten Testament?”, *Theologie und Glaube* 17 (1925).
- LINDBLOM, J., *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford Blackwell, Oxford 1963.

- MOWINCKEL, S., *Psalmenstudien III. Kultprophetie und kultprophetische Psalmen*, SNVAO, Kristiania 1922.
- RENTORFF, R., "Priesterliche Kulttheologie und prophetische Kultpolemik", *Theologische Literaturzeitung* 81 (1956).
- ROWLEY, H. H., "The Prophets and sacrifice", *Expository Times*, 58/11 (1947).
- SICRE, J. L., *Introducción al profetismo bíblico*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2011.
- VOLZ, P., "Die radikale Ablehnung der Kultreligion durch die alttestamentlichen Propheten", *Zeitschrift für Systematische Theologie* 14 (1937).
- WELLHAUSEN, J., *Israelitische und jüdische Geschichte*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1958.
- WÜRTHWEIN, E., "Kultpolemik oder Kultbescheid?", en: WÜRTHWEIN, E., *Tradition und Situation, FS Artur Weiser*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963.

Artículo recibido el 12 de mayo de 2014

Artículo aceptado el 8 de abril de 2014

## **INTRODUCCIÓN A LA TEOLOGÍA DE JESÚS ESPEJA. UN TEÓLOGO PARA HOY ENRAIZADO EN LA TRADICIÓN**

INTRODUCTION TO JESÚS ESPEJA'S THEOLOGY. A NOWADAYS  
THEOLOGIAN ROOTED IN THE TRADITION

**Iván Mejía Correa<sup>1</sup>**

Universidad Santo Tomás. Bogotá, Colombia

### **Resumen**

El presente artículo nos ofrece una visión panorámica sobre el itinerario teológico-pastoral de Jesús Espeja. Tras una descripción sencilla de sus rasgos biográficos, se precisan los acontecimientos teológicos y los autores que devienen significativos en su teología, para pasar a desarrollar los aspectos de la teología y de la espiritualidad espejiana, como son la encarnación, compasión, experiencia e historia, que le dan densidad teológica a la obra de Espeja, y la manera cómo a través de cada uno de ellos nos presenta y acerca a la Tradición, ofreciendo una argumentación teológica fresca para el hombre de hoy. Además el artículo presenta un elenco bibliográfico de Jesús Espeja.

**Palabras clave:** Jesús Espeja, encarnación, compasión, experiencia, historia, cristología.

### **Abstract**

This article offers a panoramic view about Jesus Espeja's theological-pastoral itinerary. Through a simple description of his biographic features, the theological events and the authors that become significant in his theology are specified to go on developing the theological features and the "espejiana" spirituality, such as incarnation, compassion, experience and history that give theological density to the Espeja's work, and the way how through each one of them, he presents us and brings us closer to

<sup>1</sup> Magíster en Teología. Fraile Dominicano. Académico de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás de Colombia. Profesor de Teología Fundamental y Sistemática. Miembro del grupo de investigación Gustavo Gutiérrez de la misma Facultad. Clasificado en "C" por Colciencias. Correo electrónico: ivanfernando27@gmail.com

the Tradition, offering a fresh theological argument for the nowadays man. Also, the article presents Jesús Espeja's bibliographic cast.

**Keywords:** Jesús Espeja, incarnation, compassion, experience, history, Christology.

## Introducción

Estudiar a un teólogo implica situarlo en su contexto y colocarlo a dialogar con las problemáticas y desafíos de cada época. En tal sentido es bueno escuchar a Aparecida cuando dice: “vivimos un cambio de época, cuyo nivel más profundo es el cambio cultural”<sup>2</sup>.

En esta perspectiva, si observamos la obra de Jesús Espeja Pardo, nos damos cuenta que este teólogo, fiel a las consignas del Concilio Vaticano II<sup>3</sup>, sabe bien que “es deber de la Iglesia escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas”<sup>4</sup>.

En efecto, Jesús Espeja se ha caracterizado por adecuar el mensaje teológico a cada época, tratando de brindarle sentido a la humanidad y siguiendo la tradición dominicana a la cual él pertenece. Este hijo de Santo Domingo de Guzmán ha hecho de la teología su propia vida, al punto que puede afirmarse que su labor teológica no es otra cosa que su vivencia evangélica plasmada en un discurso teológico. Por eso, presentar a este teólogo español es mostrar cómo es un teólogo anclado en el presente, con sus realidades, pero a su vez es encontrar en él un hombre que siempre ha estado atento a escuchar la Revelación y por eso es hijo de la Tradición.

Tal es el objeto de este artículo, que se enriquece presentando de una manera exhaustiva y estructurada la bibliografía espejiana. En primer momento se presentan sus libros, clasificados según los temas que aborda en

<sup>2</sup> DA 44.

<sup>3</sup> J. ESPEJA, *Encarnación continuada: en la herencia del Vaticano II*, Edibesa, Madrid 2007.

<sup>4</sup> M. A. MOLINA M., *Diccionario del Concilio Vaticano II*. BAC, Madrid 1978, 591.

ellos, para incluir luego su nutrida producción de artículos y cerrar con las obras trabajadas en conjunto con otros autores.

## 1. Aspectos biográficos

Espeja, como se dijo más arriba, es hijo de Santo Domingo de Guzmán y por ende pertenece a la Tradición dominicana, que se ha caracterizado por predicar el evangelio en todas sus formas. Nace en 1931 en un hogar español, entra muy joven a la orden dominicana y hace sus respectivos estudios de licenciatura en Teología y, posteriormente, sus estudios de doctorado. También tiene estudios en la Escuela Bíblica de Jerusalén, estudios de Sociología en León XIII, y estudios en el Centro Leuret<sup>5</sup>.

Como se observa, es un teólogo con una preparación muy completa que conoce la teología clásica, en especial la de Santo Tomás, pero, consciente de la renovación conciliar, se ha puesto al día con estudios bíblicos siguiendo el método histórico crítico por influencia de sus grandes maestros en la Escuela Le Saulchoir, en especial de Marie-Dominique Chenu e Yves Congar. En éste último hace su tesis doctoral, cuyo tema es el sacerdocio de los fieles.

De otra parte, Espeja no se queda con la formación tradicional ni con el conocimiento bíblico, sino que quiere conocer la realidad social y por eso realiza algunos cursos en sociología y otros saberes de las ciencias sociales que le ayuden a aterrizar el discurso teológico. Estas temáticas se ven reflejadas en obras como: *¿Ser todavía cristianos?*<sup>6</sup>, *Huellas con futuro*<sup>7</sup>, *El evangelio en un cambio de época*<sup>8</sup>, *El coraje de futuro*<sup>9</sup>, *Oyentes de la Palabra*<sup>10</sup>, *Crear en este mundo*<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> Cf. J. BOSCH, *Diccionario de teólogos-as contemporáneos*, Monte Carmelo, Burgos 2004, 339-340.

<sup>6</sup> J. ESPEJA *¿Ser todavía cristianos? En una sociedad laica y plural*, San Pablo, Madrid 2009.

<sup>7</sup> J. ESPEJA, *Huellas con futuro en algunos signos de nuestro tiempo*, DDB, Bilbao 2013.

<sup>8</sup> J. ESPEJA, *El Evangelio en un cambio de época*, Verbo Divino, Navarra 1996.

<sup>9</sup> J. ESPEJA, *El coraje de futuro. Cuando flaquea la esperanza*, San Pablo, Madrid 1995.

<sup>10</sup> J. ESPEJA, *Oyentes de la Palabra. Para dar sentido a la vida*, San Pablo, Madrid 2011.

<sup>11</sup> J. ESPEJA, *Crear en este mundo*, BAC, Madrid 2000.

Se podrían citar más obras de este autor, sin embargo en ellas se observa cómo Espeja coloca a dialogar a la teología con las problemáticas actuales, como son los problemas culturales y la recepción del evangelio, el nuevo tipo de humanidad marcado por el individualismo, la globalización, el pluralismo que de una u otra forma interpela a la propuesta cristiana. Pues bien, nuestro autor trata de dialogar con estas temáticas desde una perspectiva evangélica pero analizando científicamente los datos de la realidad.

Es que para el quehacer teológico de Espeja la categoría “signos de los tiempos”<sup>12</sup> es de vital importancia. La GS, constitución pastoral del Concilio Vaticano II, ha influido enormemente en él, tanto así que en una de sus obras nuestro autor llega a decir “El Concilio ha dado un cambio de visión del mundo, respecto a una visión pesimista, y con frecuencia maniquea, que durante siglos vino marcando la tradición cristiana de occidente (...) según esta visión del mundo, el concilio da un paso más: la Iglesia es para servir al mundo...”<sup>13</sup>.

Sin embargo, explorar el pensamiento teológico de Espeja es sumergirse en la historia de la teología, y es allí donde se puede conocer su valía, en tanto cada autor es hijo de una época y por ende está mediado por otros autores que, de una u otra forma, ejercen sobre él una influencia tal que su pensamiento no se puede entender sin éstos.

Según Juan Bosch, Espeja ha estado influenciado por teólogos como Arintero, Chenu, Congar y De Lubac<sup>14</sup> que le han dado los elementos necesarios para la reflexión teológica y para su proyección como teólogo al estudiar las problemáticas sociales que tanto aquejan a la humanidad.

Espeja ha ejercido durante años su magisterio docente en áreas como la cristología, la eclesiología, sacramentología y espiritualidad. También ha tratado temas como ecumenismo, misionología, el problema de las vícti-

<sup>12</sup> “Se denominan signos de los tiempos todos los acontecimientos históricos que logran crear un consenso universal y que permiten la comprensión de las etapas fundamentales de la historia de la humanidad. La expresión “signos de los tiempos” aparece por primera vez Mt 16,4, donde Jesús invita a la perspicacia y a la atención constante del Reino de Dios. En nuestros días, la fortuna de esta expresión se debe al papa Juan XXIII, que, con fuerza profética, volvió a proponer su significado original”. R. FISICHELLA, “Signos de los tiempos. en: L. PACOMIO - V. MANCUSO (eds.). *Diccionario Teológico Enciclopédico*, Verbo Divino, Navarra 1995.

<sup>13</sup> *Encarnación continuada*, 120.

<sup>14</sup> J. BOSCH, *Diccionario...* 339.

mas, la opción por los pobres y otros temas afines<sup>15</sup>. Lo llamativo en él es que, teniendo en cuenta los principios clásicos de la teología, los coloca en diálogo con otras ciencias, pero además está a la vanguardia de las nuevas tendencias de la teología. De hecho, para él la teología es una hermenéutica que utiliza el teólogo para dar sentido, esto demuestra que en su teología se tiene en cuenta el paradigma hermenéutico con que funcionan las ciencias humanas.

La obra de Espeja es copiosa, se encuentra en revistas, libros y artículos de prensa. Su producción se puede encontrar en la *Revista Tomista*, *Revista Medellín*, *Revista Vida Religiosa*, *Teología Espiritual*, *Revista Vida Sobrenatural*. Sus escritos son de carácter teológico y pastoral pero con una preocupación social, donde trata de mostrar los temas de la Iglesia que no son ajenos a la realidad actual.

Además, es un autor que ha echado mano de los medios electrónicos para divulgar su propuesta teológica, por ejemplo en el portal de internet *You tube* tiene una serie de conferencias donde toca temas cristológicos, y la necesidad de una nueva Iglesia, que engendre una nueva espiritualidad y una pastoral para el hombre de hoy.

## 2. Acontecimientos teológicos de Jesús Espeja

Es de notar que Espeja ha estado muy marcado por el Concilio Vaticano II, sobre todo con las constituciones *LG*, *GS*, *DV* y otros documentos del Concilio; las Constituciones y los documentos del Concilio Vaticano II le han llevado a tener en cuenta la palabra de Dios como centro de la Teología, el misterio de la Iglesia<sup>16</sup> que se encarna en la historia desde una perspectiva de comunión y servicio, las realidades del mundo actual, sabiendo que el mundo es un lugar de gran densidad teológica<sup>17</sup>.

También se percibe en Espeja que el Concilio lo ha concientizado de que en la revelación se debe acentuar el aspecto histórico, personalista, cristo-

<sup>15</sup> J. BOSCH, *Diccionario...* 339.

<sup>16</sup> J. ESPEJA, *La Iglesia en camino. Desde la sociedad actual*, San Pablo, Madrid 1993, 149-162.

<sup>17</sup> *Creer en este mundo...*

lógico, cuyo lenguaje de base debe ser la Sagrada Escritura. De hecho, sus temas predilectos son los cristológicos, que presenta desde una perspectiva bíblica, con un lenguaje personalista donde resalta categorías como encuentro<sup>18</sup>, experiencia<sup>19</sup>, encarnación<sup>20</sup>, compasión<sup>21</sup>, historia<sup>22</sup> y todo esto influenciado por la lógica y los grandes lineamientos del Vaticano II.

En esa medida Espeja acoge las propuestas del Concilio que engendran una nueva manera de hacer teología, donde ésta dialoga con las problemáticas del hombre y del mundo. Por eso se observa que, por varios motivos, en nuestro autor ha tenido gran influencia la *GS*; de una parte por la forma como está escrita esta constitución, es decir, de una forma inductiva y no en la forma tradicional como el magisterio presentaba sus documentos, que es deductiva; así mismo, la forma como la *GS* presenta las realidades al mundo<sup>23</sup> y sus aspectos inherentes al mismo.

La *LG* que nos presenta a la Iglesia pueblo de Dios<sup>24</sup> desde una perspectiva de comunión, o el papel de los laicos<sup>25</sup>, elementos que le servirán a Espeja para presentar una eclesiología que se tome en serio las consignas del Vaticano II; hay que anotar que nuestro autor también ha incursionado en la eclesiología.

Si el Concilio Vaticano II ha marcado definitivamente a nuestro autor, hay que decir que la *Nouvelle Theologie* ha sido también significativa para su formación intelectual-teológica; este movimiento le ha brindado los elementos necesarios para su quehacer teológico, entre ellos: Historia y fe<sup>26</sup>, inmanencia y trascendencia<sup>27</sup>, natural y sobrenatural<sup>28</sup>, razón y fe<sup>29</sup>, lo divino y lo humano<sup>30</sup>. Pero no se entiende a Espeja sin la influencia de su

<sup>18</sup> J. ESPEJA, *Jesucristo: una propuesta de vida*, San Pablo, Madrid 2010.

<sup>19</sup> J. ESPEJA, *La experiencia de Jesús*, San Esteban, Salamanca 1988.

<sup>20</sup> *Encarnación continuada...*

<sup>21</sup> J. ESPEJA, *Volver a Jesucristo: perfil del cristiano en nuestro tiempo*, San Pablo, Madrid 2008.

<sup>22</sup> J. ESPEJA, *En los surcos de la historia (T. I y II)*, San Esteban, Salamanca 2006.

<sup>23</sup> *GS*, c. III.

<sup>24</sup> *LG*, c. II.

<sup>25</sup> *LG*, c. IV.

<sup>26</sup> *Encarnación continuada...* 49.

<sup>27</sup> *Encarnación continuada...* 55.

<sup>28</sup> *Encarnación continuada...* 59.

<sup>29</sup> *Encarnación continuada...* 61.

<sup>30</sup> *Encarnación continuada...* 62.



escuela Salmantina, donde el maestro de turno es Santo Tomás de Aquino con sus singulares representantes, que le aportan un discurso fuerte, con buenos principios, que brinda un buen manejo de las “verdades de la fe”. De hecho él afirma: “...tuve la suerte de recibir los cursos institucionales teniendo como texto-base la “Suma Teológica” de Santo Tomás, cuyo rigor de Ideas, lógica y claridad en la exposición me ayudaron a estructurar la inteligencia para discernir y analizar los más complicados problemas”<sup>31</sup>.

Pero sin lugar a dudas uno de los acontecimientos más importantes es cuando nuestro autor pisa las tierras latinoamericanas y se encuentra con la teología de la liberación: “Hace años salí de Salamanca para estar unos meses en América Latina. Iba como profesor con las ideas bien esquematizadas y con la pretensión de dar soluciones a cualquier problema teórico que se presentase. En el Perú tuve una experiencia densa y rica: visité detenidamente las misiones que mis hermanos dominicos han llevado y llevan con gran espíritu en la selva del Amazonas (...) cuando tuve que regresar a Salamanca para seguir en la paz del claustro y en la seria disciplina de las aulas, llevaba dentro de mí muchas y hasta contradictorias impresiones (...). Después pude viajar a Centroamérica ya con más tiempo, viviendo y trabajando durante dos años largos con hermanos nativos de aquellos pueblos y en contacto directo con la reflexión teológica que allí se fraguaba en la década de los 70. Fue una estancia decisiva para el cambio en mi reflexión teológica”<sup>32</sup>.

Es así como las conferencias episcopales generales han influido en su producción literaria<sup>33</sup>; es el caso, por ejemplo, de la última Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe.

Así pues, en la vida y obra de Espeja se han encontrado unos momentos culmen que le han ayudado para su quehacer teológico: el Vaticano II, la *Nouvelle Theologie*, el estudio de Santo Tomás en Salamanca y el encuentro con la teología latinoamericana, todo lo cual lo hace un autor rico de perspectiva que conjuga lo clásico con lo novedoso, pero sin perder el sentido de la tradición teológica.

<sup>31</sup> J. ESPEJA, *Para comprender mejor la fe. Una introducción a la teología*, Edibesa, Madrid 1997, 12.

<sup>32</sup> J. ESPEJA, *¿Qué es eso de Teología de la liberación?*, El Búho, Bilbao 1986, 8.

<sup>33</sup> J. ESPEJA, “El discipulado en la teología latinoamericana”, *Medellín* 125 (2006) 61-98.

### 2.1. Las fuentes de Jesús Espeja

El teólogo es un hijo de una época, con paradigmas (ideas, cosmovisiones, modas, etc.), filosofías, metodologías científicas y, en este caso, corrientes teológicas determinantes (como la *Nouvele Theologie*), y con autores que han representado dichas corrientes.

Según Juan Bosch<sup>34</sup>, Espeja ha estado influenciado por teólogos como Arintero, del cual adquiere el amor por la espiritualidad, concretamente con la obra *La evolución mística*<sup>35</sup>; de otra parte, a Chenu le hereda el amor por la historia y la necesidad de ésta para contextualizar los problemas teológicos. El mismo Espeja atisba la importancia de la historia cuando dice “la revelación es el acto por el que Dios se ha ido dando a conocer a través de la historia y sigue manifestando su rostro en el curso de los siglos”<sup>36</sup>.

De Congar asume el amor a la Iglesia y su dimensión sacramental<sup>37</sup>, al igual que los problemas aledaños, como son el problema ecuménico<sup>38</sup> y la importancia del laicado<sup>39</sup>. Otro de los inspiradores de Espeja es De Lubac, del cual hereda el rechazo de todo dualismo<sup>40</sup>. Hay que decir, eso sí, que De Lubac “no acepta la racionalización moderna del misterio cristiano ni tampoco el extrinsecismo sobrenaturalista que supone la existencia de dos órdenes –natural y sobrenatural– y dos fines: uno para la naturaleza pura y otro para la naturaleza elevada por la gracia”<sup>41</sup>. De este autor Espeja toma los fundamentos para hacer ver cómo Dios se ha encarnado en la historia y evitar el peligro de caer en un dualismo<sup>42</sup>.

### 2.2. La cristología

Espeja ha sido apasionado por la teología. En palabras de Bosch, se nota que “su pensamiento ha ido experimentando una evolución, debido a su

<sup>34</sup> *Diccionario de teólogos-as contemporáneos...* 339.

<sup>35</sup> J. Bosch, *Panorama de la teología española*, Verbo Divino, Navarra 1999, 242.

<sup>36</sup> *Encarnación continuada...* 53.

<sup>37</sup> *Encarnación continuada...* 67.

<sup>38</sup> *Encarnación continuada...* 71.

<sup>39</sup> *Encarnación continuada...* 69.

<sup>40</sup> *Diccionario de teólogos-as contemporáneos...* 339.

<sup>41</sup> *Encarnación continuada...* 59.

<sup>42</sup> *El evangelio en un cambio de época...* 123-138.

sensibilidad ante los rápidos cambios culturales y a su talante y espíritu audaz, que siente pasión por lo nuevo y razonable que nace cada día”<sup>43</sup>.

Se observa en él un amor por la persona de Cristo, y ya sus primeras incursiones como profesor estuvieron marcadas por el misterio cristológico. Su cristología en sus comienzos es de talante tradicional, influenciado como es natural por la teología del Aquinate; pero su cristología, sin olvidar los principios clásicos, ha sabido ponerse al orden del día del hombre de hoy gracias a las diferentes experiencias teológicas y pastorales, pero particularmente el Concilio Vaticano II, que revoluciona su pensamiento sobre la persona de Cristo y sobre el misterio de la Iglesia.

Una aproximación más detallada permite ver que la cristología de Espeja está soportada en cuatro pilares: encarnación, compasión, experiencia e historia. En algunas obras ya antes citadas, Espeja muestra qué significan estos conceptos y cuál es el valor para una cristología que quiera anunciar a Cristo de una forma fresca, pero profunda para el hombre de hoy. En otras palabras, sin estos conceptos no se podrá entender bien la cristología espejiana. En su cristología sobresalen estos capítulos: “La intimidad singular con Dios”<sup>44</sup>, “Apasionado por el reino de Dios”<sup>45</sup>, “La causa de los excluidos”<sup>46</sup>, “Conflicto y muerte de cruz”<sup>47</sup>, “Resucitó al tercer día según las Escrituras”<sup>48</sup>, “Os ha nacido el Salvador”<sup>49</sup>, “Seguir a Jesucristo”<sup>50</sup>, “Seguimiento de Cristo y moral cristiana fundamental”<sup>51</sup>, “Espiritualidad cristiana”<sup>52</sup>, “Experiencia singular”<sup>53</sup>, “Interpretación creyente”<sup>54</sup>, “Cómo hablar de Cristo”<sup>55</sup>, “Confesar la divinidad de Jesucristo”<sup>56</sup>, “Jesús ante los evan-

<sup>43</sup> *Diccionario de teólogos-as contemporáneos...* 339-340.

<sup>44</sup> *Jesucristo: una propuesta de vida...* 77-117.

<sup>45</sup> *Jesucristo: una propuesta de vida...* 119-149.

<sup>46</sup> *Jesucristo: una propuesta de vida...* 151-171.

<sup>47</sup> *Jesucristo: una propuesta de vida...* 173-191.

<sup>48</sup> *Jesucristo: una propuesta de vida...* 193-205.

<sup>49</sup> *Jesucristo: una propuesta de vida...* 275-305.

<sup>50</sup> *Jesucristo: una propuesta de vida...* 311-321.

<sup>51</sup> *Jesucristo: una propuesta de vida...* 323-333.

<sup>52</sup> *Jesucristo: una propuesta de vida...* 335-346.

<sup>53</sup> *La experiencia de Jesús...* 19-72.

<sup>54</sup> *La experiencia de Jesús...* 73-151.

<sup>55</sup> *La experiencia de Jesús...* 163-185.

<sup>56</sup> *Volver a Jesucristo...* 69-86.

gelios”<sup>57</sup>, “La fe de la comunidad apostólica”<sup>58</sup>, “Y el verbo se hizo carne”<sup>59</sup>, “Otras versiones de la fe”<sup>60</sup> y “Visión cristológica de nuestra realidad”<sup>61</sup>.

Como se observa, la cristología de Espeja es muy rica y muestra de una forma dinámica el dato bíblico y la lectura de la tradición, pero de manera adecuada al hombre de hoy.

### 2.2.1. Encarnación

Este es uno de los grandes pilares de la Cristología de Espeja. La encarnación, según Bosch, es uno de los grandes temas donde reflexiona nuestro teólogo<sup>62</sup>. Escuchemos al mismo Espeja: “La encarnación es clave fundamental para interpretar mi teología: cómo articular historia y fe, lo divino y lo humano. Una preocupación general en mis publicaciones y en mi docencia: superar el dualismo maniqueo, tan clavado en la tradición latina, entre natural y sobrenatural, profano y sagrado, acción y contemplación. En la nueva cultura observo el anhelo por humanizar lo divino y por divinizar lo humano (...) Esta perspectiva encarnacionista se concreta en la forma de entender la Revelación y hacer teología, en la visión eclesiológica, en la relación de la Iglesia católica con las otras confesiones religiosas y con la sociedad secular, en el campo de la moral”<sup>63</sup>.

### 2.2.2. Compasión

Si la encarnación es tema capital de la teología espejiana, la compasión es el elemento que le da colorido y sentido a la encarnación. Es, desde la compasión, que se entiende la imagen de Dios y la actuación de Jesucristo.

<sup>57</sup> J. ESPEJA, *Jesucristo. La invención del diálogo*, Verbo Divino, Navarra 2001, 63-215.

<sup>58</sup> *Jesucristo. La invención del diálogo...* 217-321.

<sup>59</sup> *Jesucristo. La invención del diálogo...* 217-408.

<sup>60</sup> J. ESPEJA, *Hemos visto su gloria. Introducción a la cristología*, San Esteban, Salamanca 1994, 259-301.

<sup>61</sup> J. ESPEJA, *Jesucristo, palabra de libertad*, San Esteban, Salamanca 1979, 247-305.

<sup>62</sup> *Diccionario de Teólogos-as contemporáneos...* 339.

<sup>63</sup> J. ESPEJA, *Un Itinerario en la Iglesia. De la seguridad a la confianza*, San Esteban, Salamanca 2002, 221.

Podríamos decir que en la compasión se vive una verdadera experiencia de Dios: “La compasión de Jesús no es pura sensibilidad de momento; significa dejarse impactar por el sufrimiento del otro y actuar para remediarlo según hizo el buen samaritano. Desde su compasión Jesús desafía claramente criterios de santidad o de pureza que mantienen o fomentan la exclusión y el sufrimiento de los seres humanos. No se preocupó del culto ritualista, ni formuló una ética normativa. Lo que le conmovió y motivó fue la compasión ante la inhumana situación de los pobres y enfermos”<sup>64</sup>.

### 2.3. Antropología espejiana

Espeja no presenta un manual de antropología teológica propiamente dicho, pero a lo largo de su obra cristológica, el autor nos muestra los elementos para hacer una antropología teológica capaz de dar sentido al hombre de hoy.

Podríamos decir que Espeja está influenciado por la GS y, en esa medida, por los elementos que la constitución presenta sobre el hombre, sabiendo que ésta no elaboró un tratado sistemático de antropología teológica, pero sí dejó las ideas para hacer una verdadera reflexión antropológica. Así pues, Espeja acoge los elementos que brinda la constitución, y desde allí afirma: “hombre y mujer son imagen de Dios; gozan de singular cercanía divina. Pero toda la creación es fruto y proyección de un amor gratuito y tiene también respaldo teológico. La verdad primera y última de la realidad creacional, y especialmente los seres humanos, es que avanzan ya en los brazos de su creador”<sup>65</sup>.

Podríamos decir que la antropología espejiana, si se pudiera hablar de ella, presenta una mirada optimista sobre el mundo y las realidades “mundanas”, ya que en éstas se presenta el obrar de Dios que nunca abandona a la creación y al hombre a los meros instintos, antes, al contrario, lo sostiene.

<sup>64</sup> *Jesucristo: una propuesta de vida...* 153-154.

<sup>65</sup> J. ESPEJA. *La espiritualidad cristiana*, Verbo Divino, Navarra 1992, 75.

### 2.3.1. *Experiencia*

En el pensamiento de Espeja puede observarse un proceso de conversión, pues pasa de una teología demasiado intelectualista y racional que sólo diagrama esquemas mentales y resuelve cuestiones obtusas y difíciles de comprender para el común de los mortales, a una teología que se deja tocar desde la experiencia, tanto que, convencido de ello, llega a decir: “por eso dudo que una reflexión intelectualizada y aséptica pueda comprender a esta teología nacida en la pasión por el hombre y en la compasión hacia el pobre. Hay en el fondo una preocupación afectiva, una mística, y sólo en ese clima puede ser interpretado rectamente el discurso de estos teólogos”<sup>66</sup>.

Espeja se estaba refiriendo en el párrafo anterior a la teología de la liberación y a cómo esta lo había convertido, y en esa medida le había dado crédito a la experiencia de un pueblo que busca los caminos de Dios desde unas perspectivas muy diferentes a las cuales él no estaba acostumbrado. Desde ahí, el concepto experiencia siempre va a impregnar todas sus obras.

### 2.3.2. *Historia*

Es indudable que los grandes maestros ya mencionados influyeron en este punto, hasta llevar a Espeja a decir: “No podemos hablar ni ofrecer creíblemente la novedad de Dios encarnado si no partimos de las semillas que, por la presencia de la Palabra que a todo da vida, ya despuntan en la historia de la humanidad. Los seres humanos sólo podemos aceptar la realidad absoluta que no abarcamos, si encontramos su eco en las realidades históricas y en los límites de su condición”<sup>67</sup>.

En esa medida, para nuestro autor la historia reviste una importancia absoluta, ya que es en ella donde se manifiesta Dios y fuera de ella no se puede entender la dinámica de Dios y la acción sobre los hombres. Recordemos que para él los acontecimientos históricos ya llevan una presencia divina, es allí donde Dios nos habla e interpela nuestro corazón, por eso la

<sup>66</sup> *¿Qué es eso de teología de la liberación?... 7.*

<sup>67</sup> J. ESPEJA, *A 50 años del Concilio. Camino abierto para el siglo XXI*, San Pablo, Madrid 2012, 140.

importancia que da a la cultura<sup>68</sup>, ética<sup>69</sup>, economía<sup>70</sup>, ecumenismo<sup>71</sup>, a las víctimas<sup>72</sup> y a otras realidades.

#### 2.4. *Eclesiología y sacramentología*

Es en el misterio de la Iglesia donde se reconoce el misterio de Cristo. Ahora bien, la Iglesia debe estar al servicio del Reino. Espeja muestra una íntima unidad entre el misterio de Cristo y el misterio de la Iglesia. En palabras suyas, “en la conducta histórica de Jesucristo encontramos la presencia del Padre y del Espíritu. Esa misma presencia sigue teniendo lugar en la evolución de la Iglesia”<sup>73</sup>, y siguiendo la propuesta del Vaticano II, acoge en su teología todas las ideas fundantes sobre el misterio de la Iglesia, en particular sobre la Iglesia como comunión, haciendo notar que en ella se muestra el misterio trinitario, fundamento de la comunión eclesial.

Otra de las grandes ideas a la cual hace eco Espeja es a la de Iglesia pueblo de Dios<sup>74</sup>. Pueblo que ha sido convocado por Dios y en el que suscita unos carismas propios para animar la comunidad cristiana desde una perspectiva de servicio.

Por eso para él los sacramentos son expresión del ser de la Iglesia, que están ordenados al servicio de la comunidad. En esa medida, la vida sacramental de la Iglesia debe reproducir el espíritu de Jesús. De ahí que, al hablar de los sacramentos, Espeja dé una disertación sobre la importancia de la eucaristía<sup>75</sup>, donde se realiza el ser de la Iglesia y el crecimiento del pueblo de Dios. Es que para nuestro autor la Iglesia no es solamente una Iglesia de Palabra, sino una Iglesia donde la realidad sacramental tiene fundamento porque es en la Palabra y en la praxis sacramental donde se

<sup>68</sup> *El Evangelio en un cambio de época.*

<sup>69</sup> *¿Ser todavía cristianos?*

<sup>70</sup> *Huellas con futuro...*

<sup>71</sup> *El coraje de futuro...*

<sup>72</sup> *Encarnación continuada...*

<sup>73</sup> *A 50 años del Concilio...* 58.

<sup>74</sup> *A 50 años del Concilio...* 59.

<sup>75</sup> J. ESPEJA Para comprender los sacramentos. Navarra: Verbo Divino, 1990, pp. 57-80.

expresa el proceso revelatorio del Dios de Jesucristo. Como se observa, el teólogo conjuga muy bien la realidad sacramental, donde la Palabra explícita los hechos sacramentales y le dan sentido al ser de la Iglesia.

De otro lado, el papel de María<sup>76</sup> en la reflexión teológica de Espeja resulta singular por varias razones. Primero, porque el autor pertenece a la familia dominicana, donde la figura de María sirve de modelo y testimonio para los miembros de la Orden, y luego por el papel de María dentro de la Iglesia –que ha sido reforzado por la *Lumen Gentium* mostrando a María como la “pobre del señor”, con lo que este apelativo conlleva– y en la historia de la fe como la mujer contemplativa y orante, donde el misterio de la Iglesia se actualiza y nos abre a la realidad escatológica.

Otro de los temas de reflexión que pertenecen a la entraña del misterio de la Iglesia y que es objeto de reflexión por parte de Espeja es la vida religiosa<sup>77</sup>. Nos muestra como ésta debe estar anclada en el testimonio y en el permanente servicio que presta a la Iglesia. La vida religiosa debe mostrar el rostro benevolente del Padre y para esto es necesario renunciar a algunas imágenes que se tienen del Dios<sup>78</sup> de Jesucristo. En esa medida la vida religiosa debe recrear la conducta que de Jesús nos entregan los evangelios, para animar la vida de la comunidad, por eso hace notar cómo en muchas ocasiones el dualismo ha distorsionado la espiritualidad cristiana llevando a la Iglesia y a las comunidades a prácticas y conductas ajenas al cristianismo y a la lógica de Jesús.

Pero la gran cuestión es que la vida religiosa seguirá teniendo sentido en tanto su opción fundamental esté anclada en la opción por los pobres<sup>79</sup>. Por eso “el mayor desafío que hoy tienen los religiosos es cómo ser testigos eficaces de un evangelio de misericordia y fraternidad cuando nuestras instituciones viven integradas y funcionan con la lógica del sistema que cada día genera más pobres”<sup>80</sup>.

<sup>76</sup> *La espiritualidad cristiana*, 381-410.

<sup>77</sup> J. ESPEJA *¿Tiene sentido la vida religiosa? Cuando fallan los proyectos utópicos*, San Pablo, Madrid 2004.

<sup>78</sup> *¿Ser todavía cristianos?*, 130-152.

<sup>79</sup> *¿Tiene sentido la vida religiosa?...*194.

<sup>80</sup> *¿Tiene sentido la vida religiosa?...* 195.



## 2.5. *Espiritualidad liberadora*

Toda cristología lleva implícita una espiritualidad. Recordemos que la espiritualidad es la manera de hacer y llevar a cabo un proyecto de vida. Espeja intenta mostrar en su obra que toda cristología debe llevar al seguimiento de Cristo y éste se efectúa bajo una determinada espiritualidad, por eso considera que “la conducta de los bautizados garantiza su verdad en el seguimiento de Jesús. Como en éste, la inspiración y punto de partida de la moral evangélica no son las leyes y cumplimientos impuestos desde fuera, sino la preocupación de la experiencia que vivió Jesús de Nazaret”<sup>81</sup>.

Si la espiritualidad proviene de una cristología, ésta debe ser una espiritualidad liberadora que tenga en cuenta las circunstancias históricas que proyecte una forma singular de seguir a Jesús, que los pobres sean sus predilectos, que con sus palabras, actitudes y gestos presenten al Dios de la vida y que estén al servicio del Reino<sup>82</sup>.

Como se observa, en la propuesta de Espeja es la espiritualidad la que está encargada de reproducir el espíritu de Jesús en situaciones concretas y reales. Es en este punto donde se nota la gran evolución de nuestro autor, que después de haber sido formado desde una perspectiva intelectualista y racional, su teología adquiere un matiz diferente debido a la integración con otras culturas y realidades que han hecho que Espeja vigorice su teología.

De otra parte, la espiritualidad espejiana hace que el autor se preocupe por las realidades sociales, económicas, culturales, políticas y religiosas<sup>83</sup> actuales. Para él los cambios sociales y culturales impactan significativamente en la teología. Problemas como la secularización ponen en cuestión el tema del concepto “dios” o la imagen que se tenga de Dios. El paradigma de la modernidad y de la postmodernidad también interpela la teología y por razones obvias a la misma espiritualidad cristiana.

Por ello los temas económicos no son ajenos a la teología de Espeja. Observa al respecto que los temas económicos encierran problemas éticos que inciden en el comportamiento del cristiano y por ende en la deshumaniza-

<sup>81</sup> *La espiritualidad cristiana...* 301.

<sup>82</sup> J. ESPEJA, *Espiritualidad y liberación*, San Esteban, Salamanca 1986, 39-70.

<sup>83</sup> *El evangelio en un cambio de época*.

ción del hombre. Al hablar de la influencia del neoliberalismo, afirma que “está imprimiendo en la sociedad la ley del más fuerte, que hace imposible la solidaridad en la misericordia y en la justicia”<sup>84</sup>, de forma que la problemática social y económica ocupan un importante lugar en la teología y en la espiritualidad de Jesús Espeja.

### 3. La propuesta espejana

En la tercera y cuarta parte de uno de sus últimos libros, *A 50 años del Concilio*, el autor nos hace una síntesis de lo que debe ser la Iglesia de Cristo en el mundo contemporáneo. Indica allí algunas tareas necesarias para que la Iglesia sea signo de Cristo, entre las que muestra la necesidad de ver el mundo como lugar de Dios y la necesidad de encarnar el mensaje evangélico en las realidades terrenas.

Para esto apela a una espiritualidad comunitaria que, en sus palabras, “corrija e impida caer en una espiritualidad privatista”<sup>85</sup>. En efecto, Espeja muestra que el proyecto de Jesús se realiza en una comunidad de creyentes.

Por otro lado, siguiendo las consignas de Juan XXIII, muestra la necesidad de presentar una Iglesia misionera que se abra al diálogo ecuménico e interreligioso, recordando que es inherente a la naturaleza de la Iglesia la misión donde se siga restableciendo la unidad de los cristianos y con las otras religiones se tiendan caminos de diálogo.

Pero para ello la Iglesia necesita purificarse de muchos ídolos y volver a las fuentes. Eso requiere un cambio de paradigmas, ideas, visiones, intuiciones y modos de ver la realidad, cambio que debe ser fiel a la lógica de Jesús de Nazaret, donde los cristianos tejen sus vidas con el espíritu de Cristo.

A la hora de llevar esto a la práctica apela por una moral samaritana<sup>86</sup> donde prime el espíritu compasivo de Cristo. La Iglesia debe caminar por este espíritu, que es el que muestra la verdadera experiencia de Jesús. Ello

<sup>84</sup> *El evangelio en un cambio de época...* 41.

<sup>85</sup> *La espiritualidad cristiana...* 378.

<sup>86</sup> *A 50 años del Concilio...* 264.

significa que la Iglesia será creíble si adopta la lógica de la misericordia y deja de lado las actitudes de poder<sup>87</sup>.

Advierte que la Iglesia, para ser fiel a Cristo, debe tener en cuenta la escandalosa pobreza, la economía desvinculada de la ética, la globalización con exclusión, la crisis del individualismo y las víctimas que ha dejado el sistema<sup>88</sup>. Una iglesia que no tenga en cuenta estos elementos estará siendo infiel a la lógica de Jesús de Nazaret y sólo cuando los asuma en su reflexión teológica podrá mostrar el verdadero rostro del Dios Padre<sup>89</sup>.

La credibilidad de la Iglesia depende del modo como ésta integre el mensaje de Jesús de Nazaret con los elementos de la realidad actual, mostrando la verdadera imagen de Dios, conociendo a Dios desde Jesucristo<sup>90</sup>, pero desde el Jesucristo de los evangelios y no el de algunos autores de cuño dualista que han desvirtuado en algunas ocasiones su figura.

Para que esta propuesta tenga asidero los teólogos deben echar mano de las ideas del Concilio Vaticano II, que para él todavía no se han cumplido en su totalidad<sup>91</sup>. Por ello deben seguir profundizando en la naturaleza de la revelación, la naturaleza de la Iglesia, el estudio de la liturgia y colocar a la Iglesia en un estado permanente de misión como lo indica Aparecida y lo muestra la GS en sus líneas fundamentales. Esto significa que la teología en su conjunto debe actualizarse en sus temas fundamentales, sin perder sus principios pero sí profundizando el sentido de los contenidos para que digan algo a los hombres de hoy.

Cuando se observa la obra de Espeja, se percibe que ha evolucionado en la forma de hacer teología, pasando del movimiento neoescolástico a movimientos de apertura, pero sin desconocer los elementos fundamentales. Ahora bien, la Iglesia necesita esa misma dinámica, y es lo que el Papa Francisco está mostrando en su pontificado, un hombre abierto a las realidades del mundo, pero con el espíritu de Jesús. Esa misma actitud de Francisco es la que puede devolverle la credibilidad a la Iglesia y es lo que muestra Espeja en sus escritos.

<sup>87</sup> *A 50 años del Concilio...*

<sup>88</sup> *La Iglesia en camino...*

<sup>89</sup> J. ESPEJA, *Crear en Dios Padre*, BAC, Madrid 1999.

<sup>90</sup> *La espiritualidad cristiana...* 46.

<sup>91</sup> *A 50 años del concilio....*

#### 4. Bibliografía de Jesús Espeja

##### 4.1. Cristología

1. \_\_\_\_\_. *Jesucristo palabra de libertad*. Salamanca: San Esteban, 1979.
2. \_\_\_\_\_. *La experiencia de Jesús*. Salamanca: San Esteban, 1984.
3. \_\_\_\_\_. *La experiencia de Jesús*. Salamanca: San Esteban, 1988.
4. \_\_\_\_\_. *Hemos visto su Gloria*. Salamanca: San Esteban, 1994.
5. \_\_\_\_\_. *Crear en Jesucristo*. Madrid: BAC, 1997.
6. \_\_\_\_\_. *Jesucristo, la invención del diálogo*. Navarra: Verbo Divino, 2001.
7. \_\_\_\_\_. *Jesucristo, ampliación del horizonte humano*. Salamanca: San Esteban, 2002.
8. \_\_\_\_\_. *Encarnación continuada, en la herencia del Vaticano II*. Salamanca-Madrid: San Esteban-Edibesa, 2007.
9. \_\_\_\_\_. *Volver a Jesucristo, Perfil del cristiano en nuestro tiempo*. Madrid: San Pablo, 2008.
10. \_\_\_\_\_. *Jesucristo, una propuesta de vida*. Madrid: San Pablo, 2010.
11. \_\_\_\_\_. *Humanizar la vida al estilo Jesús*. Madrid: Comunidad parroquial "Santo Cristo del Olivar, 2011.

##### 4.2. Eclesiología

1. \_\_\_\_\_. *La Iglesia, encuentro con Cristo Sacerdote*. Salamanca: San Esteban, 1962.
2. \_\_\_\_\_. *La Iglesia, memoria y profecía*. Salamanca: San Esteban, 1983.
3. \_\_\_\_\_. *Iglesia en camino*. Madrid: San Pablo, 1993.
4. \_\_\_\_\_. *El ministerio en la Iglesia*. Salamanca Madrid: San Esteban-Edibesa, 2001.
5. \_\_\_\_\_. *Un itinerario en la Iglesia, de la seguridad a la confianza*. Salamanca: San Esteban, 2002.
6. \_\_\_\_\_. *A los 50 años del Concilio*. Madrid: San Pablo, 2012.

##### 4.3. Sacramentología

1. \_\_\_\_\_. *Acampa entre nosotros, permanencia de Dios en la Eucaristía*. Pamplona: OPE, 1969.
2. \_\_\_\_\_. *Los sacramentos cristianos, encuentro de gracia*. Salamanca: San Esteban, 2003.
3. \_\_\_\_\_. *Para comprender los sacramentos*. Estella: Verbo Divino, 1990.

4. \_\_\_\_\_. *Sacramentos y seguimiento de Jesús*. Salamanca: San Esteban, 1989.

#### 4.4. *Espiritualidad*

1. \_\_\_\_\_. *Espiritualidad y liberación*. Salamanca: San Esteban, 1986.
2. \_\_\_\_\_. *La Espiritualidad Cristiana*. Navarra: Verbo Divino, 1992.
3. \_\_\_\_\_. *La Espiritualidad Cristiana*. La Habana: Aula "Fray Bartolomé de las Casas", 2004.

#### 4.5. *Temas varios*

1. \_\_\_\_\_. *Creer en Dios Padre*. Madrid: BAC, 2000.
2. \_\_\_\_\_. *Huellas con futuro, en algunos signos de nuestro tiempo*. Bilbao: DDB, 2013.
3. \_\_\_\_\_. *Creer en este mundo*. Madrid: BAC, 2000.
4. \_\_\_\_\_. *Creer en el Espíritu Santo*. Madrid: BAC, 2000.
5. \_\_\_\_\_. *El coraje del futuro, cuando flaquea la Esperanza*. Madrid: San Pablo, 1995.
6. \_\_\_\_\_. *El Evangelio en nuevas culturas*. Navarra: Verbo Divino, 1992.
7. \_\_\_\_\_. *El Evangelio en un camino de época*. Navarra: Verbo Divino, 1996.
8. \_\_\_\_\_. *En los surcos de la historia*. Salamanca: San Esteban, 2006.
9. \_\_\_\_\_. *Fieles a la tierra: la espiritualidad cristiana*. Salamanca: San Esteban, 2004.
10. \_\_\_\_\_. *La familia proyecto de comunidad*. Madrid: PPC, 1981.
11. \_\_\_\_\_. *La Nueva Evangelización de América Latina. Ética y teología ante el Nuevo Mundo: Valencia y América: Actas del VII Simposio de Teología Histórica (28-30 abril 1992)*, 1993, pp. 485-505.
12. \_\_\_\_\_. *María, símbolo del pueblo*. Salamanca: San Esteban, 1990.
13. \_\_\_\_\_. *Servidores de la reconciliación del mundo*. En: *Religiosos al servicio de la reconciliación*. Madrid: Instituto Teológico de vida Religiosa, 1984, p. 67.
14. \_\_\_\_\_. *¿Qué es eso de teología de la liberación?* Bogotá: El Búho, 1986.
15. \_\_\_\_\_. *Para comprender mejor la Fe: una introducción a la teología*. Salamanca-Madrid: San Esteban-Edibesa, 1997.
16. \_\_\_\_\_. *Sakramentuak ulertzeko*. Bilbao: Deustuko Unibertsitatea, 2002.
17. \_\_\_\_\_. *Presencia y ausencia de Dios en Europa. El hombre ante Dios: entre la hipótesis y la certeza*: La Habana, 4-7 de febrero de 2002 /

José Manuel Sánchez Caro (ed. lit.), Angel Galindo García (ed. lit.), 2003. pp. 215-224

18. \_\_\_\_\_. *¿Tiene sentido la vida religiosa?* Madrid: San Pablo, 2004.
19. \_\_\_\_\_. *¿Ser todavía cristianos?* Madrid: San Pablo, 2009.
20. \_\_\_\_\_. *Oyentes de la Palabra, para dar sentido a la vida.* Madrid: San Pablo, 2011.

#### 4.6. Revistas

1. \_\_\_\_\_. El discipulado en la teología latinoamericana. En: *Revista Medellín*. Medellín: v. XXXII, No. 125, marzo de 2006.
2. \_\_\_\_\_. Moral cristiana y violencia: reflexión teológica. En: *Revista Moralía*. España: V. I, No. 43.
3. \_\_\_\_\_. Espiritualidad de la Encarnación. En: *Revista de Teología Mística*. Salamanca: San Esteban, No. 655, enero-febrero de 2008.
4. \_\_\_\_\_. Claves desde el espíritu de Jesús para una praxis ecoliberadora. En *Revista Anámnesis: revista semestral de investigación teológica*, Vol. 4, N° 8, 1994, pp. 45-62.
5. \_\_\_\_\_. Esperanza para una iglesia en crisis. En: *Revista Ecclesia*, N° 2899, 1998, p. 24.
6. \_\_\_\_\_. Declaración católico-luterana para retirar excomuniones mutuas. En: *Revista Ecclesia*, N° 2900, 1998, pp. 19-20.
7. \_\_\_\_\_. Nuevas normas del código de derecho canónico. En: *Revista Ecclesia*, N° 2901, 1998, p. 23.
8. \_\_\_\_\_. Carta de Juan Pablo II sobre 'el día del señor'. En: *Revista Ecclesia*, N° 2902, 1998, p. 15
9. \_\_\_\_\_. Religiosos: hora de identificarse. En: *Revista Ecclesia*, N° 2910, 1998, pp. 6-7.
10. \_\_\_\_\_. Los Derechos Humanos, un reclamo de primera instancia. En: *Revista Ecclesia*, N° 2920, 1998, pp. 6-7.
11. \_\_\_\_\_. La Santa Sede da un paso a favor del general Pinochet. En: *Revista Ecclesia*, N° 2934, 1999, p. 31.
12. \_\_\_\_\_. El Papa elogia la vida contemplativa desde el monasterio de Quart. En: *Revista Ecclesia*, N° 2955, 1999, pp. 20-21.
13. \_\_\_\_\_. El Papa Roncalli, beato para el año 2000. En: *Revista Ecclesia*, N° 2957-2958, 1999, pp. 21-22.
14. \_\_\_\_\_. La Iglesia, signo de la misericordia del padre en un mundo de

- acreedores y deudores. En: *Corintios XIII: Revista de Teología y Pastoral de la Caridad*, N° 91-92, 1999 (ejemplar dedicado a: La deuda internacional, responsabilidad de todos), pp. 253-284.
15. \_\_\_\_\_. Moralización y elogio de la teología. En: *Estudios Filosóficos*, Vol. 49, N° 142, 2000, pp. 521-540.
  16. \_\_\_\_\_. Raíces trinitarias de la solidaridad. En: *Corintios XIII: Revista de Teología y Pastoral de la Caridad*, N° 94, 2000, pp. 77-108.
  17. \_\_\_\_\_. Navidad: Para construir la paz social. En: *Revista Ecclesia*, N°. 3341, 2006, pp. 6-7.
  18. \_\_\_\_\_. La civilización del amor: fundamentación teológica e implicaciones sociales. En: *Corintios XIII: Revista de Teología y Pastoral de la Caridad*, N° 117-118, 2006, pp. 271-302.
  19. \_\_\_\_\_. La conversión pastoral como cambio de paradigmas, métodos y lenguajes. En: *Teología y Pastoral para América Latina*, Vol. 34, N°. 134, 2008, pp. 277-308.
  20. \_\_\_\_\_. Hacia nuevos planteamientos en Cristología. En: *Revista Ciencia Tomista*, tomo 125, enero-abril 1998/1, p. 157.
  21. \_\_\_\_\_. ¿Misericordia y no sacrificios? Interioridad espiritual y exterioridad simbólica. En: *Revista Tomista*, tomo 123, enero-abril, 1996/1, p. 55.
  22. \_\_\_\_\_. Instituto "Pedro de Córdoba". Un proyecto nuevo y difícil en teología. En: *Revista Tomista*, tomo 123, enero-abril, 1996/1, p. 187.
  23. \_\_\_\_\_. Sobre la Exhortación Apostólica *Vita Consecrata*. En: *Revista Tomista*, tomo 123, mayo-agosto, 1996/2, p. 323.
  24. \_\_\_\_\_. Horizonte 2000 en la tradición Dominicana. En: *Revista Tomista*, tomo 124, mayo-agosto, 1997/2, No. 403, p. 413.
  25. \_\_\_\_\_. P. Santiago Ramírez en la búsqueda de Dios. En: *Revista Tomista*, tomo CXVIII, mayo-agosto, 1991, No. 385, p. 368.
  26. \_\_\_\_\_. Hacia la IV conferencia del CELAM. En: *Revista Tomista*, tomo CXIX, 1992, p. 87.
  27. \_\_\_\_\_. La moral como la madurez de la persona. Evocando la figura de Antonio de Sanchís, O.P. En: *Revista Tomista*, tomo CXIX, Mayo-agosto 1992, No. 388, p. 391.
  28. \_\_\_\_\_. La evangelización en el mundo obrero. En: *Revista Tomista*, tomo CXIX, septiembre-diciembre 1992, No. 389, p. 499.
  29. \_\_\_\_\_. Liberación, inculturación y alteridad. En: *Revista Tomista*, tomo CXX, 1993, p. 153.

30. \_\_\_\_\_. Sobre el documento de Santo Domingo. En: *Revista Tomista*, tomo CXX, 1993, p. 177.
31. \_\_\_\_\_. “Veritatis splendor”: Valor de la normas en cuestiones morales. En: *Revista Tomista*, tomo CXX, septiembre-diciembre 1993, No. 392, p. 321.
32. \_\_\_\_\_. Jesucristo, justicia y violencia de Dios. En: *Revista Tomista*, tomo CXXI, 1994, p. 47.
33. \_\_\_\_\_. Espiritualidad cristiana en la nueva situación cultural. En: *Revista Tomista*, tomo CXXI, mayo-agosto 1994, No. 394, p. 361.
34. \_\_\_\_\_. La teología como vocación Cristiana. En: *Revista Tomista*, tomo CXXI, septiembre-diciembre 1994, No. 395, p. 581.
35. \_\_\_\_\_. Teología desde la encarnación. En: *Revista Tomista*, tomo CXVII, mayo-agosto 1990, No. 382, p. 231.
36. \_\_\_\_\_. Recuperar la mística de la misión. En: *Revista Tomista*, tomo CXVII, septiembre-diciembre 1990, No. 383, p. 629.
37. \_\_\_\_\_. Diálogo con la nueva cultura. En: *Revista Tomista*, tomo CXVI, mayo-agosto 1989, p. 171.
38. \_\_\_\_\_. Hacia una cristología fundamental. En: *Revista Tomista*, tomo CXV, 1988, p. 77.
39. \_\_\_\_\_. Cómo llega la salvación (diálogo entre las teologías europeas y latinoamericana). En: *Revista Tomista*, tomo CXV, septiembre-diciembre 1988, No. 377, p. 441.
40. \_\_\_\_\_. Los ministerios en el pueblo de Dios. En: *Revista Tomista*, tomo CXIV, septiembre-diciembre 1987, No. 374, p. 569.
41. \_\_\_\_\_. “La doctrina social de la Iglesia”. En: *Revista Tomista*, tomo CXIV, 1987, p. 341.
42. \_\_\_\_\_. Dos tesis doctorales sobre la teología de la liberación. En: *Revista Tomista*, tomo CXIV, septiembre-diciembre 1987, No. 374, p. 653.
43. \_\_\_\_\_. La iglesia en la construcción de la paz. En: *Revista Tomista*, tomo CXIII, 1986, p. 3.
44. \_\_\_\_\_. Testigos del Dios vivo en la solidaridad. En: *Revista Tomista*, tomo CXIII, septiembre-diciembre 1986, No. 371, p. 445.
45. \_\_\_\_\_. Teología y magisterio. En: *Revista Tomista*, tomo CXIII, mayo-agosto 1986, No. 370, p. 373.
46. \_\_\_\_\_. Buena nueva para los pobres. Coloquio teológico dominicano.



- En: *Revista Tomista*, tomo CXIII, septiembre-diciembre 1986, No. 371, p. 611.
47. \_\_\_\_\_. La iglesia y la política. Reflexión teológica de Mons. Oscar Arnulfo Romero. En: *Revista Tomista*, tomo CVIII, mayo-agosto 1981, No. 355, p. 239.
  48. \_\_\_\_\_. Sobre la práctica sacramental. Reflexión a propósito de un libro. En: *Revista Tomista*, tomo CVIII, septiembre-diciembre 1981, No. 356, p. 585.
  49. \_\_\_\_\_. Cristología narrativa de E. Schillebeeckx. En: *Revista Tomista*, tomo CIX, 1982, p. 139.
  50. \_\_\_\_\_. La Madre del Salvador. En: *Revista Tomista*, tomo CXII, 1985, pp. 51-70.
  51. \_\_\_\_\_. Teología y comunidad. En diálogo con la teología de la liberación. En: *Revista Tomista*, tomo CXII, mayo-agosto, 1985, No. 367, pp. 365-384.
  52. \_\_\_\_\_. Liberación y espiritualidad en América latina. En: *Revista Tomista*, tomo CXI, 1984, pp. 87-122.
  53. \_\_\_\_\_. El combate por la libertad. Una llamada desde la escuela Salamanca. En: *Revista Tomista*, tomo CX, 1983, pp. 63-78.
  54. \_\_\_\_\_. La visita de Juan Pablo II a España. Contexto social y aproximación teológica. En: *Revista Tomista*, tomo CX, 1983, pp. 133-145.
  55. \_\_\_\_\_. Las constantes de la liberación. Reflexiones desde el dogma cristológico. En: *Revista Tomista*, tomo CV, 1978, pp. 37-65.
  56. \_\_\_\_\_. Para una evangelización en Costa Rica. Notas desde la conducta de Jesús. En: *Revista Tomista*, tomo CV, octubre-diciembre 1978, No. 345, pp. 561-579.
  57. \_\_\_\_\_. Cristología latinoamericana. En: *Revista Tomista*, tomo CV, abril-junio 1978, No. 343, pp. 279-290.
  58. \_\_\_\_\_. Validez actual de la cristología tomista. En: *Revista Tomista*, tomo CIII, julio-septiembre 1976, No. 336, pp. 361-374.
  59. \_\_\_\_\_. Nuevos caminos para una cristología. En: *Revista Tomista*, tomo CIII, 1976, pp. 91-121.
  60. \_\_\_\_\_. Algunos puntos actuales de cristología tomista. En: *Revista Tomista*, tomo CI, abril-septiembre 1974, No. 327-328, pp. 441-449.
  61. \_\_\_\_\_. La figura del sacerdote en un mundo secularizado. En: *Revista Tomista*, tomo XCVIII, 1971, No. 315, pp. 197-205.

62. \_\_\_\_\_. Para una renovación de la teología sacramental. En: *Revista Tomista*, tomo XCIX, julio-diciembre 1972, No. 320-321, pp. 217-257.
63. \_\_\_\_\_. En:torno a los sinópticos. En: *Revista Tomista*, tomo XCIX, julio-diciembre 1972, No. 320-321, pp. 443-446.
64. \_\_\_\_\_. Por el bautismo nos configuramos con Cristo (Vaticano II, const. LG, 7, 2). En: *Revista Tomista*, tomo XCVII, octubre-diciembre 1970, No. 313, pp. 513-559.
65. \_\_\_\_\_. Presencia real y simbolismo. El dogma católico sobre la eucaristía. En: *Revista Tomista*, tomo XCV, enero-abril 1968, No. 302, pp. 107-139.
66. \_\_\_\_\_. La definición del carácter sacramental en Santo Tomás de Aquino. En: *Revista Tomista*, tomo LXXXVIII, octubre-diciembre 1961, No. 280, pp. 527-558.
67. \_\_\_\_\_. El sacerdocio regio del pueblo cristiano. En: *Revista Tomista*, tomo XCI, enero-diciembre 1961, pp. 77-130.
68. \_\_\_\_\_. Sacramentalidad del episcopado. En: *Revista Teología Espiritual*, Vol. VII, enero-agosto 1963, Nos. 19-20, pp. 99-130.
69. \_\_\_\_\_. La Iglesia, comunidad litúrgica, según Santo Tomás. En: *Revista Teología Espiritual*, Valencia, Vol. IX, septiembre-diciembre 1965, No. 27, pp. 487-500.
70. \_\_\_\_\_. Ascesis y contemplación cristianas. En: *Revista Teología Espiritual*, Vol. XXIV, mayo-diciembre 1980, Nos. 71-72, pp. 221-230.
71. \_\_\_\_\_. La liberación que viene de Dios. En: *Revista Teología Espiritual*, Vol. XXXV, septiembre-diciembre 1991, No. 105, pp. 383-394.
72. \_\_\_\_\_. “Horizonte 2000” en la tradición Dominicana. En: *Revista Teología Espiritual*, Vol. XLI, septiembre-diciembre 1997, No. 123, pp. 417-435.
73. \_\_\_\_\_. Espiritualidad de la encarnación. Un larvado dualismo maniqueísta. En: *Revista Vida Sobrenatural*, año 88, marzo-abril 2008, No. 656, p. 85.
74. \_\_\_\_\_. Misión de la vida religiosa en la Iglesia. En: *Revista Vida Sobrenatural*, año 82, noviembre-diciembre 2002, No. 624, pp. 411-422.
75. \_\_\_\_\_. La vida religiosa prueba de su verdad en la misión. En: *Revista Vida Religiosa*, Madrid, abril 2011, No. 4, V. 111. P. 08 - 09.
76. \_\_\_\_\_. Sin vida evangélica cunde el escepticismo. En: *Revista Vida Religiosa*, Madrid, junio 2011, No. 6, V. 111, pp. 33 -34.

77. \_\_\_\_\_. El don de Dios es Dios mismo. En: *Revista Vida Religiosa*, Madrid, noviembre 2011, No. 9, V. 111, pp. 43 -44.
78. \_\_\_\_\_. Cuatro grandes tareas que nos esperan. En: *Revista Vida Religiosa*, Madrid, 2010, No. 6, V. 108, pp. 62-70.
79. \_\_\_\_\_. La misión y las misiones. En: *Revista Vida Religiosa*, Madrid, enero 2012, No. 01, V. 113, pp. 41 -43.
80. \_\_\_\_\_. Discernir los signos del tiempo. En: *Revista Vida Religiosa*, Madrid, mayo 2012, No. 5, V. 113, pp. 18 -20.
81. \_\_\_\_\_. ¿Qué puede aportar la vida religiosa a la nueva evangelización? En: *Revista Vida Religiosa*, Madrid, noviembre 2012, No. 9, V. 113, pp. 18 -20.
82. \_\_\_\_\_. El neoliberalismo desde la moral social cristiana. En: *Revista Ciencia Tomista*, tomo 128, No. 414, enero-abril 2001, pp. 137-264.
83. \_\_\_\_\_. Sobre la deuda externa. Reflexión teológica. En: *Revista Ciencia Tomista*, tomo 126, No. 410, septiembre-diciembre 1999, p. 627-640.
84. \_\_\_\_\_. Diálogo entre ideologías. Reflexión en el CIDALC. En: *Revista Ciencia Tomista*, tomo 134, No. 433, mayo-agosto 2007, pp. 387-408.
85. \_\_\_\_\_. ¿Cómo entender el humanismo? En: *Revista Ciencia Tomista*, tomo 139, No. 447, enero-abril 2012, pp. 161-168.
86. \_\_\_\_\_. Algunas aportaciones de la ciencia tomista en una tradición viva. En: *Revista Ciencia Tomista*, tomo 137, No. 442, mayo-agosto 2010, pp. 313-342.
87. \_\_\_\_\_. “Rostros de Cristo en la historia de la Iglesia”. En: *Revista Ciencia Tomista*, tomo 136, No. 439, mayo-agosto 2009, pp. 289-300.
88. \_\_\_\_\_. Experiencia, revelación teología. En: *Revista Ciencia Tomista*, tomo 131, No. 425, septiembre-diciembre 2004, pp. 569-584.
89. \_\_\_\_\_. Espiritualidad de la Encarnación (II): Un larvado dualismo maniqueísta. En: *Revista de Teología Mística*. Salamanca: San Esteban: No. 656, marzo-abril de 2008.
90. \_\_\_\_\_. Espiritualidad de la Encarnación (III): Salvación eterna. En: *Revista de Teología Mística*. Salamanca: San Esteban: No. 657, mayo-junio de 2008.
91. \_\_\_\_\_. La presencia pública de la Iglesia en el postconcilio. Estudio del caso Español. En: *Revista Ciencia Tomista*, tomo 132, No. 428, septiembre-diciembre 2005, pp. 589-632.
92. \_\_\_\_\_. Una iglesia viva en la compleja de la revolución cubana. En:

*Revista Ciencia Tomista*, tomo 133, No. 431, septiembre-diciembre 2006, pp. 485-512.

93. \_\_\_\_\_. Claves desde el espíritu de Jesús para una praxis eco-liberadora. En: *Revista Anámnesis*. México, 1994, No. 2.

#### 4.7. Obras en conjunto

1. ESPEJA, Jesús; CHAVES, Jorge Arturo y ROBLES, Amando. *Transformación cultural, economía y Evangelio*. Salamanca: San Esteban, 1999.
2. ACANTA, Jorge Luis y ESPEJA, Jesús. *La preocupación ética*. La Habana: Aula “Fray Bartolomé de las Casas”, 2005-2006.
3. AUGÉ, Matías; DE LA TORRE, Juan; ESPEJA, Jesús y Otros. *Religiosos al servicio de la reconciliación*. Madrid: Instituto de Vida Religiosa, 1984.
4. SALADO, Domingo. y ESPEJA, Jesús. Para comprender los sacramentos. En: *Revista Tomista*, tomo CXVII, mayo-agosto 1990, No. 382, p. 386.
5. PALACÍN, F. J. y ESPEJA, Jesús. La familia: proyecto de comunidad. En: *Revista Tomista*, tomo CIX, mayo-agosto 1982, No. 358, p. 400.
6. ESPEJA, Jesús; SAURAS, Emilio; DE TUYA, Manuel y SOLANO, Jesús. *Esto es mi cuerpo*. Pamplona: OPE, 1968.

## 5. A modo de conclusión

Empezamos titulando este artículo “Un teólogo para hoy, enraizado en la tradición” y en el recorrido o itinerario teológico se mostraba cómo Espeja está anclado en la problemática actual y cómo su teología tiene en cuenta los desafíos, ambiciones, ilusiones, etc., del hombre contemporáneo. Por eso su teología no es una pieza de museo más, sino que es una teología que teniendo elementos clásicos trata de mostrar una humanidad cada día más deshumanizada.

Por otro lado se hacía ver cómo Espeja es un teólogo enraizado en la Tradición de la Iglesia y todo lo que esto conlleva. En su forma de hacer teología nos muestra cómo se debe hacer teología, sabiendo que ésta únicamente se hace cuando se es creyente. En efecto, Espeja es un bautizado que se ha tomado a pecho la teología, por eso su discusión y argumentación

no son una mera exposición de ideas sino la manifestación de una vida cargada de densidad teológica, donde la problemática Dios y hombre son temas de primer orden.

El conocimiento de este autor tiene de novedoso colocarnos como interlocutores válidos para dialogar con la historia de la teología y en esa medida con los grandes teólogos y problemáticas teológicas. De una forma muy sencilla Espeja pone algunos tratados de la teología sistemática y sus problemáticas al alcance de todos, sin perder con esto la profundidad y exactitud de los datos de la Revelación y de la teología, pues, como se ha dicho a través del artículo, Espeja muestra una teología encarnada en los problemas actuales, por eso sigue siendo un teólogo para hoy enraizado en la Tradición.

## Bibliografía

- BOSCH, J., *Diccionario de teólogos-as contemporáneos*, Monte Carmelo, Burgos 2004.
- BOSCH, J., *Panorama de la teología española*, Verbo Divino, Navarra 1995.
- CELAM, *Documento de Aparecida*, San Pablo, Madrid 2007.
- CONCILIO VATICANO II, *Documentos*, BAC, Madrid 1992.
- ESPEJA, J., *A los 50 años del Concilio. Camino abierto para el siglo XXI*, San Pablo, Madrid 2012.
- \_\_\_\_\_, *Creer en Dios Padre*, BAC, Madrid 2000.
- \_\_\_\_\_, *Creer en este mundo*, BAC, Madrid 2000.
- \_\_\_\_\_, *El coraje del futuro. Cuando flaquea la esperanza*, San Pablo, Madrid 1995.
- \_\_\_\_\_, “El discipulado en la teología latinoamericana”, *Medellín* 125 (2006).
- \_\_\_\_\_, *Encarnación continuada: en la herencia del Vaticano II*, Edibesa, Madrid 2007.
- \_\_\_\_\_, *En los surcos de la historia*, San Esteban, Salamanca 2006.
- \_\_\_\_\_, *Espiritualidad y liberación*, San Esteban, Salamanca 1986.
- \_\_\_\_\_, *Hemos visto su gloria. Introducción a la Cristología*, San Esteban, Salamanca 1994.
- \_\_\_\_\_, *Huellas con futuro, en algunos signos de nuestro tiempo*, DDB, Bilbao 2013.

- \_\_\_\_\_, *Jesucristo, la invención del diálogo*, Verbo Divino, Navarra 2001.
- \_\_\_\_\_, *Jesucristo, palabra de libertad*, San Esteban, Salamanca 1979.
- \_\_\_\_\_, *Jesucristo, una propuesta de vida*, San Pablo, Madrid 2010.
- \_\_\_\_\_, *La Espiritualidad Cristiana*, Verbo Divino, Navarra 1992.
- \_\_\_\_\_, *La experiencia de Jesús*, San Esteban, Salamanca 1988.
- \_\_\_\_\_, *La Iglesia en camino*, San Pablo, Madrid 1993.
- \_\_\_\_\_, *Oyentes de la Palabra. Para dar sentido a la vida*, San Pablo, Madrid 2011.
- \_\_\_\_\_, *Para comprender los sacramentos*, Verbo Divino, Navarra 1990.
- \_\_\_\_\_, *Para comprender mejor la fe: una introducción a la teología*, Edibesa, Madrid 1997.
- \_\_\_\_\_, *¿Qué es eso de teología de la liberación?*, El Búho, Bogotá 1986.
- \_\_\_\_\_, *¿Ser todavía cristianos? En una sociedad laica y plural*, San Pablo, Madrid 2009.
- \_\_\_\_\_, *¿Tiene sentido la vida religiosa?*, San Pablo, Madrid 2004.
- \_\_\_\_\_, *Un itinerario en la Iglesia. De la seguridad a la confianza*, San Esteban, Salamanca 2002.
- \_\_\_\_\_, *Volver a Jesucristo. Perfil del cristiano en nuestro tiempo*, San Pablo, Madrid 2008.
- FISICHELLA, R., "Signos de los tiempos" en: PACOMIO, L.- MANCUSO, V. (eds.), *Diccionario Teológico Enciclopédico*, Verbo Divino, Navarra 1995.
- MOLINA M., M. A., *Diccionario del Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 1978.

Artículo recibido el 22 de abril de 2014

Artículo aceptado el 12 de mayo de 2014

## **APROXIMACIÓN HISTÓRICA, CULTURAL Y TEOLÓGICA A LA VIRGEN APOCALÍPTICA DE QUITO**

HISTORICAL, CULTURAL AND THEOLOGICAL APPROACH  
TO THE APOCALYPTIC VIRGIN OF QUITO

**Juan Carlos Riofrío Martínez-Villalba<sup>1</sup>**  
**Diego A. Jaramillo Arango<sup>2</sup>**

Universidad de los Hemisferios de Quito. Quito, Ecuador

### **Resumen**

El presente es un estudio teológico de la figura más emblemática de la cultura quiteña: la Virgen alada tallada en el siglo XVIII por Bernardo de Legarda. Como ordinariamente se la identifica con la Virgen del Apocalipsis 12, primero se analiza el texto bíblico a la luz de las nuevas y tradicionales interpretaciones que se le han dado. A continuación se revisan los rasgos principales de la Mujer apocalíptica, para, con estos antecedentes, confrontarlos con los datos proporcionados por la imaginería quiteña a la Virgen alada. En concreto, se analiza el significado de la vestimenta de Sol, la Luna bajo sus pies, la corona de estrellas, el hecho de que está en cinta y que sufre dolores de parto, y sus alas de águila grande. La conclusión es que esta imagen es esencialmente la Virgen apocalíptica, pero enriquecida teológica e iconográficamente con los signos de la mujer del Génesis y con los de la cultura quiteña.

**Palabras clave:** Apocalipsis, mariología, arte sacro, teología, cultura ecuatoriana.

<sup>1</sup> Doctor en Jurisprudencia por la Universidad Santiago de Guayaquil, profesor de la Universidad de Los Hemisferios (Quito, Ecuador) en la Facultad de Ciencias jurídicas y de Comunicación. Autor de varios libros históricos y jurídicos. [jeriofrío@uhemisferios.edu.ec](mailto:jeriofrío@uhemisferios.edu.ec)

<sup>2</sup> Ph.D en Historia del Arte por la Universidad de Harvard. Master en Literatura Latinoamericana por la Universidad de Massachusetts. Licenciado en idiomas por la Universidad de Antioquia. Ha escrito 3 antologías de relatos, 4 novelas y un libro de poesía. Vicerrector de la Universidad de Los Hemisferios (Quito, Ecuador) y Decano de la Facultad de Humanidades. Correo electrónico: [diegoj@uhemisferios.edu.ec](mailto:diegoj@uhemisferios.edu.ec)

## Abstract

This is a theological study of the most emblematic figure of Quito culture: the winged Virgin carved in the eighteenth century by Bernardo de Legarda. As usually identified with the Virgin of Apocalypse 12, first analyzes the biblical text is analyzed in the light of the new and traditional interpretations that have been given so far. Here we review the main features of the apocalyptic woman, so that, with this background, confront them with the data provided by the Quito imagery of the Virgin winged. Specifically, the research analyzes the significance of the Sun clothing, the moon under her feet, a crown of stars, the fact that she is pregnant and that she suffers Labour pains, and her large eagle wings. The conclusion is that this image is essentially the apocalyptic Virgin, but enriched theologically and iconographically with the signs of a Genesis woman and the culture of Quito.

**Keywords:** Apocalipsis, Mariology, sacred art, theology, Ecuadorian culture.

## Introducción

El estudio teológico a la Virgen apocalíptica de Quito lo dividiremos en tres partes: (i) comenzaremos haciendo una aproximación al texto bíblico del Apocalipsis, que es la fuente principal donde los artistas se han inspirado para pintar o tallar una Virgen con alas; (ii) luego analizaremos los rasgos principales de la Mujer apocalíptica; y, (iii) confrontaremos los rasgos apocalípticos con los que ostenta la imaginería quiteña en sus representaciones de la Virgen alada.

## I. Revisión del texto bíblico

La imagen de la Mujer alada sólo tiene un lugar donde se la puede encontrar en toda la Biblia, y éste es el del Apocalipsis 12<sup>3</sup>. El texto del pasaje describe sucesivamente tres combates en los que arremete el dragón: el primero contra el Hijo y contra su madre; el segundo, contra San Miguel y sus ángeles; y el último, contra la Mujer y el resto de su descendencia. Varios autores han observado que no se trata de una sucesión cronológica de eventos<sup>4</sup>, sino de tres cuadros superpuestos, uno sobre el otro, que plasman de

<sup>3</sup> A lo largo de este artículo seguimos la traducción de la Biblia al español hecha por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Eunsa, Pamplona 1999.



diversas maneras la lucha del diablo contra Dios y contra sus seguidores. Tal forma de presentar los hechos es propia del estilo apocalíptico. En esas imágenes se ven representados varios momentos de la historia de la salvación y diversos personajes. Analicemos cada uno de estos tres combates.

(i) El momento en que el dragón lucha contra los ángeles celestiales oscila entre los primeros días del universo y el juicio final, donde cesará el combate. Sin embargo, ciertos hechos corresponde catalogarlos con mayor propiedad al principio de los tiempos, cuando la cola del dragón “arrastró una tercera parte de las estrellas del cielo” (bajo el entendido de que el diablo arrastró a pecar a los demás ángeles en el momento de la prueba<sup>5</sup>, cosa que sucedió antes de que el hombre apareciera sobre la faz de la tierra y probablemente sucedió apenas fueron creados los ángeles<sup>6</sup>).

(ii) El combate del demonio contra la Madre y su Hijo conviene centrarlo en la época del nacimiento, muerte, resurrección y ascensión de nuestro Señor Jesucristo, quien en verdad “fue arrebatado hasta Dios y hasta su trono”. El pasaje que analizamos ha merecido varias interpretaciones. En concreto, se ha identificado a la mujer que da a luz al Salvador con el pueblo de Israel, con la Iglesia fundada por Cristo o con la Santísima Virgen. De todas formas, casi siempre se admite una complementariedad entre todas estas interpretaciones, cuya lectura conjunta permite adentrarse mejor en el misterio de la Palabra de Dios recogido en el Apocalipsis. De hecho, al menos en el ámbito católico la complementariedad no se suele poner en duda, y lo que se busca es dilucidar cuál es el *analogatum princeps* de la mujer, a qué persona se adecua mejor la descripción apocalíptica de la mujer.

<sup>4</sup> Cfr. U. VANNI, *Lectura del Apocalipsis. Hermenéutica, exégesis, teología*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2005, 454; T. C. ODEN (ed.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia, Apocalipsis*, t. XII, Ciudad Nueva, Madrid 2010, 242-272.

<sup>5</sup> Tal interpretación del pasaje de que el diablo arrastró a pecar a algunos ángeles consta en algunos de los primeros escritores eclesiásticos, como Victorino de Petovino, Eucumenio y Andrés de Cesarea en su Comentario al Ap II, 7. Cfr. *La Biblia comentada...*, 252-253.

<sup>6</sup> Sobre la caída de los ángeles, cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 326, 332, 391 a 395. Ahí no consta explícitamente que el hecho sucediera apenas fueron creados, pero sí que los ángeles buenos y malos fueron creados desde el principio de todo y que el demonio ha sido “homicida desde el principio” (Jn 8,44).

Buena parte de la doctrina, a la que adherimos, considera que el análogo principal del texto es la Virgen María, que verdaderamente –no en imágenes, ni en figuras– dio a luz al Hijo de Dios, que fue carne de su carne. En este caso acudiríamos a la tan avalada interpretación literal, en lo que resulta posible y evidente<sup>7</sup>. Además, a María también aplica con más realismo la profecía de ser la gran “señal” (Ap 12, 1) salida siglos antes de los labios del profeta: “pues bien, el propio Señor os da un signo. Mirad, la virgen está encinta y dará a luz un hijo, a quien pondrán por nombre Emmanuel” (Is 7, 14)<sup>8</sup>. Los dolores de parto serían los mismos profetizados por Simeón (Lc 2, 35)<sup>9</sup>: la espada que se clavará en el alma cuando llegue el momento de la Cruz<sup>10</sup>. Además la figura de la Mujer cuadra con el pueblo de Israel que a través de una Hija suya, María, dio a luz al Hijo de Dios. De forma análoga también la Iglesia dio a luz al Hijo, en cuanto por medio del

<sup>7</sup> En la hermenéutica general frecuentemente se recomienda entrar al texto estudiado a través de la interpretación literal (sobre la exégesis bíblica cfr. Pio XII, *Divino Afflante Spiritu*, n. 15). Sin esta primera aproximación resulta imposible comprender el texto para saltar a otra lectura más alegórica, histórica o de otra índole. Esta interpretación tiene su primacía, pero no es excluyente, menos en el Apocalipsis donde no cabe una interpretación absolutamente literal. Scott Hann al respecto observaba: “¿Qué entendemos por sentidos de la Sagrada Escritura? Desde los primeros tiempos, los maestros cristianos han hablado de que la Biblia tiene un sentido literal y un sentido espiritual. El sentido literal puede describir una persona, lugar o acontecimiento históricos. El sentido espiritual pretende a través de esa misma persona, lugar o acontecimiento, revelar una verdad acerca de Jesucristo, de la vida moral, del destino de nuestras almas, o de las tres juntas. La Tradición nos enseña, sin embargo, que el sentido literal es fundamental. Pero la identificación del sentido literal del Apocalipsis es una empresa de la mayor dificultad, y es obligado que sea polémica. (...) La interpretación del libro del Apocalipsis se complica aún más porque, en la visión de san Juan, los sentidos literal y espiritual parecen mezclarse. Mientras que el Evangelio de Juan es una fina obra de arte, su Apocalipsis emplea los símbolos torpemente” (S. HANN, *La cena del Cordero*, Rialp, Madrid 2004, 119-120).

<sup>8</sup> Tal aplicación es indiscutida, pues la hace el mismo evangelista. Cfr. Mt 1, 22-23.

<sup>9</sup> Scott Hann precisa que si bien algunos estudiosos arguyen que la mujer no puede ser María, «porque, según la tradición católica, María no sufrió dolores de parto», “los espasmos de la mujer, sin embargo, no tienen por qué ser dolores físicos. San Pablo, por ejemplo, usaba la expresión dolores de parto para describir su propia agonía hasta que Cristo sea formado en sus discípulos (cf. Ga 4, 19). Por tanto, el sufrimiento de la mujer podía describir el sufrimiento del alma: el dolor que padeció María, al pie de la cruz, cuando se convirtió en madre de todos los discípulos amados (cf. Jn 19, 25-27).” *La cena del Cordero*, 106.

<sup>10</sup> Al respecto, cfr. los argumentos expuestos por S. HANN, *Dios te salve, Reina y Madre*, Rialp, Madrid 2003, 71; *La cena del Cordero*, 104-105.

bautismo sigue generando miembros a ese Cuerpo místico de Cristo del cual Jesucristo es su cabeza.

(iii) El último combate narrado se da cuando el Hijo ya ha subido a los cielos, cuando ya “ha llegado la salvación” y cuando ya hay quienes “vencieron por la sangre del Cordero”. Ahí la Mujer guarda más similitudes con la Iglesia perseguida por el dragón y amparada por el auxilio divino (auxilio que está representado por las alas de águila)<sup>11</sup>. Tal persecución no es eterna como el cielo, sino limitada: tiene un tiempo previamente determinado. El período de “un tiempo, dos tiempos y medio tiempo” (Ap 12, 14), que equivale a tres años y medio, es considerado en otros pasajes de la Escritura<sup>12</sup> como el tiempo convencional de cualquier persecución. En la interpretación eclesial las alas de águila representan el auxilio divino que ella obtiene para salir ilesa durante el tiempo de las persecuciones y de los acechos diabólicos.

Por analogía, cabe descubrir en esa Mujer perseguida al pueblo de Israel. Varios pasajes del Antiguo Testamento recogen expresiones que cuadran muy bien con la narración apocalíptica. Por ejemplo, en la historia de Israel se verifican los sufrimientos narrados en el Éxodo, donde Dios lo llevó entonces por el desierto “sobre alas de águila” (Ex 19, 4); años más tarde el pueblo se hizo acreedor de la profecía de Isaías, que anunciaba la liberación del cautiverio de Babilonia, afirmando que “subirán con alas de águila” (Is 40, 31). De hecho, con alguna frecuencia la literatura judía no canónica contemporánea del Apocalipsis ha personificado a la comunidad israelita en la figura de una mujer<sup>13</sup>.

Cabe establecer una última analogía con la Santísima Virgen, que tuvo que huir al desierto de Egipto para salvar a su Hijo. Repárese que ella verdaderamente fue movida por “alas de águila grande”, por portentosos seres

<sup>11</sup> Como más adelante explicaremos, en el lenguaje veterotestamentario las alas de águila representan el auxilio divino: ellas le son dadas al pueblo para escapar de sus enemigos y se dice que “los que esperan en el Señor renuevan sus fuerzas, echan alas como las águilas, corren sin cansarse, marchan sin fatigarse” Cfr. Is 40, 31.

<sup>12</sup> Cfr. Dn 7, 25.

<sup>13</sup> También se encuentran en los escritos canónicos una personificación semejante con la Iglesia. Por ejemplo, san Pablo en Ga 4, 26 ve en Sara la alegoría de la Iglesia.

alados que se le aparecieron en sueños a su esposo y los hicieron emprender la huida con velocidad.

Las tres mencionadas acepciones se encuentran fuertemente vinculadas entre sí y en último término apuntan a Cristo y a su Madre. El pasado fue hecho en razón del futuro, Israel en función de la Iglesia que fundaría el Salvador, la historia antigua se escribió con sucesos que presagiarían los nuevos tiempos, y el Antiguo Testamento se redactó como preparación y símbolo del Nuevo Testamento. Aplicando estas ideas al capítulo 12 que estamos analizando tenemos que el Éxodo y el destierro a Babilonia simbolizan adecuadamente la huida a Egipto del Redentor (no al revés: la huida de Jesús no simboliza el escape de Israel); a su vez, lo propio será que la Iglesia repita en su historia la vida de su Fundador (no que el Fundador haga lo que hagan sus discípulos). El centro y fin último de todo símbolo es Cristo y su vida. Por esto, alguna primacía tiene la interpretación mariológica de la tercera batalla, por su cercanía a Cristo.

Analizados los tres combates descritos en el Apocalipsis 12, nos centramos ahora en la identidad y en los atributos de su principal protagonista, la Mujer. Las conclusiones que extraigamos en esta parte del estudio nos servirán para verificar de qué manera se cumplen en la Virgen alada de Quito.

## II. La Mujer del Apocalipsis XII

En el Apocalipsis 12 se describen seis rasgos de la gran señal que apareció en el cielo. En su orden, estas características son: (i) es una mujer; (ii) vestida de sol; (iii) con la luna bajo sus pies; (iv) que lleva sobre su cabeza una corona de doce estrellas; (v) está encinta y sufre por los tormentos de dar a luz; y, por último, (vi) le fueron dadas dos alas de águila grande. Analicemos pormenorizadamente cada uno de estos elementos.

### 1. La Mujer

La primera cuestión a determinar es la identidad de la Mujer descrita por san Juan. La cuestión –que ya antes ha sido introducida– no es fácil, y presenta problemas hermenéuticos bastante cercanos a los suscitados con

la identidad de la mujer del Cantar de los Cantares<sup>14</sup>: ambas mujeres presentan rasgos que aplican a Israel, a la Santísima Virgen y a la Iglesia, y en ambos casos tales rasgos se hallan mezclados con otras imágenes que tornan difícil la aplicación a cualquiera de las tres posibilidades.

En el caso del Apocalipsis los teólogos han propuesto todo género de tesis posibles. Salvando las lecturas complementarias o eclécticas, se afirma que la imagen apocalíptica propiamente sólo aplica a Israel, o sólo a la Iglesia o sólo a la Virgen María; posteriormente, por extensión, los rasgos podrían atribuirse (imaginaria o alegóricamente, por apropiación o analogía) a las posibilidades restantes. Surge así la pregunta: ¿quién es, entonces, la Mujer en sentido propio y primario? ¿quién encarna el analogado principal? ¿cuál es en realidad la mujer vista por san Juan?

A esta cuestión debatida por siglos le han sucedido varias corrientes exegéticas. En general, últimamente parece gozar de mayor aceptación la teoría que afirma que la Mujer en primer término debe identificarse con la Iglesia. Con todo, si se desea hacer un análisis sectorial del Apocalipsis 12, según las opiniones mencionadas arriba, concluiríamos que en el primer combate (vv. 1 a 5) la mujer descrita coincide más con la Santísima Virgen que con la Iglesia, mientras que en el último combate (vv. 5 y ss.) los hechos narrados convienen con más propiedad a la Iglesia.

Ya hemos revisado en el capítulo anterior las fuentes bíblicas que avalan lo dicho y el comentario de algunos autores. A continuación citamos otras fuentes de apoyo que parecen ratificarla y que nos ayudan a comprender mejor cuál es el sentido que se le ha dado al capítulo 12 del Apocalipsis. En concreto, estas fuentes son el Magisterio de la Iglesia, el sentir popular, la liturgia y los escritos de los santos<sup>15</sup>.

El Catecismo de la Iglesia Católica solamente en una ocasión, dentro de una nota marginal, identifica a la mujer con la Iglesia (en el punto n° 757).

<sup>14</sup> Una cuestión similar aparece en el Cantar de los Cantares, que ha recibido diversas interpretaciones: como un canto de amor humano en sentido literal (atribuido a Salomón y dirigido a la hija del Faraón); como un canto de amor de Yahvé hacia Israel, o de amor esponsal entre Cristo y la Iglesia; como esponsales místicos, y también como una simple alegoría de la historia de Israel.

<sup>15</sup> Aquí nos centramos más el sentido dado en la práctica al texto bíblico, que en otras cuestiones científicas. No es nuestra intención resolver la identidad de la mujer apocalíptica, sino, sobre todo, confrontar la lectura del capítulo 12 con el arte quiteño.

En cambio, tres veces identifica a la mujer con la Virgen María, esmerándose en precisar detalles (en los puntos nº 501, 1138 y 2853).

La segunda fuente a analizar es la Liturgia. Muy sugerentes son los textos litúrgicos que aplican explícita o implícitamente las palabras del Apocalipsis 12 a la Virgen María. En concreto, la Misa del día de la Solemnidad de la Asunción abre literalmente con la frase apocalíptica: *Signum magnum appáruit in coelo: múlier amícta sole, et luna sub pédi-bus eius, et in cápite eius coróna stellarum duódecim* (Ap 12, 1)<sup>16</sup>. La Misa vespertina de la misma fiesta coincide con el capítulo 12 en algunos conceptos, cuando se dirige el Señor la siguiente oración: “has querido elevarla a la dignidad de Madre de tu Hijo y la has coronado en este día de gloria y esplendor (...)”<sup>17</sup>. Otra referencia similar la encontramos en la ceremonia de Santa María Virgen, Reina, que comienza con las palabras del Salmo 44,10.14: *Astitit Regína a dextris tuis in vestítu deauráto, circúmdata varietáte*<sup>18</sup>. La primera referencia implícita alude a una mujer coronada de gloria y esplendor; la segunda a una reina –con corona sobreentendida– vestida de oro. Tales elementos son, en el fondo, los atributos de la Mujer del Apocalipsis: la corona, el reinado y el vestido luminoso (tanto como el Sol). En síntesis, la Liturgia atribuye a la Virgen la imagen contenida en el Apocalipsis 12,1 una vez de forma explícita y probablemente dos veces de forma implícita.

La tercera fuente es el sentir popular cristiano. ¿Qué entiende el pueblo por las imágenes talladas de la Mujer apocalíptica? A casi nadie –y, con certeza, a ningún quiteño– se le ocurriría pensar que esa mujer alada, coronada con doce estrellas, es la Iglesia. Quizás escarbando en este sentir popular se pueda encontrar algún *sensus fidei* que nos ayude a interpretar el complejo pasaje<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Antífona de entrada de la Misa del día de la fiesta de la Asunción de María Santísima a los Cielos, que se celebra el 15 de agosto. Cfr. *Misal Romano*.

<sup>17</sup> Oración colecta de la Misa vespertina de la vigilia de la fiesta de la Asunción. *Misal Romano*.

<sup>18</sup> Antífona de entrada de la Misa de Santa María Virgen, Reina, que se celebra el 22 de agosto. *Misal Romano*. También el Salmo de la Misa del día de la Asunción repite: *Astitit regína a dextris tuis ornáta auro ex Ophir* (también tomada del Salmo 44,10). Es decir, se viste del mejor oro, del más excelso.

<sup>19</sup> Tal empresa debe tener en cuenta que las esculturas o pinturas han sido realizadas dentro de un contexto mariano: el artista ha representado a María, se ha situado

Varios santos también han visto a la Virgen María en el texto del Apocalipsis 12. Resulta interesante observar cómo san Josemaría, en uno de sus escritos más famosos, atribuye a la Virgen Santísima tanto los pasajes del Cantar de los Cantares, como los del Apocalipsis 12. Al comentar el quinto misterio glorioso, escribe:

Eres toda hermosa, y no hay en ti mancha. –Huerto cerrado eres, hermana mía, Esposa, huerto cerrado, fuente sellada. –*Veni: coronaberis*. –Ven: serás coronada. (Cant 4, 7.12 y 8)<sup>20</sup>.

Si tú y yo hubiéramos tenido poder, la hubiéramos hecho también Reina y Señora de todo lo creado.

Una gran señal apareció en el cielo: una mujer con corona de doce estrellas sobre su cabeza. –Vestido de sol. –La luna a sus pies. (Ap 12, 1.) María, Virgen sin mancha, reparó la caída de Eva: y ha pisado, con su planta inmaculada, la cabeza del dragón infernal. Hija de Dios, Madre de Dios, Esposa de Dios (...)<sup>21</sup>.

Habiendo expuesto cómo el rasgo de “mujer” del Apocalipsis 12, 1 cuadra bastante bien con María, siempre ha de admitirse la posibilidad de aplicarlo, con mayor o menor propiedad, tanto a la Iglesia como a Israel. Cuando a lo largo de estas consideraciones analicemos cómo calzan en la Virgen el resto de rasgos apocalípticos, no olvidaremos mencionar cómo ellos encajan en la interpretación eclesiológica.

---

en retablos o lugares bajo advocaciones marianas, etc. No sólo habría que estudiar qué ha entendido el pueblo por tales imágenes, sino cuánto han influido en su piedad y, sobre todo, si los artistas han sabido recoger la convicción popular de que la Mujer del Apocalipsis 12 es la Virgen María.

<sup>20</sup> El *veni, coronaberis* es el texto de la Vulgata: *Veni de Libano, sponsa, veni de Libano, veni, coronaberis, de capite Amana...* La Neovulgata y todas las traducciones actuales, recogen la moderna crítica del texto hebreo del Cantar de los Cantares, que actualmente traduce el pasaje de Ct 4,8 omitiendo el *veni coronaberis*, diciendo: *Veni de Libano, sponsa, veni de Libano, ingredere; respice de capite Amana...* Cfr. A. VACCARI, “Note critiche ed esegetiche (Ps 87; 110,6; Cant 4,8; 5,12; Judit 16,11; 2 Mac 15,42)”, *Biblica*, 28 (1947) 394-406; P. RODRÍGUEZ - C. ANCHEL - J. SESÉ, *Edición crítico-histórica de Santo Rosario*, Rialp, Madrid 2010, 259.

<sup>21</sup> J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Santo Rosario*, Corporación de Estudios y Publicaciones, Quito 1979, 82-83.

## 2. “Vestida de Sol”

Después de observar que es propio del Sol tener un calor y esplendor estables, Bernardo de Claraval afirma que “con razón, pues, se nos representa a María vestida del sol, por cuanto penetró el abismo profundísimo de la divina sabiduría más allá de lo que se pueda creer”<sup>22</sup>. Al hilo de estas palabras fray Luis de Granada copia con un toque de poesía: “con mucha razón dice este sancto, que la Virgen nuestra Señora estaba vestida del sol: porque estaba toda cercada y investida de aquella luz inaccesible: para que entendamos que ninguna cosa había en ella que no estuviese abrasada y encendida con amor. ¡Oh, Señora, cuán familiar, cuán vecina y cuán íntima eres a Dios! ¡Cuánta gracia hallaste en sus ojos (Lc 1)! Él está en ti, y tú en él; tú vistes a él, y él viste a ti. Tú vistes al sol con una nube, y él te viste con el mismo sol”<sup>23</sup>.

La Luna está íntimamente emparentada con el gran Astro, al igual que la reina con el rey. ¿Cómo viste la Reina? Con la majestad del Rey. Igual viste la Luna: con una luz que es no suya, sino del Sol. Toda su luz, toda su belleza, toda su majestad proviene de lo Alto. La Mujer no es el Sol, pero está vestida de su fulgurosa luz. Ella es la Llena de gracia, pero no es la gracia. Es un espejo en la noche por donde llega al mundo de sombras toda luz, toda gracia. Y así, la Mujer termina siendo para nosotros, *viatores*, lo que la Luna llena es para la noche oscura.

En ciertas imágenes quiteñas, como la del Panecillo, donde aparece este aspecto apocalíptico, se dibuja el Sol en medio del pecho de la mujer, cerca del Corazón. Y es muy gráfica y decidora esta representación: muestra cómo el Centro del universo, el Sol, Cristo<sup>24</sup>, está enclavado en el corazón de la Mujer.

Ambas cosas se verifican simbólicamente en María: ella es la medianera universal, la que en la noche oscura nos trae toda luz, toda gracia, toda

<sup>22</sup> BERNARDO DE CLARAVAL, *Dominica infra octavam Assumptionis*, siglo XII, 590, *Dominica infra octavam Assumptionis*, n. 3.

<sup>23</sup> LUIS DE GRANADA, *Adiciones al Memorial*, 1588. *Obras*, t. II, Rivadeneyra, Madrid 1848, 590.

<sup>24</sup> El Sol es considerado el “centro” del universo, su culmen o cima, bajo los cánones de la mentalidad antigua. Aunque desde la modernidad se lo ve de otra manera, tal concepción ha quedado plasmada indeleblemente en el arte.



salvación. Y por ser Madre de Dios, lo quiere como a su Hijo, lo lleva más intensamente que nadie en su corazón.

A la vez, estas características también se dan de forma también simbólica en la Iglesia, pues no hay salvación fuera de ella. Toda gracia nos viene a través de la santa Iglesia –y de María, que es miembro insigne del Cuerpo de Cristo–. A la vez, su centro, su cabeza y su fulgor son Cristo, el Hijo de Dios. Sin Cristo la Iglesia es un cuerpo muerto, una sombra, o, más propiamente: nada de nada. Con Él brilla, con Él es la luz de los hombres, con Él se muestra como camino luminoso de salvación.

### 3. “La Luna bajo sus pies”

El nombre de nuestro satélite viene del latín, “*luna*”, contracción de *lucina*, una forma del verbo *luceo*, *lucere* que significa “brillar” o “iluminar”. A su vez, el verbo latino *luceo* proviene de la raíz indoeuropea *leuk*, que también significa “brillar” o “iluminar”.

En la cosmovisión del hombre antiguo los astros que estaban en lo alto del firmamento estaban asociados a lo divino, a lo “celestial”, especialmente la Luna y el Sol. Tanto la mitología griega como la romana y la etrusca los han divinizado. En Grecia la Luna se asoció primero a Febe, luego a Selene y finalmente a Artemisa. También fue identificada con la diosa romana Diana y con la etrusca Artume<sup>25</sup>. Un buen número de culturas han rendido honores a la Luna como si fuera un dios, y un culto similar ha perdurado en algunas tribus amazónicas y en varios pueblos africanos. Incluso al hombre que hoy llamamos “civilizado”, aunque sea ateo o escéptico de toda religión, la Luna sigue evocando lo más sublime (quizá “naturalmente sublime”, sin pisca de sabor sobrenatural); el Astro de la noche sigue siendo una cantera inagotable de inspiración para los poetas y demás artistas del mundo contemporáneo y para cualquiera de sus ciudadanos.

Los israelitas no endiosaron a la Luna, ni la idealizaron, pues su cultura era muy contraria a ello. La religión del pueblo hundía sus raíces en la literatura veterotestamentaria profundamente monoteísta y, por lo tanto, pro-

<sup>25</sup> Cfr. N. G. L. HAMMOND, *Oxford Classical Dictionary*, Clarendon Press, Oxford 1970, 127.

fundamente antimitológica. Aunque hicieron actos de culto semejantes a los de los pueblos vecinos, nunca les dieron el valor que ellos les otorgaron. Siguiendo una costumbre que había llegado a Mesopotamia, los hebreos también celebraban los novilunios que señalaban el inicio del mes lunar y los festejaban como fiesta religiosa. Mas no lo hacían para dar culto a la Luna, sino por otros motivos.

Los novilunios no eran un simple paso de mes, sino que tenían un profundo significado religioso. Eran parte de ese descanso y en ellos debía dedicarse un tiempo especial para el Señor. Piénsese además que el mismo Cristo murió en plenilunio<sup>26</sup>: tras una noche de Luna llena despuntó la salvación. Por esta carga simbólica y por estar tan asociada la Luna a la Virgen María, no resulta extraña la afirmación del Aquinate que, luego de observar que con el advenimiento del cristianismo las fiestas de los israelitas fueron sustituidas por las fiestas de los santos, líneas más adelante sostiene que los novilunios fueron sustituidos justamente por las fiestas de la Virgen<sup>27</sup>.

En el arte cristiano la Luna radiante simboliza la pureza, la belleza y la perfección. Por eso se la apropia a María, que no tiene mancha<sup>28</sup>. La escultura y la pintura religiosa han unido definitivamente la figura de María con la Luna. En algunos lugares como en Quito son prácticamente inseparables. En cambio, no existe en el arte una relación paralela entre la Luna

<sup>26</sup> El día de Pascua, que era también el primero de los Ázimos, se celebraba en el primer plenilunio de primavera. Este fenómeno se daba en la noche del 14 al 15 de Nisán, que para la cultura del lugar era el primer mes del año.

<sup>27</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I-II, q. 103, a. 5, ad 4, *in fine*.

<sup>28</sup> Insignes autores cristianos, como san Bernardo, san Luis y san Gregorio, lo han puesto de relieve. Llorens y Catalá recogen algunos textos que van en esta línea: “cual la luna, la Virgen es pura y recibe su luz del divino sol: por ello se le llama *Pulchra ut luna* y *Pulchrior luna*, inspirándose lo dicho en el cap. 12 del Apocalipsis. San Juan Damasceno, aplicando a la Virgen las palabras del Cantar de los Cantares, escribe en su Homilía *I In Dormitionem Beatae Virginis Maríae: Quae est ista quae ascendet dealbata, exoriens ut aurora, pulchra ut luna, electa ut sol* (PG 96, 715). Juan el Geómetra, en su Himno *In beatissimam Dei genitricem*, prorrumpo con esta invocación: *Gaude luna hilaris* (PG 106, 258). San Anselmo, en su *Oratio IV* se dirige a la Virgen con estas palabras: *Tu es luna in medio firmamenti* (PL 158, 960)”. Más expresivo aún resulta el texto de Inocencio III († 1216), en su Sermón en la Asunción cuando dictamina: “*Sicut rationabiliter asserunt, qui de rerum naturis disserunt, luna frigida est et humida, quia frigida designat virginitatem; quia humida, humilitatem. Frigiditas ergo et humiditas lunae: virginitas et humiditas Maríae*” (M. LLORENS H.- M. A. CATALÁ G., *La Inmaculada Concepción en la Historia, la Literatura y el Arte del Pueblo Valenciano*, Duque, Valencia 2007,93).

y la Iglesia; quizás ello se deba a que esta última, la comunidad eclesial, es siempre más difícil de graficar.

Desde antiguo la iconografía cristiana ha identificado las virtudes simbolizadas por la Luna con las de la Virgen. De alguna forma estas virtudes son imperiales. Así como el Sol gobierna junto con la Luna los cielos terrenos, Cristo impera con su madre en los cielos eternos.

Sin embargo, cuando no se atiende a las virtudes del astro nocturno sino a sus defectos –mutabilidad, palidez, etc.– se observa que la Luna apocalíptica yace a los pies de la mujer. Es pisada por ella, tanto como la cabeza del dragón. San Bernardo admite las dos interpretaciones: la de la Luna virtuosa y la de la Luna defectuosa. “Todo defecto está debajo de ella –nos dice– y supera todo lo que hay en nosotros la fragilidad y corrupción, con una sublimidad excelentísima en que excede y sobrepasa las demás criaturas, de modo que con razón se dice que la luna está debajo de sus pies. De otra suerte, no parecería que decíamos una cosa muy grande si dijéramos que esta luna estaba debajo de los pies de quien es ilícito dudar que fue ensalzada sobre todos los coros de los ángeles, sobre los querubines también y los serafines. Suele designarse en la una no sólo el defecto de la corrupción, sino la necedad del entendimiento y algunas veces la Iglesia del tiempo presente; aquello, ciertamente, por su mutabilidad, la Iglesia por el esplendor que recibe de otra parte. Mas una y otra luna (por decirlo así) congruentísimamente está debajo de los pies de María, pero de diferente modo, puesto que el necio se muda como la luna y el sabio permanece como el sol”<sup>29</sup>.

Siguiendo al santo de Claraval, fray Luis de Granada dice que la Virgen “tiene también la luna debajo de los pies, para que entendamos que reina sobre todo lo que es mudable. Sólo Dios, que no se muda, es más que ella. Pero lo que no es Dios, no es tal como ella”<sup>30</sup>. Y san Gregorio escribe que “el sol representa la luz de la verdad, y la luna, la mutabilidad de lo temporal; la Iglesia santa está como revestida de sol porque es protegida por el esplendor de la verdad sobrenatural, y tiene la luna bajo sus pies porque está por encima de los bienes temporales”<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> *Dominica infra octavam Assumptionis*, n. 3.

<sup>30</sup> *Adiciones al memorial*, 590.

<sup>31</sup> *Adiciones al memorial*, 597.

Acotamos únicamente que las fases del astro comprenden la Luna creciente, media, llena y menguante. Cuando en el arte se identifica a María con la Luna se lo ha hecho siempre con la luna creciente o con la luna llena; no se la relaciona con la menguante que alude a los defectos y vicios que tienden a ensombrecer el alma, ni con la media luna que quizá simboliza la mediocridad<sup>32</sup>. Así, por ejemplo, la célebre xilografía de Durero de 1511 titulada *La Virgen sobre el Creciente*, donde la estilizada y delgada Luna, dibujada en forma “de barca”, sirve de trono a la madre del Creador<sup>33</sup>. El Sassoferrato también ha pintado una Luna muy parecida<sup>34</sup>. Y un buen trono, como se sabe, debe de ser de exquisito y fulgurante material.

#### 4. Coronada de doce estrellas

La gran mayoría de imágenes de la Virgen María que carecen de rayos o aureolas están coronadas. La corona alude por sí sola a casta real. Como dice san Bernardo: “¿qué es lo que brilla, comparable con las estrellas en la generación de María? Sin duda el ser nacida de reyes, el ser de sangre de Abraham, el ser de la generosa prosapia de David”<sup>35</sup>.

La corona descrita en el Apocalipsis es una corona singular donde se engastan nada menos que las estrellas. Este hecho ha sido recogido en numerosas representaciones de la Santísima Virgen, con o sin alas, que

<sup>32</sup> Tampoco consta una imagen de la Virgen en que se la haya identificado con la Luna nocturna eclipsada, donde prácticamente carece de las dos astas de la Luna creciente (astas típicas en las representaciones marianas), por estar cortada de forma casi recta por la sombra de la tierra. Tampoco se identifica a la Virgen con el momento central del eclipse, donde el astro se tiñe de rojo.

<sup>33</sup> Alberto Durero, xilografía de la portada de la edición de la *Vida de la Virgen*, publicada en Nüremberg, en 1511. La imagen representa a la Virgen con el Niño, sentada sobre la Luna Creciente. En Europa la luna creciente yace cerca del horizonte crepuscular en la llamada “posición o forma de barca” durante la primavera, época de las fiestas marianas. Cfr. G. D. ROTH, *Sterne Planeten*, BLV, Munich 1974. Por suceder este fenómeno en mayo, mes dedicado a la Virgen, la Luna creciente ha tenido desde antiguo un sentido mariano. Cfr. G. M. FARA, *Albrecht Dürer*, L. S. Olschki, Florencia 2007, 282-284.

<sup>34</sup> Salvi Sassoferrato, *La Virgen y el Niño*, 1650, óleo sobre lienzo, 133 x 98 cm, guardado en la Pinacoteca de los Museos Vaticanos.

<sup>35</sup> *Dominica infra octavam Assumptionis*, n. 8.

se presenta con una aureola en la cabeza de estrellas. Explicado esto en palabras del poeta diremos que la mujer ha sido “coronada de cielo”<sup>36</sup>.

Las imágenes de la Señora más cuidadas de Quito, cuando están coronadas estilan llevar sobre la cabeza doce estrellas, en claro nexo con el pasaje del Apocalipsis 12 que justamente habla de una Mujer coronada con doce estrellas. El doce es un número enigmático lleno de alusiones en las Sagradas Escrituras. San Bernardo reconocía “nuestra cortedad” para el examen de estos secretos, antes de animarse a dar su alegórica explicación mariana:

¿Quién dará nombre a estas estrellas con que está fabricada la diadema real de María? Sobre la capacidad del hombre es dar idea de esta corona y explicar su composición. Con todo eso, nosotros, según nuestra cortedad, absteniéndonos del peligroso examen de los secretos, podremos acaso sin inconveniente entender en estas doce estrellas doce prerrogativas de gracias con que María singularmente está adornada. Porque se encuentran en María prerrogativas del cielo, prerrogativas del cuerpo y prerrogativas del corazón; y si este ternario se multiplica por cuatro, tenernos quizá las doce estrellas con que la real diadema de María resplandece sobre todos. Para mí brilla un singular resplandor, primero, en la generación de María; segundo, en la salutación del ángel; tercero, en la venida del Espíritu Santo sobre ella; cuarto, en la indecible concepción del Hijo de Dios. Así, en estas mismas cosas también resplandece un soberano honor, por haber sido ella la primiceria de la virginidad, por haber sido fecunda sin corrupción, por haber estado encinta sin opresión, por haber dado a luz sin dolor. No menos también con un especial resplandor brillan en María la mansedumbre del pudor, la devoción de la humildad, de magnanimidad de la fe, el martirio del corazón. Cuidado vuestro será mirar con mayor diligencia cada una de estas cosas. Nosotros habremos satisfecho, al parecer, si podemos indicarlas brevemente. (...)<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> G. DIEGO, “A la Asunción de nuestra Señora”, *El mensajero de San Antonio*, 825 (2001).

<sup>37</sup> *Dominica infra octavam Assumptionis*, n. 7.

Dentro de la cultura hebrea la luz (propia de las estrellas) y el número doce indican *perfección*. Ambos elementos se encuentran mencionados en importantes pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento. La luz principalmente se atribuye al Creador<sup>38</sup> y a sus más perfectas obras, los santos<sup>39</sup>. Este elemento también consta al principio de la creación del cosmos, con la expresa mención de que “vio Dios que la luz era buena” (Gn 1, 4). El número doce aparece más de cuatrocientas veces en la Biblia. En el Viejo Testamento designa las doce tribus de Israel, los doce panes de la proposición (Lv 24, 5), las doce fuentes de agua (Ex 15, 27), las doce piedras preciosas del pectoral (Ex 28,21), las doce piedras (Jos 4, 8-9), los doce bueyes (1 R 7, 25), las doce puertas (Ez 48, 31-34), etc. Una especial relevancia tiene este número en el Apocalipsis, donde, a más de las doce estrellas de la corona, alude a los doce ángeles supremos del cielo (21, 12), a las doce tribus (21, 12), a los doce fundamentos (21, 14), a los doce apóstoles (21, 14), a los doce frutos (22, 2), a las doce puertas (21, 12.21), a las doce perlas que representan la gloria de la ciudad (21, 21), etc. Además habría que tomar en cuenta los múltiplos del número, como los doce mil estadios que mide la nueva ciudad (21, 16) y, sobre todo, los doce mil sellados de cada una de las doce tribus (7, 5-8)<sup>40</sup>. Como se ve, el estilo de este último libro es deudor del estilo y de la concepción propia de la época.

Varios autores cristianos han resaltado la característica del número doce de ser múltiplo de tres. San Bernardo, en el sermón que acabamos de transcribir, habla de tres prerrogativas: del cielo, del cuerpo y del corazón. En un análisis conjunto de la corona de doce estrellas junto con las alas también podría deducirse que es propio de la Mujer que posee estos

<sup>38</sup> Un ejemplo de especial relieve consta al principio del Evangelio joánico: “todo fue hecho por él, y sin él no se hizo nada de cuanto ha sido hecho. En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres. Y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la recibieron”. (Jn 1, 3-5).

<sup>39</sup> En el Nuevo testamento se habla repetidas veces de los “hijos de la luz”, como cuando se afirma que «en otro tiempo fuisteis tinieblas; mas ahora sois luz en el Señor. Vivid como hijos de la luz» (Ef 5, 8).

<sup>40</sup> El pasaje dice: “oí el número de los sellados: ciento cuarenta y cuatro mil sellados de todas las tribus de los hijos de Israel” (Ap 7, 4). Éste es un número que por su composición se entiende perfecto: doce veces doce, multiplicado por mil. Explicamos su significación más adelante.

atributos, el reinar sobre los tres géneros de coros angelicales<sup>41</sup>. Pero lo que más resuena en el número tres, dentro de la doctrina cristiana, es su relación con el principal misterio de nuestra fe: el misterio de la Santísima Trinidad. De hecho, si los ángeles se agrupan en coros de tres en tres, como dice una antigua tradición<sup>42</sup>, seguramente es para honrar del mejor modo al Santísima Trinidad.

En las Escrituras se pueden encontrar relaciones del número doce con cada Persona divina. Por ejemplo, Dios Padre, del que procede toda paterinidad, decidió que Jacob fuera padre de los doce patriarcas (cfr. Gn 37,9), de los que saldrían las doce tribus de Israel: el gran pueblo donde nacería el Salvador. Dios Hijo también seleccionó el mismo número de apóstoles, de los que procedería el nuevo pueblo; ellos serán los encargados de gobernar la Iglesia actual y venidera<sup>43</sup>. Y el Espíritu Santo deja doce frutos o “perfecciones” en los fieles, los que anticipan ya en esta vida lo que será el pueblo glorioso<sup>44</sup>, aquel pueblo conformado por los 144.000 santos escogidos por Dios<sup>45</sup>. En casi todos estos casos el número doce califica a algo que ha sido

<sup>41</sup> En este sentido, Luis de la Puente ha exclamado: “¡qué admiración y pasmo tuvieron las tres jerarquías angélicas cuando vieron a la Virgen con tales coronas! Los serafines se admiraban del ardor de su caridad; los querubines, de la plenitud de su ciencia; los tronos, de la abundancia de su paz; las dominaciones, de la grandeza de su potestad; las virtudes, de la excelencia de sus dones, y los demás ángeles, de la soberanía de su perfección y santidad” (L. DE LA PUENTE, *Meditaciones de los Misterios de nuestra fe*, publicado por Juan de Botillo, Valladolid 1605).

<sup>42</sup> La tradición se remonta hasta los escritos del Pseudo Dionisio Areopagita, que será recogida y profundizada por Santo Tomás de Aquino, que no en vano recibirá el título de “Doctor Angélico”.

<sup>43</sup> El mismo Jesús dijo: “en verdad os digo que en la regeneración, cuando el Hijo del Hombre se sienta en su trono de gloria, vosotros, los que me habéis seguido, también os sentaréis en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel” (Mt 19, 28).

<sup>44</sup> Según el Catecismo de la Iglesia Católica, n.1832, “los frutos del Espíritu son perfecciones que forma en nosotros el Espíritu Santo como primicias de la gloria eterna. La tradición de la Iglesia enumera doce: “caridad, gozo, paz, paciencia, longanimidad, bondad, benignidad, mansedumbre, fidelidad, modestia, continencia, castidad” (Ga 5,22-23, vulg.)”.

<sup>45</sup> Obsérvese cómo esa cifra une, entrelaza y multiplica los dos primeros doces (12 x 12 x 1000). De hecho, el número 144.000 resulta del cálculo de 12 x 12 x 1000, lo que parece aludir a los doce hijos de Israel (que generaron doce tribus), a los doce apóstoles (que generaron un número perfecto de iglesias particulares), y a un número inconmensurable de elegidos (en la cultura hebrea la cifra mil significaba una cantidad inmensa o incontable). Se podría decir que esas tres cifras están *unidas, entrelazadas y multiplicadas* entre sí: *son tres* como tres son los pueblos de la historia de la

*generado*, a un pueblo en su germen: alude a los primogénitos de las tribus de Israel, a las cabezas de la Iglesia y a las primicias (frutos) de la Iglesia triunfante.

Decíamos que el reinado simbolizado por la corona de doce estrellas era un reinado de perfección. Mas no se trata de una perfección cualquiera, sino de una perfección maternal: es una perfección que genera un pueblo. Aquí calzan muy bien las observaciones de Santa Teresa de Lisieux sobre este reinado de María, que decía: “sabemos muy bien que la Santísima Virgen es Reina del cielo y de la tierra, pero es más madre que reina”<sup>46</sup>.

La maternidad de la Mujer se encuentra fuertemente emparentada con la paternidad de la Trinidad y ambas relaciones (maternidad y paternidad) hacen nacer, al menos simbólicamente, al pueblo generado. La parentela nace justamente en el momento de dar a luz a un pueblo, en el germen, en el inicio, pero luego se extiende a todas las generaciones. La Mujer es Reina tanto de los fundamentos de ese pueblo, como de todo el pueblo: reina sobre las doce tribus de Israel, sobre los doce apóstoles y sobre los doce frutos que caracterizan al pueblo escogido y también sobre los ciento cuarenta y cuatro mil elegidos. Como reina y madre ella debe tener en grado excelso todos esos frutos y toda perfección.

En definitiva, la corona inicialmente simboliza un primado de perfección. Pero también establece unas relaciones especialísimas de la Mujer con cada persona de la Trinidad y la relaciona con el pueblo elegido. Ella es, por excelencia, la Reina de su raza, la Reina de Israel<sup>47</sup>, la Inmaculada, la Llena de gracia, la *tota pulchra*. Ella cumple cabalmente su papel de reina y madre de los apóstoles y, a través de ellos, de todos los cristianos. Ella encarna toda virtud, todo don, todo fruto, toda perfección.

Cuando el arte cristiano muestra la coronación de la Virgen Santísima como Reina de todo lo Creado, suele representarla pintando al Padre, al

---

Salvación (el primero Israel, el segundo que le sucedió la Iglesia militante y el tercero la Iglesia que ha vencido) y *se unen* como esos mismos pueblos están unidos en un solo principio y en un único destino final, están *entrelazados* cronológica e históricamente, y *se multiplican* a través de los siglos por la gloriosa fecundidad de los santos.

<sup>46</sup> TERESA DE LISIEUX, *Apuntes de 21-VIII-1897*.

<sup>47</sup> En el Cantar de los Cantares las hijas de Jerusalén la ensalzan como o mejor de su raza: “la vieron las doncellas, y la llamaron bienaventurada; las reinas y las concubinas, y la alabaron” (Ct 6, 9).



Hijo y al Espíritu Santo que, de consuno, coronan a su obra maestra, María. Son numerosísimas las obras que recogen la escena de esta manera<sup>48</sup>. Una de las más preciosas es la de Velázquez, donde aparecen el Padre y el Hijo sujetando una rica corona de perlas, que es atravesada por un haz de luz blanca que proviene de lo alto, del Espíritu Santo, y que baña la excelsa cabeza de la Inmaculada<sup>49</sup>.

También los autores espirituales han hecho eco de este punto. Por ejemplo, De la Puente, ha escrito:

Fue coronada de la Santísima Trinidad con coronas preciosísimas. El Padre Eterno la coronó con corona de potestad, concediéndola, después de Cristo, poderío sobre todas las criaturas del cielo, de la tierra y del infierno, cumpliéndose también en Ella aquello del salmo: *le coronaste de honra y gloria, y le has constituido sobre las obras de tus manos* (Sal 8, 6-7). El Hijo de Dios la coronó de sabiduría, dándole conocimiento claro, no solamente de la divina Esencia, sino de todas las cosas criadas y de todas las que pertenecen a su estado de Madre y abogada nuestra. El Espíritu Santo la coronó con corona de caridad, infundiéndole, no solamente el amor de Dios, sino el amor encendidísimo de los prójimos, con un celo ardentísimo de su bien y salvación<sup>50</sup>.

San Josemaría, en un pasaje que explícitamente cita al Apocalipsis 12, 1, precisa que es la Trinidad Beatísima quien corona a la Santísima Virgen, y no otra persona, porque nadie más tiene poder suficiente sobre el Universo para otorgarle tal reinado. En su comentario al quinto misterio glorioso leemos:

(...) Si tú y yo hubiéramos tenido poder, la hubiéramos hecho también Reina y Señora de todo lo creado.

Una gran señal apareció en el cielo: una mujer con corona de doce estrellas sobre su cabeza. –Vestido de sol. –La luna a sus pies. (Ap 12, 1.)

<sup>48</sup> Por ejemplo, en la estampa española más antigua que se conserva, grabada por Francesc Doménech en el año 1488, que mide 255 por 316 mm, aparece el 5º misterio glorioso con la Virgen coronada por la Beatísima Trinidad.

<sup>49</sup> Óleo de Diego Velázquez, *Coronación de la Virgen*, 1641-1644, Madrid, Museo Nacional del Prado.

<sup>50</sup> *Meditaciones de los Misterios de nuestra fe*.

María, Virgen sin mancha, reparó la caída de Eva: y ha pisado, con su planta inmaculada, la cabeza del dragón infernal. Hija de Dios, Madre de Dios, Esposa de Dios.

El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo la coronan como Emperatriz que es del Universo.

Y le rinden pleitesía de vasallos los Ángeles (...).<sup>51</sup>

En la interpretación eclesial las doce estrellas en la cabeza pueden significar el fundamento, las partes del pueblo elegido militante y triunfante, y la unidad de Reinado. La Iglesia está *fundada* sobre los doce apóstoles, que le suceden a los doce hijos de Jacob; así como cada hijo engendró una tribu, cada apóstol estableció una *parte* de la Iglesia universal; además, en el cielo los apóstoles se sientan en doce tronos para gobernar todas las generaciones y dar gloria con los 144.000 sellados provenientes de las tribus de Israel. Por último, la única corona en la única cabeza simboliza bien la unidad de reinado que Cristo *capitis Ecclesiae* tiene y el gobierno que ejerce sobre su pueblo a través de los apóstoles.

En la corona estrellada también se pueden encontrar prefiguradas las notas de la Iglesia, que es una, santa, católica y apostólica. Es *una* porque uno sólo es el reinado y el gobierno mostrado por la corona. Es *santa* porque, como dijimos, se trata de un reinado de perfección, característica que se encuentra simbolizada en la luz y en el número doce. Es *católica* porque el reinado de la Mujer es poderosísimo, vence al dragón y se extiende por el mundo y por todos los tiempos, pues ella es la que da a luz al Salvador. Por último, es *apostólica* porque las doce estrellas simbolizan la vida santa de los doce apóstoles sobre los que Cristo fundó su Iglesia.

##### 5. “Está encinta” y “sufre por los tormentos de dar a luz”

Los teólogos marianos consideran que habiendo sido la Virgen Santísima preservada del pecado original no debían caer sobre ella las penas que el pecado conllevaba, como lo es el dolor en el parto<sup>52</sup>. Así, por ejemplo, el

<sup>51</sup> *Santo Rosario*.

<sup>52</sup> Cfr. Gn 3,16, donde está escrito que Dios “le dijo a la mujer: Tantas haré tus fatigas cuantos sean tus embarazos: con dolor parirás los hijos”.

monje de Claraval afirmará de María que “ella sola concibió al hijo sin corrupción, le llevó sin opresión, le dio a luz sin dolor”<sup>53</sup>.

El Apocalipsis menciona que la Mujer “está encinta y grita al sufrir los dolores del parto y los tormentos de dar a luz”. Por las razones dadas, en la interpretación mariológica del pasaje suele excluirse que tal dolor sea ocasionado por causas físicas relacionadas directamente por el hecho de dar a luz, y se lee el texto en un sentido más figurado. Los dolores y tormentos de dar a luz resultarían más bien de las penas que rodean al parto (distintas a las del parto en sí mismo). En María estas penas conectadas al hecho de ser madre del Redentor serían la persecución de Herodes, la matanza de los inocentes (cfr. Mt 2), y, sobre todo, los dolores que debió padecer junto a su Hijo amado en el Calvario (cfr. Lc 2, 35).

En la interpretación eclesiológica los tormentos están relacionados con las fatigas que conlleva una vida santa y también con las persecuciones que ha padecido y padecerá la Iglesia hasta el fin de los siglos. Benedicto XVI lo explica manifestando que “está encinta, en el sentido de que lleva en su seno a Cristo y lo debe alumbrar para el mundo: he aquí la fatiga de la Iglesia peregrina en la tierra que, en medio de los consuelos de Dios y de las persecuciones del mundo, debe llevar a Jesús a los hombres”<sup>54</sup>.

## 6. Se le dieron “dos alas de águila grande”

Las alas para volar son un símbolo muy rico que expresa muchas ideas en la literatura hebrea, cristiana y mundial. En el Antiguo Testamento, por ejemplo, se dice que “los que esperan en Yahveh él les renovará el vigor, subirán con alas como de águilas, correrán sin fatigarse y andarán sin cansarse” (Is 40,31).

Las alas sirven para ir rápido, pero sobre todo para escalar al cielo. En la antigua cosmovisión del mundo lo divino se encontraba arriba, por encima del mar y de la tierra. El humo del sacrificio se elevaba hasta Dios, Elías va hasta Él en un carro de fuego, las alas permiten volar hasta lo alto y acer-

<sup>53</sup> *Dominica infra octavam Assumptionis*, n. 10.

<sup>54</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso de 8-XII-2011*, Editrice Vaticana, Roma 2011.

carse a “los cielos”. Parte de esa cosmovisión ha quedado plasmada en el arte cristiano. Por ejemplo, en una de sus más célebres poesías san Juan de la Cruz dirá: “volé tan alto, tan alto, que le di a la caza alcance”<sup>55</sup>. Tanto en la iconografía pagana del mundo antiguo, como en nuestros tiempos, las alas representan pictóricamente a las deidades menores, a los personajes mitológicos, a los ángeles y, en general, a los seres celestiales.

Repárese que la Mujer del Apocalipsis originalmente no tenía alas. Por tanto, se descarta de plano su naturaleza angelical. En la iconografía cristiana si bien se da a los ángeles forma humana, carecen de sexo y tienen alas “innatas”. La mujer posee un sexo bien definido y carece de alas “innatas”. Es una mujer de carne y hueso, que da a luz un Hijo de su misma naturaleza.

A esa mujer se le han dado alas para volar para escapar del Dragón. Como dijimos, las alas no son propias –no provienen de naturaleza– sino que superan su naturaleza; son un auxilio sobrenatural. Con ellas la Mujer logra volar, logra escapar, logra salir ilesa, sin mancha, y, sobre todo, logra dar a luz al Salvador. Se refleja así cómo ella adquiere unas cualidades muy superiores a las de los ángeles: vuela más rápido que cualquier ángel, llega a ser más sagaz que el ángel más astuto<sup>56</sup>.

La Señora del Apocalipsis está coronada y posee unas alas poderosas: es una Reina que vuela por encima del mundo, que vuela más rápido y mejor que los ángeles. ¿No es esto una alusión al cúmulo inmenso de gracias que la Virgen ha recibido para cumplir su misión? Además, las alas otorgadas le sirven para huir de las fuerzas malignas (simbolizadas en el monstruo de siete cabezas). Todos estos elementos (las alas, la corona, el escape del mal, etc.) en su conjunto representan un reinado de un cariz muy especial, que abarca todo lo espiritual, toda alma y todo ángel, y que impera sobre el mal<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> JUAN DE LA CRUZ, *Tras un amoroso lance*, vv. 3-4, 1584 aprox.

<sup>56</sup> El Génesis anota que “la serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que Yahveh Dios había hecho” (Gn 3,1).

<sup>57</sup> Las alas figuradas en la espalda de María podrían representar que ella ha sido exaltada sobre los coros de los ángeles, como reza la Liturgia. La Antífona de Entrada de la Misa vespertina de la vigilia de la Asunción de la Virgen María dice: *Gloriosa dicta sunt de te, Maria, quae hodie exaltata es super choros Angelorum, et in aeternum cum Christo triumphas. Misal Romano*. Hay otros pasajes en la misma celebración que también la ponen en relación con los ángeles gloriosos.

Es interesante que el único pasaje de la Liturgia donde explícitamente atribuye a la Virgen María la figura de la mujer alada, no se encuentra en la festividad del Reinado de Santa María (que se celebra el 22 de agosto), sino en la Misa de la Asunción (que se celebra una semana antes, el 15 de agosto). La Antífona de entrada de la Misa de ese día copia literalmente el texto del Apocalipsis 12, 1. Y es interesante, porque justamente, si con alguna fiesta se relacionan las alas de la mujer, no es tanto con la de Santa María Reina, sino con la de la Asunción. Como se sabe, María no “ascendió” como Jesús a los cielos (no subió por sus propios medios), sino que fue “asunta” por el poder divino<sup>58</sup> que se puede ver de algún modo figurado en las del Apocalipsis 12, 14. Dios pudo llevarla al cielo sin ayuda de nadie, pero parece que gusta de gobernar el universo a través de causas segundas como los ángeles, cosa que aparece casi siempre en la imaginaria cristiana. De todas maneras, la conexión lógica de las alas con la Asunción cuenta con alguna dificultad exegética, porque poco después el Apocalipsis dice que la serpiente sigue insidiando a la Mujer (Ap 12, 15), cosa imposible de hacer con un ser como ella que ha sido glorificada (aunque sí podría admitirse la insidia a su descendencia).

También en la interpretación eclesiológica las alas son las gracias que hacen que la Iglesia no se mundanice, que sea santa, inmaculada; las que le permiten salir ilesa de los colmillos del dragón; las que hacen posible que dé a luz al Hijo de Dios.

Las alas cuentan con sus reminiscencias en el Antiguo Testamento y mediante imágenes describen el auxilio divino que Dios presta a su pueblo en momentos de máximo peligro. En el Éxodo se lee que el Señor condujo a Israel por el desierto “en alas de águila” (Ex 19, 4), y de forma semejante el profeta Isaías anuncia que en la liberación del cautiverio en Babilonia Israel subirá con alas de águila (cfr. Is 40, 31).

Anotamos un último detalle que aplica a todas las interpretaciones. Hay algunas características que diferencian las alas de águila mencionadas en el Antiguo Testamento, de las del Nuevo Testamento: su tamaño,

<sup>58</sup> Cfr. Pío XII, *Munificentissimus Deus* de 1-XI-1950, AAS 42, Vaticano 1950, donde se declara “dogma divinamente revelado que La Inmaculada Madre de Dios y siempre Virgen María, terminado el curso de su vida terrenal, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria del cielo”.

su adherencia y su permanencia. Las alas dadas a la mujer son de “águila grande”, están adheridas a ella y permanecen en ella después de la prueba. Nos hacen ver que si en el pasado el auxilio divino fue grande, hoy no se ha empequeñecido la mano de Dios; por el contrario, en esta nueva etapa de la historia Él se ha prodigado en auxilios.

### III. La Virgen quiteña

A continuación vamos a analizar con detalle los rasgos más significativos que posee la Virgen de Quito, tomando en cuenta las consideraciones exegéticas hechas hasta ahora. Comenzaremos observando el conjunto: ¿a quién representa el conjunto de rasgos de la Virgen quiteña? En principio, la respuesta parece bastante fácil: a la Virgen del Apocalipsis. Sin embargo, conviene no despachar tan rápido un asunto tan trascendental.

#### 1. *Identidad de la imagen*

Para definir la identidad de una imagen deben distinguirse con cuidado los elementos esenciales que la identifican, de los accesorios. En el caso de la Mujer del Apocalipsis 12 los elementos artísticamente esenciales (la diferencia específica) son dos: es una mujer y tiene alas. El resto de elementos son más accesorios: coronas de estrellas, personas vestidas de Sol, o de luz, o que vuelan en una nube, etc. Todos estos son elementos que aparecen en varios lugares de la Biblia y que han sido artísticamente representados infinidad de veces para figurar diversos pasajes. No así mujeres con alas, cuyos rasgos que nos envían únicamente al centro de la profecía del Apocalipsis 12.

Por eso, si en el arte encontramos una “mujer con alas”, aunque tuviera otros rasgos accidentales distintos a los narrados en el Apocalipsis 12, aún así hemos de considerar que esa mujer es la que aparece en la profecía apocalíptica, pues contiene los dos elementos artísticamente esenciales para describirla.

Esto se verifica tanto en el sentir del pueblo quiteño que identifica inmediatamente a la Alada con la Señora narrada por san Juan (y no admite

que las tallas de la mujer alada representen a otra persona o realidad, como la Iglesia), como en los elementos artísticamente esenciales que se dan en tales tallas, y también en varios de sus elementos accesorios. Forzosamente hemos de concluir que la Virgen de Quito es esencialmente la misma Mujer narrada en el Apocalipsis 12, aunque quizá esté mezclada con unos pocos elementos descritos en el Génesis 3.

A continuación vamos a analizar con detalle cada uno de estos elementos esenciales y accesorios. Distinguiremos los rasgos recogidos en la profecía del Apocalipsis 12, los narrados en el Génesis 3 y los añadidos por la cultura quiteña.

## 2. Rasgos apocalípticos

Aunque hemos dicho que lo más característico de la Virgen quiteña son sus alas, estudiaremos sus rasgos siguiendo el mismo orden expuesto en el Apocalipsis: (i) está vestida de sol; (ii) con la luna bajo sus pies; (iii) llevando sobre su cabeza una corona de doce estrellas; (iv) está encinta y sufre por los tormentos de dar a luz; y, (v) le fueron otorgadas dos alas de águila grande. Y sin más pasamos al detalle.

### (i) Vestida de sol o gloria

Como vimos, la Mujer del Apocalipsis estaba “vestida de Sol”. Este rasgo no se encuentra de forma tan evidente en las vírgenes coloniales pintadas por Miguel de Santiago, ni tampoco en las esculpidas por Legarda. En cambio, sí se ha recogido en otras imágenes más recientes, como en la esculpida por el artista español, Agustín de la Herrán Matorral, que sobre la base de la de Legarda diseñó la Virgen que posaría sobre el Panecillo.

En realidad hay que decir que en los siglos XVII y XVIII era más evidente algo que hoy es menos: que el dorado simboliza la luz de la gloria, es el reflejo del verdadero Sol celestial y eterno. La vestimenta de las vírgenes coloniales no dibuja el Sol sobre el manto de la Virgen, ni menos sobre la tela con que se vestía a las imágenes. No era la costumbre de la época. Pero sí se ponían flores doradas sobre todo el vestido, vistiéndola *a su manera* de Sol, según la mentalidad de la época.

En general, las estatuas coloniales de la Virgen alada de Quito no están vestidas con tela y encajes, ni tienen pelo flexible, a diferencia de lo que se estiló hacer en muchas otras imágenes religiosas de la época. Sin embargo la primera Alada que Legarda talló, que hoy se encuentra en el Monasterio de la Inmaculada Concepción, sí tuvo puños de encajes y pelo flexible.

Conviene tener en cuenta que tanto la luz, como el “vestido de Sol”, como el color dorado, son imágenes de una realidad sobrenatural más profunda: la gracia y, sobre todo, la gloria. La Virgen coronada, la Virgen asunta, ya ha sido glorificada. Por eso es luminosa, por eso viste de Sol, por eso su traje pinta el dorado. En el fondo no hay contradicción: son diversas expresiones artísticas de lo mismo.

(ii) *“La Luna bajo sus pies”*

Se trata de un indefectible rasgo de la Virgen quiteña. Este rasgo apocalíptico se encuentra recogido desde la pintura de Miguel de Santiago († 1706), copiándose en todas las esculturas de Legarda y de sus sucesores. También aparece en el Panecillo. En absolutamente todas se muestra una Luna creciente sencilla, distinta a la estilizada y larga de Durero y del Sassoferato. Nunca hay una Luna llena a los pies de María.

Las variaciones son de matiz. Quizá la más sobresaliente es la pintura de Miguel de Santiago, donde la barca de la Luna aparece boca abajo, debajo de los pies de la Inmaculada y de la delgada serpiente. La escena parece aludir más a la llamada “luna defectuosa”, que a las virtudes del astro. Después de Miguel de Santiago la Luna se la pondrá siempre encima de la serpiente. Legarda gustaba enrollar la cola de la serpiente en un asta lunar.

(iii) *Coronada de doce estrellas*

La mayoría de las imágenes aladas de Legarda carecen de este detalle. No así la pintura de Miguel de Santiago, en la que se basó Legarda, ni la primera talla alada que produjo su taller: esa sí está coronada, y con una buena corona de plata de varios pisos que remata en doce espléndidas estrellas.

No es improbable que algunas de esas imágenes talladas por Legarda



y por sus seguidores en un inicio también hubieran tenido una corona de plata de doce estrellas, y que con los avatares de los siglos se hubieran ido dañando o perdido, debiendo así ser sustituidas por otra nueva corona –la de turno, que sería la que se encontrara–, que bien podía carecer de estrellas. De hecho, tal fenómeno ha comenzado a suceder en la corona de la primera talla de Legarda, que ya ha perdido algunas de sus doce estrellas.

Las doce estrellas sí se encuentran coronando la cabeza de la Virgen del Panecillo.

*(iv) “Está encinta” y “sufre por los tormentos de dar a luz”*

Las vírgenes quiteñas son esbeltas e, incluso –con la salvedad del óleo de Miguel de Santiago–, “bailarinas”. Tienen un parado distinto al de la mujer embarazada del Apocalipsis. En definitiva, el arte quiteño ha retratado a la Mujer gloriosa, a la que ya ha dado a luz al Salvador, a la que ya pisa la cabeza del dragón; a la que ya ha sido asunta a los cielos y pisa la Luna. No es la mujer que “está encinta y grita al sufrir los dolores del parto y los tormentos de dar a luz” (Ap 12, 2): es la doncella que habiendo pasado por eso, ya está glorificada y goza bailando del cielo; es la mujer que ya ha rescatado con su manto las dos terceras partes de las estrellas que no pudo arrastrar el dragón a los infiernos.

*(v) Se le dieron “dos alas de águila grande”*

En la gran mayoría de imágenes quiteñas las alas de la mujer aparecen extendidas, en vuelo sereno de águila. A veces, especialmente cuando se tallan en madera –como en alguna talla legardiana–, las alas van recogidas, como frenando el vuelo para detenerse en algún lugar del universo. En todo caso, nunca son alas que emprenden el vuelo, ni fuerzan el vuelo para huir rápido, ni tienen la pose amenazante propia del águila al cazar. Por el contrario, transmiten la tranquilidad del vuelo parsimonioso.

Las alas suelen labrarse en un material distinto de la talla. A las imágenes más ricas se les clava un par de alas de plata. Eso explica por qué generalmente no tienen un gran tamaño, como lo sugiere el libro del Apocalipsis.

### 3. Rasgos narrados en el Génesis. El demonio sometido

Como dijimos, para el pueblo las tallas de la Mujer alada únicamente representan a la Virgen Santísima, nunca a la Iglesia. Además, también parece haberse arraigado en la mentalidad popular –sobre todo en Ecuador– una fuerte identificación entre la mujer alada del Apocalipsis 12 y la Doncella prometida en el Génesis, aquella que pisará la cabeza del dragón. De hecho, en todas las imágenes quiteñas de la Virgen alada ella aparece pisándole la frente a la serpiente (hecho que no consta en el Apocalipsis, sino en Génesis 3,15<sup>59</sup>).

Esta escenificación triunfante de la Mujer no sigue tanto lo literal del texto del Apocalipsis, como su espíritu. Lo sigue sólo de forma simbólica. No la muestran huyendo de un dragón que vuela a sus espaldas persiguiéndola. De hecho, las imágenes aladas nunca muestran un verdadero “dragón” con garras y patas: a lo sumo su cara es infernal y en ocasiones bota fuego.

El resto de dragón que yace a los pies de la Virgen quiteña no es “un gran dragón rojo, con siete cabezas y diez cuernos, y sobre sus cabezas siete diademas” (Ap 12, 3), sino una simple serpiente<sup>60</sup>. En el cuadro de Miguel de Santiago esta serpiente es además muy flaca y debilucha. Legarda le dará más vigor y pondrá fuego en su boca. En el Panecillo se plasmará mejor la furia e impotencia de la serpiente enrollada. Pero siempre será una serpiente. Se alude así, no al pasaje apocalíptico, sino al dragón de los primeros tiempos mencionado en el Génesis 3,15: aquel que ya ha sido castigado por Dios a caminar sobre su vientre y a comer polvo todos los días<sup>61</sup>. Sólo desde que se cumpla el castigo y la profecía la Mujer someterá al demonio de forma aplastante.

<sup>59</sup> Vale aclarar que el Génesis admite dos interpretaciones de la palabra *nahash*, porque en hebreo ella sirve para designar tanto al “dragón”, como a la “serpiente”. En el Apocalipsis no hay espacio a confusiones: sólo se habla del dragón.

<sup>60</sup> Cfr. *La cena del Cordero*, cap. II, donde se observa cómo la serpiente representa al demonio castigado: ya no tiene el talante de un dragón y debe arrastrarse sobre su barriga, sin poder evitar morder el polvo del camino. Cfr. Gn 3, 14-15.

<sup>61</sup> “Entonces Yahveh Dios dijo a la serpiente: Por haber hecho esto maldita seas entre todas las bestias, entre todos los animales del campo. Sobre tu vientre caminarás, polvo comerás todos los días de tu vida. Enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tu linaje y su linaje: él te pisará la cabeza mientras acechas tú su calcañar” (Gn 3, 14-15).

El dragón de la imaginería quiteña es el dragón derrotado. La mujer es la mujer victoriosa, la que ya ha escapado de sus tretas, la que ya ha dado a Luz al Salvador y que, por tanto, ya puede pisar su cabeza. Ya es Reina, ya es madre, ya es poderosa. Esta imagen profética tiene una gran riqueza teológica, conforme lo ha señalado Juan Pablo II:

La Tradición y el Magisterio han considerado el así llamado Proto-evangelio (Gn 3, 15) como una fuente escriturística de la verdad de la Inmaculada Concepción de María. Ese texto, a partir de la antigua versión latina: 'Ella te aplastará la cabeza', ha inspirado muchas representaciones de la Inmaculada que aplasta la serpiente bajo sus pies.

Ya hemos recordado con anterioridad que esta traducción no corresponde al texto hebraico, en el que quien pisa la cabeza de la serpiente no es la mujer, sino su linaje, su descendiente. Ese texto por consiguiente, no atribuye a María sino a su Hijo la victoria sobre Satanás. Sin embargo, dado que la concepción bíblica establece una profunda solidaridad entre el progenitor y la descendencia, es coherente con el sentido original del pasaje la representación de la Inmaculada que aplasta a la serpiente, no por virtud propia sino de la gracia del Hijo<sup>62</sup>.

Por ello, no resulta raro que en Quito la Virgen alada sea considerada desde sus mismos inicios como "la Inmaculada". Lo que pintó Miguel de Santiago, lo que talló Legarda, fue una Inmaculada, una mujer sin mancha, aquella que desde el principio fue preservada del mal.

La forma de mostrar el sometimiento del demonio generalmente es doble. La mujer siempre aparece pisando a la serpiente, frecuentemente en la cabeza. Además suelen añadirse unas cadenas sobre el hocico de la bestia que la mujer tranquilamente sujeta con una o con dos manos. Hoy en día, cuando se ha difundido esta estampa, puede sorprender hallar alguna imagen de Legarda donde la Inmaculada no sujeta al dragón con cadena alguna, sino que lo somete portando una flecha de fuego<sup>63</sup>.

<sup>62</sup> JUAN PABLO II, *Audiencia General sobre la Inmaculada Concepción de María*, 29-V-1996, Editrice Vaticana, Vaticano 1996.

<sup>63</sup> Esta Inmaculada de Legarda se conserva en el convento de San Francisco de Popayán.

#### 4. Rasgos dados por el arte quiteño

Las obras de arte pertenecen a su tiempo, son creadas bajo una determinada cultura y suelen mostrar la forma de ser de cada generación. Se puede decir que las Vírgenes quiteñas han heredado del arte quiteño los siguientes rasgos:

##### (i) Rasgos faciales

Como vimos, el rostro de la Mujer alada quiteña no muestra dolor, ni grita por los tormentos del parto. Otras dolorosas del arte quiteño sí están embargadas del amargo sufrimiento de la Cruz, pero la Virgen alada no. En esta ocasión María sonríe, o al menos está en santa paz. No refleja susto alguno. Es más, parece totalmente desentendida del mal al que pisa. Y sus brazos danzantes contrastan aún más con la serpiente que se retuerce a sus pies, sin poder hacer más. Sólo en pocas esculturas la Virgen mira a la serpiente, como en la primera tallada por Legarda o la del mismo autor que se encuentra en el Museo de San Francisco.

La imagen del Panecillo mira benévola hacia abajo, hacia el pueblo quiteño (especialmente hacia el casco colonial, que fue donde se fundó la ciudad).

Otro dato que llama la atención: la Virgen no lleva velo. Es una reina que se muestra en todo su esplendor. En la cultura hebrea las mujeres debían llevar velo desde la adolescencia. Murillo pintó a la niña María sin velo, junto a su madre Ana que sí estaba tocada. Quizá Miguel de Santiago y Legarda, consciente o inconscientemente, hayan querido dotarle de un toque de juventud a la Mujer del Apocalipsis.

El arte colonial buscaba lograr el realismo engastando en las imágenes prendas y elementos humanos reales: no sólo tela, encajes, sogas, cilicios y coronas, sino también pelo natural, uñas, lenguas de cuero, dientes humanos y hasta pestañas. En este sentido, las vírgenes quiteñas estilan ser más sobrias, con alguna salvedad.

En mi concepto, la escultura de la Virgen alada más bella es la primera tallada por Legarda, donde constan varios de esos elementos que dan un efecto realista a la imagen. El vestido con encajes, la cara bella, de niña; el pelo largo, muy largo, churón. Esta imagen sí está coronada por doce es-

trellas, y tiene un manto oscuro repleto de estrellas, con el reverso rojo. El demonio bota fuego, y enrolla su cola en un asta de la Luna. No se ve el pie de la Virgen que lo pisa, porque el manto de flores es muy largo y lo tapa. Lleva un collar de perlas. Las imágenes están erguidas o de pie sobre una nube blanca que simboliza el cielo. Y una peana celeste, grande, exhibe el conjunto.

(ii) *La danza, el vuelo*

Esta es la característica más típica de la tradicional Virgen de Quito: una especie de baile o danza celestial que escenifican el vuelo de la mujer alada. Sus manos siempre están abiertas, danzando. En el caso de la Virgen del Panecillo una mano gira hacia lo alto, lleva a Dios y trae toda gracia; la otra sujeta la cadena que controla el mal en el mundo.

Las pinturas de la Inmaculada anteriores a Legarda, como la de Miguel de Santiago, estaban todas firmes, de pie (quizá con la rodilla izquierda ligeramente salida), recogidas en oración, generalmente con las manos juntas en pos de súplica. Desde Legarda “el cuerpo de ésta aparece en movimiento acentuado por los pliegues del manto, mientras que los del vestido aumentan la sensación de verticalidad, a la que se oponen los movimientos de brazos y manos. El éxito de este tipo de Vírgenes, tanto en pintura como en escultura, fue enorme y se les ha dado el nombre de bailarinas”<sup>64</sup>.

Una observación vale hacer sobre la forma en que cae la ropa de la Virgen, comparándola con las vestimentas angelicales de la pintura antigua y medieval. Desde los primeros tiempos la pintura cristiana ha distinguido a los ángeles quietos de los que vuelan de un lugar a otro. Cuando los ángeles permanecen en un sitio se los pinta completos, con el vestido cayendo, sin más. En cambio, cuando se mueven hacia un objetivo, se estila doblar drásticamente el vestido hacia atrás del ángel, muchas veces como si no tuvieran piernas. En los notables cuadros del Giotto, por ejemplo, el autor difumina el vestido angelical para evidenciar el viento que corre por el vuelo. Algo semejante encontramos en la Virgen alada: su largo vestido y,

<sup>64</sup> J. SALVAT (ed.), *El Arte Colonial Siglos XVII-XVIII*, Salvat, Quito 1976, 64.

sobre todo, su manto se encuentran palmariamente azuzados por el viento. Siguiendo al poeta diríamos que la doncella se mueve gloriosa para socorrer a su descendencia<sup>65</sup>.

Consideramos que ese movimiento fue esculpido *ex profeso* por Legarda, con una voluntad bien intencionada. El modelo que el autor tenía frente a sí hasta ese momento –el cuadro de Miguel de Santiago– era bien distinto en este aspecto: ahí la Virgen estaba quieta, con las manos juntas, rezando. Fue Legarda quien hizo volar a la Virgen de Quito, volando en presuroso vuelo para socorrernos.

### (iii) *El manto de estrellas y otras prendas*

La Mujer del Apocalipsis 12 viste un manto deslumbrante, de luz intensa, de Sol. Podría asombrar que la Virgen de Quito, teniendo los rasgos esenciales de la mujer apocalíptica (alas, corona, etc.) no siempre esté claramente vestida de Sol. La pintura de Miguel de Santiago pinta a la Inmaculada de blanco, enrollada en un manto de intenso azul (de forma similar a la que la misma Virgen muestra en diversas apariciones, como en Fátima). Legarda mantiene el vestido claro y el manto azul, pero sólo en parte, porque la mayoría de veces decide decorarlos. Al vestido casi siempre lo pintará blanco o crema, adornado con flores rojas y doradas, hojas verdes y otros detalles; en las imágenes más cuidadas añadirá ribetes dorados<sup>66</sup>. El manto lo mantendrá azul, pero teñirá su forro interior de rojo y a algunas vírgenes les pondrá estrellas doradas<sup>67</sup>; además, como vimos, Legarda hará correr aire bajo el manto, que se batirá con la ventilación propia del vuelo. Estos son,

<sup>65</sup> Dentro de su poema *A la asunción de nuestra Señora* de 1950, Gerardo Diego escribe: “Por eso sube altísima y raptada / en garras de los Ángeles de presa, / por eso el aire, el cielo rasga, horada, / profundiza en columna que no cesa, / se nos va, se nos pierde, pincelada / de espuma azul en azul sorpresa. // No se nos pierde, no. Se va y se queda / coronada de cielo, tierra añora / y baja en descensión de mediadora, / rampa de amor, dulcísima vereda”.

<sup>66</sup> Véase, por ejemplo, la talla legardiana del Altar de la Iglesia de San Francisco de Quito. Aunque los ribetes dorados con el vestido interno de flores son propios de la imaginería colonial, no pasamos por alto que de forma similar viste una imagen más antigua que ha sido muy venerada en América, la de la Virgen de Guadalupe.

<sup>67</sup> En igual sentido que la nota anterior.

pues, los elementos aportados por la cultura quiteña al vestido de la mujer: el vestido claro decorado y el manto azul lleno de estrellas. Veámoslos con algo más de detalle.

A falta de Sol, en el vestido claro aparecen flores y ribetes dorados (los bordes dorados a veces constan también en el manto). Desde hace siglos, y muy especialmente en el arte bizantino, el dorado significaba la gloria, el cielo, lo Santo. Por lo mismo, tales dorados que resplandecían con las velas y antorchas en lo oscuro de las iglesias coloniales, tenían un auténtico “efecto de Sol”. No sólo lo representaban, sino que lo asemejaban.

¿Por qué Legarda no vistió de Sol a la Virgen alada de Quito, siendo tan clara su vinculación con el Apocalipsis 12? La respuesta más plausible es que cada época tiende a vestir a sus imágenes sagradas –al menos, dentro del cristianismo, las de la Sagrada Familia– con las mejores prendas de su propio tiempo o de la generación anterior (aquella que se recuerda como una etapa pasada). De hecho, la vestimenta de la Virgen quiteña era el traje de gala que las mujeres usaban en los principios de la colonia española. Es comprensible, por tanto, que los escultores quiteños, en su deseo de vestir a sus imágenes con sumo primor, hayan dotado de esas mismas ropas a sus vírgenes aladas.

Por lo demás, ese manto quiteño de color azul oscuro tachonado de estrellas tiene un interesante trasfondo teológico cuando se pone sobre los hombros de la Mujer alada del Apocalipsis. El capítulo 12 habla de dos señales que aparecieron en el cielo: la Mujer y el dragón. Si el dragón barrió del cielo con su cola la tercera parte de las estrellas, ha de inferirse que la Mujer se quedó con las dos terceras partes a su favor. Resulta muy adecuado asociar a esta mujer luminosa con la mayor parte de las luces astrales: ella es una reina con coronada de estrellas que reina sobre los destellos de la noche, una madre apocalíptica que protege las cosas bellas de la naturaleza. El manto tachonado de estrellas muestra bien que ella, la Mujer alada, es su Reina y Señora.

Además encontramos otra razón de conveniencia para pintar las estrellas al lado de una Luna que se mueve con la Mujer alada: según las reglas de la astrología, en toda noche la Luna y las estrellas surcan la bóveda oscura de un lado a otro, moviéndose todo el conjunto un ritmo regular. De cierta manera las estrellas acompañan el constante y pausado andar lunar. Por estas razones teológicas y naturales resulta artísticamente muy acertada-

do dotar a la Virgen del Apocalipsis 12 ese manto estrellado con que suelen vestirse las vírgenes quiteñas.

*(iv) El globo del mundo*

Las imágenes religiosas más antiguas no representan este mundo mediante el globo terráqueo. Sólo desde la modernidad, luego del descubrimiento de América, este objeto ha entrado a formar parte del arte cristiano. En general, el hombre antiguo concebía al mundo de otro modo.

Legarda no estilaba representar el globo del mundo debajo de la serpiente. En cambio, Miguel de Santiago sí lo representó a su manera, con la luna invertida encima. En ese cuadro el mundo está debajo del demonio mostrando el poder temporal que éste mantendrá hasta el final de los tiempos. Aún así, el mundo, el demonio y la luna yacen a los pies de la Mujer alada: todo está sometido a su excelso poder conferido por el cielo.

La Tierra consta como elemento integrante de la estatua del Panecillo, que es la representación más grande que se ha hecho de la Virgen de Quito. En el plano frontal de la imagen (donde se ve de frente la faz de la Mujer) se avizoran los límites del continente americano, teniendo como centro la República del Ecuador. Este país ha hecho sobrados méritos para estar a los pies de la Madre de Dios: fue el primero del mundo en consagrarse al Sagrado Corazón de Jesús, y más tarde también se consagró al Dulcísimo Corazón de María, además de haber difundido desde la colonia la devoción y el arte mariano en todos los rincones del planeta.

*(v) La nube*

Cuando en la composición falta el globo terráqueo –que es lo más común–, es costumbre que las vírgenes quiteñas soporten su peso en una nube, donde a su vez se engarzan la Luna y la serpiente. Y al contrario: cuando consta el mundo (como en la pintura de Miguel de Santiago o en el Panecillo), éste le sirve de peana al conjunto y la nube desaparece<sup>68</sup>.

<sup>68</sup> Sólo en pocas ocasiones la representación de la Virgen quiteña carece de globo y de nube. Ejemplos de estas excepciones son la famosa talla de Caspicara y la de Legarda conservada en San Francisco de Popayán.



La nube, que representa el cielo, simboliza mejor el pasaje del Apocalipsis donde se lee que “en el cielo” aparecieron dos señales: la “gran señal” de la Mujer a la que se le dieron alas, y la “señal” del “gran dragón rojo, con siete cabezas y diez cuernos, y sobre sus cabezas siete diademas”. Los teólogos sostienen que el hecho de que el combate aparezca en el cielo es signo de que ya los buenos tienen de antemano asegurada la victoria de la batalla.

Por último, la estampa de la Mujer coronada que viene sobre una nube, una Reina celestial, tiene su espejo y su paralelo en el Rey del universo que describe Daniel: “Yo seguía contemplando en las visiones de la noche: vi venir en las nubes del cielo como un Hijo de hombre, que se acercó al anciano y se presentó ante él. Le dieron poder real y dominio; todos los pueblos, naciones y lenguas lo respetarán. Su dominio es eterno y no pasa, su reino no tendrá fin” (Dn 7, 13-14).

Concluimos así que es más fidedigna al capítulo 12 del Apocalipsis y, en general, a la Biblia, la representación de la Virgen, la Luna y la serpiente encima de una nube, que sobre el globo terráqueo.

#### **IV. Conclusiones**

1. Al analizar el capítulo 12 del Apocalipsis, donde se narran tres combates del dragón, aparece alguna oscuridad sobre el tiempo de los acontecimientos y la identidad de los personajes que ahí intervienen. El primero es la lucha angelical y parece realizarse al principio de los tiempos, que es cuando el dragón arrastró la tercera parte de las estrellas al infierno. El segundo combate es contra la mujer que va a dar a luz, que por tanto guarda mayores similitudes con María, porque ella es la que mejor encarna el papel de madre del Salvador. El tercero y último combate también se da contra la mujer, pero cuando ya su Hijo fue arrebatado al cielo; por eso conviene más asociar a esa mujer a la Iglesia. En ambos casos, a la mujer se le confiere alas de águila grande para huir del dragón.

2. En el Apocalipsis 12 se describen seis rasgos de la gran señal que apareció en el cielo, que son: (i) la señal es una mujer; (ii) vestida de sol; (iii) con la luna bajo sus pies; (iv) que lleva sobre su cabeza una corona de doce estrellas; (v) está encinta y sufre por los tormentos de dar a luz; y, por

último, (vi) le fueron dadas dos alas de águila grande. Cada elemento posee una gran riqueza de significado teológico.

3. Las Vírgenes talladas por Legarda, y luego por muchos artistas quiteños, suelen replicar la mayoría de rasgos previstos en el Apocalipsis 12. A veces faltan algunos rasgos, otras sólo aparecen de forma conceptual, como cuando en vez de vestirla de sol se viste a la imagen de dorado. En cualquier caso, es posible hallar en el conjunto de estas tallas los seis rasgos prototípicos del Apocalipsis 12.

4. En adición, también se encuentran en estas esculturas los rasgos más importantes de la Mujer que se profetiza en el Génesis 3, aquella que Doncella triunfante que ya pisa la cabeza del dragón, que se retuerce y arrastra sobre el mundo.

5. Las imágenes además están salpicadas de varios elementos de la imaginaria quiteña: (i) los rasgos faciales; (ii) la danza, el vuelo; (iii) el manto de estrellas y otras prendas; (iv) el globo del mundo; y, (v) la nube. Estos elementos poseen un profundo significado iconográfico, cultural y teológico.

6. Con todo, el rasgo esencial de la Virgen quiteña son sus alas. Sin ellas, la Virgen perdería su identidad. En las Escrituras este singular rasgo nos envía directamente al centro de la profecía del Apocalipsis 12. En consecuencia, hemos de concluir que la Virgen de Quito es esencialmente la misma Mujer narrada en el Apocalipsis 12, aderezada con algunos rasgos del Génesis 3 y de la cultura quiteña.

## Bibliografía

- AA.VV., *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, BAC, Madrid 2001.
- BENEDICTO XVI, *Discurso de 8-XII-2011*, Editrice Vaticana, Roma 2011.
- BERNARDO DE CLARAVAL, *Dominica infra octavam Assumptionis*, siglo XII. *Catecismo de la Iglesia Católica*, Editrice Vaticana, Vaticano 1997.
- DURERO, A., *Vida de la Virgen*, Nüremberg 1511.
- ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Santo Rosario*, Corporación de Estudios y Publicaciones, Quito 1979.
- FARA, G. M., *Albrecht Dürer*, L. S. Olschki, Florencia 2007.
- GERARDO, D., "A la asunción de nuestra Señora", *El mensajero de San Antonio* 825 (2001).

- GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job*, año 597.
- HAMMOND, N. G. L., *Oxford Classical Dictionary*, Clarendon Press, Oxford 1970.
- HANN, S., *Dios te salve, Reina y Madre*, Rialp, Madrid 2003.
- \_\_\_\_\_, *La cena del Cordero*, Rialp, Madrid 2004.
- JUAN DE LA CRUZ, *Tras un amoroso lance*, 1584 aprox.
- JUAN PABLO II, *Audiencia General sobre la Inmaculada Concepción de María*, 29-V-1996, Editrice Vaticana, Vaticano 1996.
- LUIS DE GRANADA, *Adiciones al Memorial, Obras*, t. II, Rivadeneyra, Madrid 1848.
- LUIS DE LA PUENTE, *Meditaciones de los Misterios de nuestra fe*, publicado por Juan de Botillo, Valladolid 1605.
- LLORENS, M. - CATALÁ, M. A., *La Inmaculada Concepción en la Historia, la Literatura y el Arte del Pueblo Valenciano*, Duque, Valencia 2007.
- ODEN, T. C. (ed.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia, Apocalipsis*, t. XII, Ciudad Nueva, Madrid 2010.
- PÍO XII, *Munificentissimus Deus* de 1-XI-1950, AAS 42, Vaticano 1950.
- PÍO XII, *Divino Afflante Spiritu* de 30-IX-1943, AAS 35, Vaticano 1943.
- RODRÍGUEZ, P. - ANCHEL, C.- SESÉ, J., *Edición crítico-histórica de Santo Rosario*, Rialp Madrid 2010.
- ROTH, G. D., *Sterne Planeten*, BLV, Munich 1974.
- Sagrada Biblia*, Eunsa, Pamplona 1999.
- SALVAT, J. (ed.), *El Arte Colonial Siglos XVII-XVIII*, Salvat, Quito 1976.
- TERESA DE LISIEUX, Apuntes de 21-VIII-1897.
- VACCARI, A., "Note critiche ed esegetiche (Ps 87; 110,6; Cant 4,8; 5,12; Judit 16,11; 2 Mac 15,42)", *Biblica*, 28 (1947).
- VANNI, U., *Lectura del Apocalipsis. Hermenéutica, exégesis, teología*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2005.

Artículo recibido el 16 de diciembre de 2013

Artículo aceptado el 6 de enero de 2014



**GOTTESSCHÖPFUNG, MENSCHENSCHÖPFUNG:  
DIE ERSCHAFFUNG DER FRAU (Gen 2, 18-25)**

GOD'S CREATION, MANKIND'S CREATION:  
THE CREATION OF THE WOMAN (Gen 2,18-25)

**Manuel Caballero González<sup>1</sup>**

München Ludwig-Maximilians-Universität. München, Deutschland

**Resumen**

El presente artículo, fruto de una serie de conferencias ofrecidas en diversos lugares de Alemania, presenta una visión personal y novedosa del famoso texto bíblico de Gn 2, 18-25. Analizando pormenorizadamente cada uno de sus versos, se intenta llegar a la intención última del hagiógrafo, a la razón más profunda que el escritor sacro nos ha querido transmitir. Gracias a un análisis atento del texto original se concluye que dicho relato bíblico es la respuesta de Dios a la participación del hombre en el proceso de Creación: Dios crea al hombre a través del hombre.

**Palabras clave:** Dios, hombre, mujer, creación, participación.

**Abstract**

This article, fruit of a series of lectures given in different places in Germany, presents a very personal and original appreciation of the famous biblical text of Gen 2, 18-25. After a detailed analysis of every verse I try to arrive at the deep motive of the hagiographe, to the last reason which the holy writer wanted to convey us. Thank to an attentive analysis of the original text I jump to the conclusion that this biblical story is God's answer to the participation of man in the process of Creation: God creates man through man.

**Keywords:** God, man, woman, Creation, participation.

<sup>1</sup> Profesor de griego en Ludwig-Maximilians-Universität en München y *Missions-Seelsorgehelfer* en la Misión Católica Italiana de München. Correo electrónico: manuel.c132@hotmail.com

In diesem Artikel<sup>2</sup> möchte ich eine mögliche Deutung des biblischen Texts von Gn 2, 18-25 darstellen. Ich hoffe, dass die winzige, bescheidene, aber auch großartige Botschaft, die ich in diesen ersten Versen der Bibel entdeckt habe, Ihnen dieselbe Freude bereiten kann, die sie mir gebracht hat.

Ich habe von einer Entdeckung gesprochen und so will ich es nennen. Ich bin gewiss, wie der Qoholet sagt, „es ist gar nichts Neues unter der Sonne“ (Qo 1, 9), und es ist sehr wahrscheinlich, dass auch ein anderer diese Bedeutung in diesen Versen gelesen hat. Trotzdem bestehe ich darauf, von einer Entdeckung zu sprechen, weil ich den Sinn dieser Verse, oder besser gesagt, den Sinn dieser Verse, den ich hier vorschlage, denn es gibt auch viele andere, in der Ruhe und Betrachtung meines Gebetes bekommen habe, und weil diese Botschaft eine Frucht des Heiligen Geistes im Gebet ist, und nicht als eine Frucht des Heiligen Geistes in der Forschung und im Lesen von anderen Autoren gilt. Was ich hier anbiete, ist die Gnade, die Gott mir in meinem persönlichen Gebet gewährt hat, die Gabe, die er mir unverdienterweise geschenkt hat. In einem Wort biete ich in diesen Zeilen die Frucht meines Gebets.

Das Ziel dieses Artikels ist das Folgende: Was will uns der heilige Schriftsteller, oder mit griechischen Worten, der Hagiograph, mit den letzten sieben Versen des zweiten Kapitels der Genesis sagen und übertragen?

Ich interessiere mich hier weder für die Autorschaft dieser Bibelverse, das heißt, dass diese Bibelverse entweder direkt von Mose geschrieben wurden (ich glaube nicht) oder von verschiedenen Redakteuren im Laufe der Zeit komponiert und zusammengearbeitet wurden<sup>3</sup> noch für die Zeit der Komposition (15., 10. oder 6. Jhdt. v. Chr.). Wichtiger ist, dass ein Mensch, irgendwo und irgendwann, diese Bibelverse geschrieben hat, und dass er eine klare Absicht hatte, als er diese Bibelverse verfasst hat.

Hier kommt die erste gute und freudige Botschaft dieser Zeilen: Gott, unser Gott, spricht und wirkt in der Gewöhnlichkeit. Wir warten immer auf eine besondere und auffällige heilige Offenbarung, ein Erlebnis von Gott in der Außergewöhnlichkeit, aber das ist nicht der übliche Weg, mit dem

<sup>2</sup> Herrn Färber und der Schwester Antonia möchte ich für das Korrekturlesen und ihre Vorschläge danken.

<sup>3</sup> Ich beziehe auf die sogenannte Theorie der Quellenhypothese; für die ersten zwei Kapitel der Genesis sollten wir von zwei Quellen sprechen, und zwar Jahwist und Priesterschrift.

Gott in die Geschichte der Menschen eintritt. Unser Gott ist sehr „normal“. Darin besteht das Abenteuer des Glaubens: Gott in der Gewöhnlichkeit zu erkennen. Diese Worte von Gen 2, 18-25 sind ganz und gar menschliche Worte und, ganz sicher –das ist das Wunder– sind sie auch göttliche Worte. Mit einem gewagten Ausdruck kann ich sagen, dass die Gottheit nichts von unserer Menschlichkeit raubt, und darum soll man die Gottheit in, durch und aus der Menschlichkeit entdecken. Das größte Beispiel dieser göttlichen Gewöhnlichkeit ist Gott selbst unter den Menschen, Jesus von Nazareth. Die ganze Bibel spricht eigentlich von ihm, von dem Gotteswort: *multa uerba, unum uerbum* fasste wunderbar St. Ambrosius zusammen<sup>4</sup>.

So, noch einmal: Was wollte uns der Schriftsteller sagen? Mit anderen Worten: Welche Frage hat er sich gestellt und versucht zu beantworten? Das ist der Auftrag unseres Abends: zu entdecken, welche Frage der Hagiograph mit diesen Versen beantworten wollte. Genauso können wir die m.E. hauptsächliche Absicht des Autors oder Redakteurs, als er diese Bibelverse verfasste, verstehen.

Im Leben gibt es viele Fragen, die die Menschen versuchen, eine Antwort zu geben. In der Tat müssen wir die Worte dieser sieben Verse als eine Antwort auf die Sehnsucht des Menschen nach der Erkenntnis erfassen: Der Autor hat uns eine Antwort gegeben; unsere Aufgabe ist, die richtige Frage zu finden. Wir, und nicht er, müssen die passende Frage finden. Mit einem Beispiel kann man vielleicht klarer sehen, was ich sagen will.

Abgesehen von unlogischen Fragen („wie riecht rote Farbe?“) –und es gibt viele von diesen Fragen in unserem Leben–, sollte sich die Fragestellung dem großen Kontext des Textes anpassen. Zum Beispiel, ist es nicht sehr intelligent in einem Referat über Medizin zu fragen, was das heißt: „Deine Augen sind für mich meine Luft und mein Herz“. Und das Gegenteil: es ist ziemlich dumm, ein Gedicht nur mit medizinischen Begriffen zu erklären. Die Gefahr aber ist nicht vorbei, wenn der Kontext sogar zum Text passt: Die Frage muss auch zusammenhängend sein. Zum Beispiel, wenn der Text sagt: „Es ist 19:10“, ist es nicht sehr einsichtig die folgende Frage zu stellen: „Welche Farbe haben seine Haare?“. Also müssen wir

<sup>4</sup> AMBROSIO, *In Psalmum David CXVIII expositio*, Officina Frobeniana, Basilea 1555, sermo V, 612.

eine passende, zusammenhängende und intelligente Frage stellen. Das ist unsere Aufgabe. Normalerweise sollte die Antwort zu der Frage passen, aber in unserem Fall, und das passiert immer mit schriftlichen Texten, haben wir die Antwort vor der Frage; deswegen sollen wir die richtige Frage finden. Nur auf diese Weise können wir die Antwort, nämlich die Absicht des Autors, richtig begreifen. Also gibt es in unserem Fall nicht dumme Antworten, sondern dumme Fragen. Ich hoffe, dass ich die –oder mindestens eine– zutreffende und erleuchtende Frage für unsere Textstelle finden kann.

Bevor ich den Text kurz analysiere, ist es interessant und notwendig, den Kontext unserer Passage zu betrachten. Nach unserem Text kommt das dritte Kapitel, der Fall des Menschen, den ich vielleicht in einem anderen Artikel untersuchen werde. In Gen 2, 4 beginnt die zweite Erzählung der Erschaffung des Menschen durch Gott. In Gen 2, 15 ist folgendes zu lesen: „Und Gott, der HERR, nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, ihn zu bebauen und ihn zu bewahren“. Adam ist dann im Paradies. Dieses Wort, Paradies, kommt aus dem Griechischen, *παράδεισος* und ist ein Lehnwort aus dem Iranischen, das Mauer heißt<sup>5</sup>. Das Wort Eden, das hebräische Wort *!d<[eê*, ist ursprünglich sumerisch und bedeutet „Steppe“. Interessant ist, dass der Mensch nicht zum Urlaub im Paradies ist, sondern dass er einen Einsatz zu erfüllen hat: den Garten zu bebauen und zu bewahren. Adam, nämlich Mann, ~d“*Pa‘*, kommt aus *hm‘d‘a]*, aus der roten Erde des Nahen Ostens, aber sein richtiger Name sollte dieser Passage nach Georg, auf griechisch Bauer, sein. Der Mensch ist nicht im Paradies, um nichts zu tun, sondern er ist da, um auf die Erde aufzupassen. Die gedachte moderne Ökologie ist tief in unserem Glauben und am Anfang des Gottesschöpfung.

Ich habe schon angedeutet, es gibt zwei Schöpfungserzählungen, die erste in Gen 1, die zweite in Gen 2; ich will hier nur über diese zweite reden, obwohl ich mich manchmal auf die andere beziehen werde.

Der erste Satz dieser Erzählung ist beeindruckend: „Und Gott, der HERR, sprach: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei; ich will ihm eine

<sup>5</sup> Xenophon, 4. und 3. Jhdt. v. Chr., benutzt es für die gemauerten Parks der persischen Könige und Edelmänner (Cf. *An* I 2, 7; II 4, 14).



Hilfe machen, die ihm entspricht“. Der Bibelvers sollte ausführlich analysiert werden. Adonay Gott spricht. Das Verb *rm;a'* heißt auf Hebräisch natürlich „sagen, sprechen, reden“, aber mit einem klaren und konkreten Objekt; wenn es keines gibt, dann bedeutet es „sprechen mit sich selbst“, und zwar „denken“. Mit dieser Bedeutung können wir weiter gehen: Der Leser befindet sich in Gottes Gedanken, das heißt, er ist drinnen in Gottes Intimität; näher kann man Gott nicht sein.

Und dann kommt das erste Wort von Gott, der erste Gedanke von Adonay vor: *bAj±-al*}, „Nicht-gut“. Das ist eine große Überraschung, weil „der Gott der ersten Erzählung“, wenn es mir erlaubt ist, so zu sprechen, nur gesagt hat, dass alles gut vor seinem Angesicht ist<sup>6</sup>. Auf Hebräisch gibt es zwei Arten zu verbieten, mit *al* und mit *la*}. Dieses zweite Wort drückt entweder ein milderes oder ein zeitliches und unmittelbares Verbot aus; das erste Wort aber dient dazu, entweder ein stärkeres oder ein immerwährendes Verbot anzuzeigen. Diese letzte Art von Verbot wird auch in den zehn Geboten verwendet<sup>7</sup>. Der Leser weiß nicht, was nicht gut ist, aber es ist definitiv etwas sehr schlecht, und nicht nur für „einen Moment“, sondern für „ewig“. Überraschend ist, dass dieses „Nicht-gut“ sich im Munde oder im Gedanken von Gott befindet, und dass dieses im Paradies selbst geschieht. In der Tat besteht auch in unseren „Paradiesen“, und öfter als wir es uns wünschen, das „Nicht-Gut“, das Schlechte und das Jämmerliche.

Und dieses Übel ist die Einsamkeit, das erste Unglück des Menschen. Man spricht weder von Stolz noch von Ungehorsam, noch von Tod, noch von Sünde; nein, der Text sagt sehr deutlich, dass das erste Übel des Menschen, sogar im Paradies und von Gott anerkannt, die Einsamkeit ist. Das ist, finde ich, die Quelle oder mindestens eine der wichtigsten Quellen unserer Sünden und unserer Unzufriedenheit. Leider haben wir alle Erfahrung von diesem Übel in unserem Leben.

Aber Gott verhält sich nicht wie wir, dass wir uns nur beklagen, aber nichts machen: Er schlägt eine Lösung vor, und zwar, eine Hilfe für den Mann, *rz<[Eß*. Aber das ist komisch, weil die Hilfe des Menschen im Pentateuch immer, außer an dieser Stelle, Gott selbst ist. Ein deutlicher Ausdruck

<sup>6</sup> In Gen 1 wird das Wort und das Sehen von Gott sehr wichtig; in Gen 2 ist es genug Gottes Wort.

<sup>7</sup> Ex 20, 2-17.

von dieser Auffassung ist sogar außerhalb von diesen Büchern (, nämlich in 1 Sam 7, 12,) zu finden: „Und Samuel nahm einen Stein und stellte ihn auf zwischen Mizpa und Schen, und er gab ihm den Namen Eben-Eser und sagte: Bis hierher hat uns der HERR geholfen“; „Eben“ ist Stein; „Eser“ ist Hilfe; also kommt die Hilfe, die Israel bekommt, aus Gott. Klar wird auch in den Psalmen betont, in denen (in Psal 124, 8), z.B., zu lesen ist: „Unsere Hilfe steht im Namen des HERRN, der Himmel und Erde gemacht hat“, eine Formel, die viele Priester aussprechen, bevor sie die Sakristei in Richtung des Altars verlassen. Wichtig ist das letzte Wort von Gen 2, 18: AD\*g>n<K.. Das ist eigentlich der größte Unterschied zu Gen 1, 26-27, in dem der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen worden ist. Das Bild der Schöpfung ist in Gen 2, 18 der Mensch selbst. Da beginnt die Antwort unseres Autors.

Wir lesen weiter und unsere Erwartungen werden enttäuscht: Da kommt nicht die Frau, sondern es kommen die Tiere vor. Nach dem ersten Eindruck sollten die Tiere nach Bilde des Menschen geschaffen werden<sup>8</sup>, aber in Gen 2, 20 wird dem widersprochen. Auf jeden Fall ist ganz klar, dass unser Gott ein echter Tier - und Naturfreund ist. Über die Namensgebung der Tiere durch den Menschen, die Herrschaft und Kenntnis bedeutet, werde ich an anderer Stelle reden.

Wir als Leser sind enttäuscht, aber Adam ist noch enttäuschter als wir: Das ist nicht die Hilfe, die er erwartete. Und dann kommt schließlich die Frau vor; die Bibel beschreibt die Erschaffung der Frau (Gen 2, 21-23) so:

-Gen 2, 21 = „Da ließ Gott, der HERR, einen tiefen Schlaf auf den Menschen fallen, so daß er einschlief. Und er nahm eine von seinen Rippen und verschloß ihre Stelle mit Fleisch

-Gen 2,22 = und Gott, der HERR, baute die Rippe, die er von dem Menschen genommen hatte, zu einer Frau, und er brachte sie zum Menschen.

-Gen 2, 23 = Da sagte der Mensch: Diese endlich ist Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch; diese soll Männin heißen, denn vom Mann ist sie genommen“.

<sup>8</sup> Nur als Witz, kann man sagen, unser Freund Darwin hat nicht über diese Möglichkeit nachgedacht.

Der Begriff  $\eta\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\iota\nu$ ; „Schlaf“ von Gen 2, 21 wird auf griechisch als  $\epsilon\kappa\sigma\tau\alpha\sigma\iota\nu$ , „Ekstase“ übersetzt, ein Wort, das nach Liddell-Scott (das ist das berühmteste Wörterbuch für Altgriechisch) „distraction of mind, from terror, astonishment, anger“ heißt, neben anderen Bedeutungen. Der Mann schläft, er hat nicht die Kontrolle über die Situation. Dass die Gottheit im Schlaf und in den Träumen des Menschen wirkt ist ein Konzept, das in verschiedenen Kulturen zu finden ist. Auf jeden Fall kommt das Beste im Leben des Menschen vor, wenn seine Augen geschlossen sind.

Wir kommen zum bekannten Bild der Rippe. Die Frage ist: Warum sollte Gott etwas von dem Menschen wegnehmen, um die Frau zu erschaffen? Hätte er sie nicht aus dem Erdboden schöpfen können, wie er es mit dem Mann gemacht hatte? Und warum hat er eine Rippe weggenommen und nicht entweder einen Arm oder ein Bein oder einen kleinen Fingernagel? Die ersten zwei Fragen werde ich später beantworten; jetzt beschäftige ich mich mit der letzten.

Die berühmte Rippe, auf Hebräisch  $[\text{I}^2\text{Ce}]$ , heißt eigentlich „Seite“, entweder von einem Mann, wie hier, oder von einer Lade, wie in Ex 25, 12, oder von einem Berg, wie 2 Sam 16, 13, oder von einem Gebäude, wie in 1 Kön 6, 5, oder von einer Tür, wie in 1 Kön 6, 34. Was wollte dann der Autor mit diesem Ausdruck sagen? Ganz einfach: Die Frau kommt weder von oben noch von unten noch von vorne noch von der Hinterseite des Menschen, damit man eine wertende Reihenfolge erstellen kann: Ich bin der erste, du bist der letzte; ich bin oben, du bist unten. Die Frau steht neben dem Mann, mit derselben Würde, Pracht und Herrlichkeit. Ich erinnere mich hier gerne an die Worte von Henry Matthew in seinem Kommentar zu dieser Bibelstelle: „That the woman was *made of a rib out of the side of Adam*; not made out of his head to rule over him, nor out of his feet to be trampled upon by him, but out of his side to be equal with him, under his arm to be protected, and near his heart to be beloved“<sup>9</sup>. Das steht in der Bibel und so was es von Anfang an in der Schöpfung von Gott. Ich wiederhole: Die Frau kommt nicht aus dem Erdboden, wie der Mann und die Tiere, sondern direkt aus dem Manne; hier findet sich ein anderer Hinweis des Autors für die Bedeutung unseres Textes, wie wir bald sehen werden.

<sup>9</sup> M. HENRY, *Commentary on the whole Bible*, 1706, Vol. 1.

Gott bringt die Frau zum Manne. Gott selbst gibt dem Mann die Frau als ein Geschenk; sie kommt aus ihm, aber sie ist nicht ein Produkt vom Manne. Der Mensch ist nicht ein Eigentum des Menschen, obwohl das in der Geschichte des Menschen oft vergessen wird, wie wir alle wissen.

Der Mann erkennt die Frau: Sie entspricht ihm wirklich. Im Gegensatz zur üblichen Auffassung der Welt, die mit den Wörtern des sogenannten „ersten“ Sartre ausgedrückt werden kann, „l'enfers, c'est les autres“<sup>10</sup>, behauptet die Bibel, „der andere ist unsere Hilfe“, das Mittel, das Gott uns gegeben hat, um glücklich zu leben. Das, nämlich auf welche Weise wir den anderen verstehen, ist sehr wichtig, weil unsere Beziehung zur Welt total von dieser Meinung abhängt. Wenn wir glauben, dass der andere ohne Ausnahme unser Feind<sup>11</sup> ist, werden unsere Beziehungen zu den anderen misstrauisch, argwöhnisch und sehr skeptisch. Im Gegensatz dazu, wenn wir den anderen prinzipiell eine Gelegenheit geben, werden wir, vielleicht, oft betrogen, aber wir werden auch eine Gelegenheit zum Glück haben.

In Gen 2, 24 verlässt der Autor die Vergangenheit, um die Gegenwart des Menschen zu erreichen: „Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und sie werden zu *einem* Fleisch werden“; ich werde ein bisschen später über diesen Bibelvers sprechen. Jetzt will ich nur vormerken, dass der Begriff „Fleisch“, *rf'bb'*, als Kernpunkt dieser Erzählung gilt: Mit Fleisch wird die Stelle der Rippe im Manne von Gott verschlossen; als sein Fleisch erkennt der Mann die Figur der Frau; ein Fleisch werden der Mann und die Frau sein, um an die Schöpfung von Gott zu erinnern. Gibt es etwas schöneres? Der Geschlechtsverkehr, ganz im Gegenteil zu der Auffassung, die ihn unter Sünde versteht, ist der privilegierte Moment, an dem der Mann und die Frau dem idealen Plan von Gott näher stehen: Gebein von Gebeinen und Fleisch von Fleisch. Die Sexualität, und zwar der Sex, im Menschen (immer nach Gottes Plan) verbindet den Mann und die Frau direkt zum Moment der Schöpfung und verknüpft sie eng mit Gott und seinem Wort.

Der Ausdruck „Männin“, *hV'êai*, ist ein Wortspiel, weil das Wort für Frau, im Gegensatz zu unseren Sprachen, die mit einem ganz anderen

<sup>10</sup> J.P. SARTRE, *Huis Clos*, Gallimard, Paris 1997.

<sup>11</sup> Man benutzt normalerweise mildere Wörter wie Rivale, Gegner, Opponent, usw.

Wort diesen Begriff bezeichnen (Mann – Frau), aus dem Wort „Mann“ auf Hebräisch, *vayai*, abgeleitet ist.

Ich klammere den letzten Bibelvers (Gen 2, 25) aus, weil er die Vorbereitung für das dritte Kapitel ist, davon werde ich in meinem nächsten Vortrag reden.

So bringe ich meine Rede zum Abschluss. Meiner Meinung nach lautet die richtige Frage zu diesem Bibeltext folgendermaßen: WARUM HAT GOTT DIE FRAU NICHT SOFORT GESCHAFFEN, WIE IN Gen 1, 26-27? Der erste Schritt in Gen 2 ist die Erschaffung des Mannes allein; der zweite, die Erschaffung der Tiere; nur der dritte ist die Erschaffung der Frau. Warum sollte es so kompliziert sein?

Man könnte sich hier an eine Fabel über die Erschaffung des Mannes nach der Mythologie der Cherokeeen erinnern<sup>12</sup>: Gott wollte den Mann erschaffen, indem er menschliche Figuren aus Teig in einem Ofen gebacken hat. Gott aber war von Anfang an sehr ungeduldig und er zog die erste Figur zu bald heraus. Das Ergebnis war natürlich ziemlich weiß, blass, schwach gebraten sozusagen; von dieser Figur entstammt selbstverständlich die weiße Rasse. Der zweite war perfekt und richtig wie Gott es sich wünschte: Kräftig und Braungefärbt; von dieser Figur, das können Sie sich vorstellen, kommt die indianische Rasse. Gott freute sich so über seine Schöpfung, dass er die dritte Figur im Ofen vergaß, bis es nach dem verbrannten Standbild roch; leider war es zu spät: die Figur war schwarz, denn sie war total verbrannt. Offensichtlich entspringt die schwarze Rasse aus dieser verbrannten Figur.

Das ist dann eine andere schrittweise Schöpfungserzählung, deren Ziel es ist, die Farbenvielfältigkeit der Rassen zu erklären. Dann sollte auch der heilige Schriftsteller einen Grund haben, diese graduelle Schöpfung zu beschreiben.

Meiner Meinung nach ist die Antwort Folgendes: Die Frau ist mehr als eine Frau, mehr als die erste Frau, SIE IST GEDACHT ALS DIE KOMPLEMENTÄRE SEITE DES MENSCHEN. Gott hätte auch die Frau sofort schöpfen können, aber er wollte es nicht. Damit will er darauf hinweisen: DER MENSCH IST AUCH EINE SCHÖPFUNG DES MENSCHEN. Gott hat den

<sup>12</sup> W. SOLLORS, *Neither black nor white, yet both: Thematic Explorations of Interracial Literature*, Harvard University Press, Harvard 1999, 39.

Mann (den ersten Menschen) allein erschaffen; das heißt, dass alles, die ganze Menschheit, aus Gott entstammt. Für den zweiten Menschen wollte Gott aber nicht alles allein machen, sondern er wünschte sich auch den Menschen einzubeziehen; die Frau, nämlich der zweite Mensch, sollte aber nicht ein Erzeugnis unseres Willens (deswegen ließ er den Mann schlafen), sondern als ein Zeugnis der Größe des Menschen sein: Er liebte den Menschen so, dass er ihn auch zum (Mit-)Schöpfer machen wollte; der Mann sollte Gottes Mitmacher werden, obwohl der Mensch sich selbstverständlich mit Gott nicht vergleichen konnte, weil –ich bestehe darauf– dieses Mitmachen nicht aus des Menschen Willen entspringt.

Ich drücke es folgendermaßen aus: Gott ist natürlich der einzige und globale Schöpfer des Menschen (Mann-Frau). In seiner großen Liebe wollte er auch den Mann in sein Schöpferwirken hineinnehmen; deswegen hat er den Menschen in zwei Schritten erschaffen, damit der Mensch (der Mann in der biblischen Geschichte) auch mitmachen konnte: Für die Erschaffung des zweiten Menschen (die Frau in der biblischen Geschichte) spielte Gott die aktive Rolle (Bearbeitung der Rippe des Mannes), der Mann aber die passive Rolle (aus der Rippe eines schlafenden Mannes entstammt die Frau). Also kommt die Frau, nämlich der Mensch, aus Gott und aus dem Menschen. Oder mit anderen Worten: GOTT HAT DEN MENSCHEN DURCH DEN MENSCHEN ERSCHAFFEN. Das geht gegen unsere üblichen Gedanken, denn man denkt normalerweise, wir wirken in der Schöpfung von Gott mit unseren Werken mit: Nein! Unser echtes Mitwirken ist mit den Menschen. Es ist eine positive vision, nicht nur von der Sexualität (wie ein sehr intelligenter Priester aus Rom einmal gesagt hat, die Kirche hat noch nicht ihre besten Seiten über die Geschichte der Sexualität geschrieben), sondern auch vom Menschen allgemein.

Ich fasse dann die Schlussfolgerungen dieses Schreibens zusammen. In Gen 1-2 findet man zwei Geschichten über die Erschaffung des Menschen durch Gott. Zweifach sind auch die Botschaften und die Ziele dieser Passagen, die die Autoren dieser Texte anbieten wollten.

Der erste Unterschied bezieht sich auf die Botschaft der Schöpfung: In Gen 1 schuf Gott Mann und Frau sofort und gleichzeitig, um die Ergänzung, aber vor allem die Gleichstellung des Menschen zu betonen. In Gen 2 aber wird diese Einheit des Menschen durch eine getrennte Erschaffung von Mann und Frau präsentiert, indem die graduelle Erschaffung des Men-

schen auf die Mitwirkung des Menschen selbst in Gottes Schöpfung hinweist. Die Bibel drückt diese Botschaft durch „das Bild“ aus: In Gen 1 wird der Mensch in Gottes Bild, nach seinem Ebenbild erschaffen; in Gen 2 wird der Mensch im Bild des Menschen, nach seinem Ebenbild sozusagen, erstellt. Darin besteht der erste Unterschied zwischen Gen 1 und Gen 2: Gott erschafft den Menschen (Mann und Frau) gleichzeitig im ersten Kapitel; im zweiten Kapitel aber erstellt Gott den Menschen (Mann und Frau) aus dem Erdboden (Mann) und durch den selben Menschen (Frau).

Der zweite Unterschied gründet sich im Ziel der Erzählungen: In Gen 1 (es wird aber in den ersten drei Bibelversen des zweiten Kapitels präsentiert) wird das Gebot, die Ruhe am Sabbat zu halten, gerechtfertigt: Der Sabbat ist heilig, weil Gott selbst sich am siebten Tag auch von seiner „Arbeit“ erholt hat<sup>13</sup>. In Gen 2 aber, nämlich in Gen 2, 24, wird die Ehe als Mitwirkung in Gottes Schöpferhandlung gerechtfertigt: Die Verbindung zwischen dem Mann und der Frau (Gegenwart richtung Zukunft) ist so stark, dass der Mann seine Eltern verlassen wird (Gegenwart richtung Vergangenheit), um mit seiner Frau Fleisch zu werden. Die konservativen Juden verbinden noch heute sehr eng die Ehe mit der Schöpfung, indem sie den Sabbat für den besten Tag der Woche für den Geschlechtsverkehr halten. Diese zwei Unterschiede sind m.E. die Botschaft und das Ziel unserer Passagen.

## Literatur und Dictiographie

AMBROSIO, *In Psalmum David CXVIII expositio*, Officina Frobeniana, Basilea 1555.

MATTHEW, H., *Commentary on the whole Bible*, 1706 (disponibile in <http://www.ccel.org/ccel/henry/mhc.i.html>).

<sup>13</sup> Ich will nicht einen *Excurs* machen, aber der jüdische Sabbat ist etwas mehr als nur Ruhe, was eigentlich auf Hebräisch bedeutet: Die jüdische Ruhe ist nicht, nichts zu tun (wir haben es auch in Gen 1, 15 gesehen), sondern das Übliche (z.B., die Arbeit) zu verlassen, um etwas anderes zu machen: spazierenzugehen, mit der Familie zu sein, zu Gott zu beten, ... Alles, was in der alltäglichen Hektik fast keinen Platz hat, kann man, sollte man am Sabbat machen. Es ist ein Verbot, denn der Mensch –es sieht so aus– nur an etwas, was wichtig ist, hält, wenn es als ein Befehl gilt.

SARTRE, J.P., *Huis Clos*, Gallimard, París 1997.

SOLLORS, W., *Neither black nor white, yet both: Thematic Explorations of Interracial Literature*, Harvard University Press, Harvard 1999 (disponible in [http://books.google.de/books/about/Neither\\_Black\\_Nor\\_White\\_Yet\\_Both.html?id=h2Otw1IMFGkC&redir\\_esc=y](http://books.google.de/books/about/Neither_Black_Nor_White_Yet_Both.html?id=h2Otw1IMFGkC&redir_esc=y)).

Nota recibida el 11 de noviembre de 2013

Nota aceptada el 6 de diciembre de 2013



CARLOS MIGUEL GÓMEZ (ED.), *La religión en la sociedad postsecular. Transformaciones y relocalización de lo religioso en la modernidad tardía*, Editorial Universidad del Rosario, Bogotá 2014, 211 pp. ISBN 978-958-738-431-4.

Se trata de un libro en colaboración que forma parte de la Colección Logos de la Escuela de Ciencias Humanas y del Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones (CETRE) de la Universidad del Rosario, cuyo director es el editor académico del libro que reseñamos, Dr. Carlos Miguel Gómez, especialista en filosofía de la religión. Los autores de este texto son algunos filósofos y otros sociólogos, todos estudiosos del tema de la religión y sobre todo interesados en las características que ella adopta en la denominada época postsecular. Concepto que han decidido adoptar siguiendo a Habermas y Mardones, tal y como se señala en el prefacio, porque el término asume la secularización como un fenómeno que cobra diversas dimensiones y procesos contextualmente diversificados, pero, a la vez, permite afirmar la presencia de la religión en el mundo moderno e incluso su deseabilidad (cf., p. 13). Por tanto, el tema amplio del libro es la relación entre religión y racionalidad en un contexto de pluralidad religiosa. Pero centrándose en identificar las transformaciones que la religión adopta en el contexto señalado.

El contenido del libro se distribuye en cinco capítulos, escritos a modo de artículos.

El primero de ellos lleva por título: “Las condiciones postseculares de la creencia religiosa”, escrito por C. M. Gómez. Su autor se centra en estudiar y exponer la manera cómo la secularización afecta los mecanismos de plausibilidad de la creencia religiosa. Lo que P. Berger denominó “la dimensión subjetiva de la secularización”, así como los mecanismos que surgen para generar y justificar la creencia religiosa moderna. La tesis del Dr. Gómez es que la relación entre razón y religión se debe entender como un proceso dialógico entre distintos tipos de racionalidad, ya sean en sí mismos religiosos o seculares. Y no en forma de oposición, ni de negociación entre las

prejuiciosamente denominadas creencias racionales y creencias irracionales. Sus argumentos se dan en diálogo con autores, tales como: P. Berger, J. Habermas, Ch. Taylor, T. Luckmann, J.M. Mardones, P. Griffiths, entre otros. El ritmo del artículo comienza con la constatación de la presencia de la religión en la sociedad postsecular. Donde la religión sigue siendo un factor central en la formación de la visión del mundo y los proyectos de vida de las personas mediante una transformación de la religión, que no renuncia a influir en la política, la educación y la economía. Pero, eso sí, configurando una nueva fase de la modernidad que se puede denominar como “Dessecularización” (Berger) o “sociedad postsecular” (Habermas). El autor se pregunta entonces: ¿Cuáles son las condiciones de la formación y el mantenimiento de creencias religiosas en la situación presente caracterizada por la pluralidad y por sociedades liberales? ¿Cuáles son sus condiciones epistemológicas y los criterios normativas que la guían, como también, su utilización en el espacio público? El autor en su artículo no deja de dar cuenta de la relación entre religión y racionalidad en su paso desde la época premoderna a la postsecular. Para luego mostrar cómo la secularización en ningún caso ha acabado con la religión, pero sí la ha transformado en sus condiciones epistemológicas, reconfigurando el modo de creer. Finalmente, el Dr. Gómez caracteriza detalladamente y ejemplifica estas transformaciones analizando dos de las más representativas formas que cobra el creer hoy, las denominadas religiosidades difusas y el fundamentalismo.

El segundo artículo se denomina: “El diálogo entre el saber y el creer en la sociedad postsecular: una lectura del lugar y el papel de la religión en la actualidad”, escrito por Paulo César Nodari. El texto también se ocupa de las transformaciones que la religión ha sufrido en la modernidad. En primer lugar, ofrece una buena síntesis de lo que ha significado la reflexión kantiana para la relación entre saber y creer, para luego sistematizar el análisis realizado por Habermas. Al igual que el primer artículo, la tesis de fondo es que saber y creer no se excluyen, sino que entre ambos debe imperar el diálogo. También, que es posible establecer en medio de las sociedades plurales un aprendizaje complementario entre creyentes y no creyentes. Del artículo quisiera destacar cuatro aspectos, que si bien no son originales del autor, sí me parecen bien presentados y significativos por sus alcances y que se derivan, dentro de lo que se ha denominado la transformación religiosa, como el fin de las identidades religiosas heredadas o de la reli-

gión institucionalizada. Se trata de la “espiritualidad laica” o la “revolución del amor” (cf., p. 85), cuya consigna consiste en que somos movidos por “aquello por lo que vale la pena sacrificarse”, y que puede caracterizarse en tres axiomas: “vivir con lucidez; vivir la serenidad de la vida presente y vivir la vida buena”. El segundo punto que aparece bien presentado es el planteamiento de Taylor de que una de las características de la situación moderna es el “malestar de inmanencia”, que puede fungir como lanza hacia una trascendencia moderada. El tercer aspecto, siguiendo al último Habermas, es la valorización de la relación fe y razón, como valorización de la fe reflexiva abierta al diálogo con el conocimiento científico (cf., p. 95). Finalmente, me parece que el autor acierta plenamente al plantear que las posibilidades para una renovada relación entre saber y creer se encuentran en el marco de la antropología filosófica y de la acción.

El tercer artículo del libro se titula “Hacia un pluralismo razonable: la secularización y el futuro de la religión”, escrito por el especialista Thomas Schmidt. Este escrito se centra en la relación entre religión y política, creencia religiosa y estado en la sociedad plural. Pluralismo que se caracteriza por el derecho a la diferencia, donde la diversidad legítima y razonable podrían neutralizar las fuerzas disociadoras y el poder irracional. La religión, una vez perdida su capacidad de expresar la unidad política, se transforma en catalizadora de la diferencia y de la diferenciación social. Aborda importantes preguntas, tales como: “¿Debe la religión ser contenida y neutralizada o más bien debería ser recibida e integrada?”, “¿Puede la religión misma fundamentar el pluralismo?”, “¿Cómo puede fundamentarse filosóficamente un pluralismo razonable? Se trata de un artículo bien fundamentado y en diálogo con importantes autores, dentro de los que destacan: D. Pollack, J. Rawls, Ch. Eberle, N. Wolterstorff, entre otros.

Estos tres primeros artículos abordan principios generales y su discusión es de alcance universal. Los dos últimos, aunque también con pretensión de servir de reflexión en ámbito universal, lo hacen, no obstante, desde sus identidades particulares.

El cuarto artículo se denomina: “El cristianismo como interlocutor político”, escrito por el jesuita y filósofo Luis Fernando Múnera. El título describe bien su contenido y llama la atención uno de los subtítulos con el calificativo de: “La anormalidad cristiana”, mostrando cómo los fundamentos teológicos y filosóficos del judeo-cristianismo confieren una forma propia

a la relación entre religión y política, destacándose la identidad propia del mesianismo cristiano fundado sobre la categoría teológica de la encarnación, que abre a una lógica que pasa de una conciencia de superioridad del orden divino a otra de alteridad. El artículo desarrolla también la pregunta por el lugar del cristianismo en la sociedad democrática y en contexto de interculturalidad.

El último escrito es hecho a tres manos: Adrian Beling, Francisca Gómez y Julien Vanhulst. Su título es “Del Sumak Kawsay al buen vivir: la filosofía andina como base para una racionalidad ambiental moderna”. El texto tiene el objetivo de recuperar los elementos centrales que las nociones de *Sumak Kawsay* (quechua) y *Suma Qamaña* (aymara), resumidas en la expresión “buen vivir”, ofrecen para un diálogo fecundo con la modernidad y explorar los límites y potencialidades de dicho diálogo (cf., p. 161). Siguiendo los análisis y propuestas de Enrique Leff, proponen que las implicancias del buen vivir serían una alternativa a la visión moderna fundada en la idea de progreso y, a la vez, permitiría enriquecer e ir más allá de las propuestas de sustentabilidad, conservacionismo o esencialismo. Hasta aquí el lector se puede preguntar qué tendrá que ver lo expresado hasta ahora con el tema específico de este libro. La respuesta es muy interesante, las nociones de *Suma Qamaña* y *Sumak Kawsay* están permeadas religiosamente. Y, tal como ha elaborado Josef Estermann, esta cosmovisión incorpora la denominada “apusofía”, es decir, una teología andina. La cual está constituida por una estructura relacional y regida por los principios de relacionalidad, complementariedad, reciprocidad, el carácter ético del orden cósmico, el concepto cíclico del tiempo y la interimbricación de la relacionalidad del hombre con el mundo natural (cf., p. 175). El *ayllu* o sistema organizacional de la vida de estos pueblos andinos es profundamente comunitario, el ser humano es parte de un todo integrado, visión muy distinta de la autorreferencialidad y autonomía modernas. El artículo analiza las posibilidades que esta cosmovisión andina puede tener en diálogo crítico con la modernidad, proponiendo una modernidad dialógica o politológica, que rompa con la supraculturalidad europea y posibilite un verdadero interculturalismo. Se preguntan los autores: ¿Existe una alternativa a los absolutos del universalismo y del relativismo? Y en ese contexto resulta interesante retomar los conceptos de, por ejemplo, *dialéctica caleidoscópica* propuesto por Boike Rehbein y de *totalidades parciales y sociología*

*de las ausencias* de Boaventura de Sousa Santos, entre otros. En síntesis, la propuesta de los autores del artículo es “que el principal interés del buen vivir se encuentra en su potencial dialógico con la modernidad, las formas actuales de desarrollo y los otros discursos constituyentes del desarrollo sostenible” (p. 206).

Este es un libro del que se aprende. Los autores, especialistas en sus temáticas, hacen una excelente sistematización y muy actualizada de las distintas propuestas de los otros autores en los que se basan, entrando en diálogo con ellos y desde aquí ofreciendo sus nuevas propuestas.

Este es un libro que excede las particularidades de un solo país. Su contenido lo hace muy iluminador para los contextos latinoamericanos. Compuestos por ciudadanos en su inmensa mayoría creyentes y religiosos. Las problemáticas que aborda y los conceptos ofrecidos posibilitan un análisis de la propia realidad, es un libro que puede provocar nuevas investigaciones aplicadas a realidades locales. En efecto, nuestras sociedades son de hecho diversas y plurales, tanto religiosa como culturalmente hablando. La religión debe ser factor de paz y de promoción humana. La vivencia desde dentro de cada una de ellas de hecho la promueve, pero muchas veces exteriormente en el escenario social no siempre es vista así. La religión está sometida a la credibilidad y en ese sentido las temáticas que aborda este libro, en la medida que provoquen nuevos análisis, discusiones y aplicaciones, son un gran aporte. La racionalidad del creer, el contexto del creer hoy, las relaciones entre religión, vida pública y política, el rol del cristianismo en lo político y social, la sabiduría religiosa de nuestros pueblos originarios, son temas insoslayables.

### **Patricio Merino Beas**

Instituto de Teología UCSC - Concepción

Facultad de Teología USTA - Bogotá



MARTA LÓPEZ ALONSO, *El cuidado: un imperativo para la bioética. Relectura filosófico-teológica desde la epiméleia*, UPCO, Madrid 2011. 388 pp. ISBN 987-8468-366-7.

Marta López Alonso es Licenciada en teología moral por el Instituto superior de ciencias morales de la Universidad Pontificia Comillas; Licenciada en estudios eclesiásticos por la Universidad Pontificia de Salamanca; Máster en Bioética por la Universidad Pontificia Comillas; Diplomada en enfermería por la Escuela universitaria de Enfermería de la Universidad Complutense de Madrid y Doctora en Teología moral en la Universidad Pontificia Comillas.

Es conocido que la bioética, con el paso del tiempo, se ha vuelto un tema muy importante, no sólo en el ámbito de la medicina<sup>1</sup>, pues a medida que vamos avanzando se comienzan a incorporar nuevos temas que acompañan a esta disciplina. Sin embargo, el conocimiento general puede que nos lleve a Hipócrates quien por vez primera comienza a establecer un orden a lo que se consideraba medicina en la época. Pero aun así, hay muchos espacios en blanco, y se ha vuelto necesario buscar el fundamento de la bioética, de dónde viene, cómo ha sido su avance a lo largo de la historia y si de todo ello podemos sacar una nueva conclusión respecto al deber de la misma en relación al cuidado<sup>2</sup>. Es así como nos encontramos con Marta López Alonso, quien, en su libro *El cuidado: un imperativo para la bioética*, repasa y explica muy detalladamente el concepto del cuidado a lo largo de la historia, con la finalidad de llegar a una nueva conclusión respecto a lo que necesitamos hoy dentro la bioética.

<sup>1</sup> Es importante señalar que, desde este punto en adelante, toda referencial ámbito de la medicina abarcará a todo el equipo médico o agente sanitario, ya sea paramédico, enfermera, médico, nutricionista, etc.

<sup>2</sup> El cuidado en la actualidad está referido, más que nada, a agentes de la salud, a saber médicos, enfermeras, nutricionistas, kinesiólogos, etc. Además, se tiene la idea de que el cuidado, o cuidar a alguien, es una labor, en su mayoría, femenina.

Para ello López nos entrega un resumen de lo que es el estado de la cuestión actual en la bioética del cuidado, recopilando planteamientos de autores importantes, tales como Carol Gilligan, Nel Nodding, Sahara Ruddick, entre otros, quienes en conjunto plantean que el cuidado (en la actualidad) está bastante ligado a la mujer; sin embargo, se considera que este pensamiento debe ser cambiado, pues el cuidado no debe corresponder sólo a la mujer. Así, a partir de esto se buscará llegar a plantear una nueva idea de qué es la bioética del cuidado.

En base a lo anterior, el texto comienza con un repaso histórico del término cuidado, pasando por la antigüedad, la filosofía, la teología, Nuevo y Antiguo Testamento, el cristianismo y finalmente una propuesta para la actualidad bioética.

En primer lugar se revisa la época griega, y dentro de ella encontraremos el término cuidado como *epiméleia*<sup>3</sup> y será presentado en base a los planteamientos de Sócrates, Platón, Cármides, Alcibiades I, Aristóteles y Epicteto. Si bien cada uno de ellos ve distintos puntos de vista en relación a la *epiméleia*, que hoy conocemos como cuidado, todos consideran, de una u otra forma, que el cuidado está dirigido hacia el bien común de la *polis*<sup>4</sup>. Pero el hecho de que el cuidado tenga que estar dirigido a la *polis*, o a la sociedad, o al otro, está referido a la perfección personal, así el cuidado de otro es visto como medio para perfeccionar el ser, es decir, está dirigido a otro, partiendo de uno mismo, para uno mismo.

En segundo lugar, entramos a la teología bíblica del cuidar, donde López realiza una búsqueda del término dentro del Antiguo y el Nuevo Testamento. Para ello, se hacen revisiones de pasajes bíblicos. Así en el Antiguo Testamento la autora presenta, por ejemplo, el texto “honra a tu padre y a tu madre” (Dt 5,16) dentro del cual hace relación con el cuidado, estableciendo que entre el hijo y los padres existe una obligación de respeto, donde honrarlos significaría guardarles respeto y cuidarlos en sus últimos días. Por otra parte, en el Nuevo Testamento la autora se centra mayoritariamente en el pasaje bíblico de la parábola del buen samaritano (Lc 10, 29-37) en la cual es bastante explícito el tema del cuidado, como cuidado

<sup>3</sup> Del griego ἐπιμέλεια significa solicitud de algo, dirección, práctica. En definitiva, algo dirigido a algo, que en la actualidad se puede aplicar el término cuidado.

<sup>4</sup> Del griego πόλις, hace referencia a las ciudades estado de la antigua Grecia.



a un otro, al prójimo, destacando la presencia de cierto realismo y cotidianeidad que se ve presente en la persona que cuida, que es responsable de otro, lo cual se puede llevar al día de hoy, donde quien cuida, enfermera o médico, tiene que asumir responsabilidad por el que es cuidado. De esta forma, y en base a lo anterior, encontramos, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, presente el término cuidar, como algo dirigido a un otro y, además, como mandato de Dios, lo cual sirve también como base de lo que es el cuidado hoy, no sólo en el ámbito sanitario, sino también como comunidad cristiana.

En tercer lugar, siguiendo de la mano de la teología, López nos habla de la *epiméleia* en el cristiano. En este punto se pretende hacer que el lector comprenda el amor de Dios al hombre. De cierta forma, hacer un paralelo entre el amor de Dios al hombre y el amor que el hombre debe entregar a su prójimo. Esto se toma del hecho de que para Dios es gratificante volverse hombre en la encarnación, es algo bueno, un acto de amor. Así Dios y el hombre se vuelven parte de lo mismo, sin distancias entre creador y creación. Por tanto, en concordancia con la parábola del buen samaritano, se dirá que hay que “amar al prójimo como uno mismo” (Lc 10,27). Dios lo hizo al volverse hombre, y en la dinámica del cuidado, el hombre se preocupa del otro, como cuidaría de sí.

Finalmente, y basándose en lo que ha sido el cuidado a lo largo de la historia, López intenta entregar una nueva idea de lo que el cuidado debería ser, sobre todo dentro del ámbito de la bioética. Es así como establece que el cuidado debe verse como medida de calidad del sujeto humano y ético, es decir, el hombre debe mirar la realidad en la totalidad: mundo y otros, pues no está solo. Por tanto, el cuidar debe ser, sobre todo, un cuidado y tratamiento totalizador, una preocupación que no debe distinguir sexos, una ocupación privada y pública, porque quien no cuida no es humano, no es creyente, no rodea la realidad. El cuidado debe ser una necesidad, que nos ayude, a su vez, a realizarnos como humanos (basándose un poco en lo que planteaba la *epiméleia* griega), para afirmar nuestra dignidad moral.

Ahora bien, es necesario revisar más a fondo ciertos planteamientos de la autora, desde nuestro punto de vista. Estructuralmente no hay mucho que decir, pues el texto está muy bien escrito. El orden del libro ayuda al lector a mantener claridad a medida que va avanzando y, aun cuando la terminología es amplia, no deja nada sin resolver.

Pues bien, yendo más a fondo, lo primero es reparar en el hecho de que dentro del análisis de la autora, específicamente en el ítem del Antiguo Testamento, se aprecia que López fuerza el significado del término “cuidado” en el pasaje bíblico que ella menciona: “Honrarás a tu padre y a tu madre”, pues no entrega explícitamente la idea de cuidado, ya que, en sí, no se encuentra efectivamente presente. Así, por ejemplo, sí lo entregan otros pasajes bíblicos del AT (no citados por la autora) como: Gn 2, 15: “Yavé Dios tomó al hombre y lo puso en el jardín del Edén para que lo cultivara y lo cuidara”; Gn 37, 2: “Esta es la historia de la familia de Jacob. A los diecisiete años, José se dedicaba a cuidar a las ovejas”; Jr 49, 11: “Pásame tus huérfanos, yo los cuidaré, y que tus viudas se acerquen a mí con confianza”. Ahora bien, es claro que aquí aparece el término cuidado, pero no en todos los casos se refieren al cuidado de otra persona, y quizás es por eso que la autora prefirió tomarse de un texto que podría referirse al cuidado del otro. De todas formas, se siente que la autora fuerza demasiado el término cuidado, dentro del pasaje bíblico.

Es importante también reparar que cuando en el texto se habla de filosofía, no se hace un análisis filosófico ni ético de lo que es cuidado o el cuidar, más que nada se toman teorías de filósofos griegos, como recopilación. De todas formas, dicha recopilación es lo que está presente en todo el texto.

Por otra parte, al comienzo del texto se señala que el trabajo realizado pretende llegar a una propuesta ético-ontológica del cuidado. Sin embargo, cuando se llega a dicha parte en la lectura, no nos encontramos propiamente tal con una propuesta, o por lo menos no de la forma que se esperaba, pues en el texto se hace una nueva recopilación histórica del término, sólo redefiniendo lo que es el cuidado, pero se sigue basando en una fundamentación teológica, en el Concilio Vaticano II, en encíclicas, en tratados de ética, etc., sin, específicamente, plantear algo nuevo desde su propio punto de vista. A pesar de todo eso, nos entrega claramente un replanteamiento del término, y nos dice qué debemos buscar del cuidado y qué fundamento debemos ver de fondo. Sin embargo, lo que no se logra finalmente es aclarar cómo el cuidado es un imperativo para la bioética, pues, al repasar la historia del término, se llegó a un replanteamiento del mismo, pero no se profundiza demasiado en el cuidado dentro de la bioética.

Se puede decir que *El cuidado: un imperativo para la bioética* es un texto muy bien escrito, con una sólida base histórica y un planteamiento

general claro, pero podría haber entregado un poco más, quizás un pensamiento final más concreto que el ofrecido por la autora.

**Lorena Echeverría Sánchez**

Universidad Católica de la Santísima Concepción



J. COSTADOAT CARRASCO, *Cristianismo en construcción* (Colección Tabor 28), Universidad Católica del Maule, Talca, 2013, 130 pp. ISBN 978-956-7576-63-0.

El Pbro. Dr. Jorge Costadoat Carrasco S.J. es un teólogo de larga trayectoria tanto a nivel nacional como internacional. Se desempeña como profesor de Cristología Dogmática y Trinidad y Cristología Latinoamericana en la Pontificia Universidad Católica de Chile. El libro *Cristianismo en Construcción* ofrece al lector inquieto una fuente de reflexión que une Cristología, Trinidad e Iglesia. A juicio del Dr. Costadoat, Cristo y el cristianismo todavía están en construcción. Esto, en palabras del autor, significa que el encuentro de los discípulos con Jesús sólo puede ser admirado y vivido allí donde sigue habiendo comunidades cristianas y una Iglesia que continúan esta tradición” (p. 9).

Nuestra época está marcada profundamente por los cambios en orden político, económico, social, religioso, cultural. Estamos situados en una sociedad fragmentada y opaca, como ha sostenido Aparecida. Es en medio de este escenario en el cual el autor incardina sus reflexiones. En palabras de Costadoat: “Este libro quiere dar esperanza en primer lugar a los desesperanzados, cualquiera sea su manera de pensar o condición de vida. Pero también quiere fortalecer a quienes hoy cuestionan su pertenencia eclesial” (p. 9). Los creyentes en Jesús de Nazaret han de ser por tanto portadores de buenas nuevas y testigos de una espiritualidad de la esperanza. En este contexto se sitúa el autor.

El libro se compone de 14 artículos breves divididos en dos partes.

## I. “Cristo Constructor”

Lo que hace Costadoat con este primer cuerpo de 9 artículos es recordar la premisa básica de la Cristología, esto es, de Cristo siempre es la iniciativa, siempre Él es el Constructor. No podemos hacer teología católica sino esta-

mos referidos a Jesucristo. Él construye la esperanza en los creyentes, los cuales estamos llamados a anunciarla a los desesperanzados y a los que se cuestionan su vida eclesial.

Es interesante el uso que el autor hace de las palabras para reflejar la vida que brota del Cristo Constructor. Él habla del asombro, de lo incomparable, de la sorpresa que estremece, tres elementos que en María se comprenden de la manera más plena. Gusta de considerar constantemente el “Tríptico Pascual” fundado en el servicio que se traduce en amor dado hasta el extremo en la Cruz. Hace referencia a la Resurrección y al anticipo que ésta posee al referirse a lo que será nuestra propia experiencia de nueva vida. Costadoat también reflexiona sobre la dimensión Trinitaria y Pneumatológica llamando al Espíritu Santo como “Creatividad”, lo cual quiere expresar a su vez sus funciones libres, gratuitas e innovadoras, desafíos actuales en el proyecto de la construcción del otro mundo posible. Una espiritualidad fundada en la creatividad, como capacidad de cambiar lo viejo y proponer lo nuevo será el mayor signo de que el Dios Trino está actuando en medio del mundo, rugiendo en los signos de los tiempos.

Los elementos anteriormente nombrados son aquellas líneas maestras que se entrecruzan para permitirnos comprender a Jesucristo, “Hijo de Dios y hermano de todos”, usando la expresión del autor. El Constructor posee a la vez la naturaleza humana y la divina, no en pugna, sino que en armonía y plenitud. Su ser más íntimo está acompañándose con los pobres y sus luchas por una vida buena y digna. Los pobres poseen una espiritualidad particularmente interesante. Viven la humanidad aun en medio de la deshumanización propia de esta sociedad opaca y fragmentada. ¿Cómo la pueden vivir? Gracias al mismo hecho de la Encarnación, en la cual el vaciamiento de Dios en Jesús y el drama de la historia da sentido al sufrimiento, prometiendo a los desesperanzados la participación en el triunfo escatológico. En palabras de Costadoat: “La fe en la resurrección de Cristo, por último, debiera ayudar a los cristianos a vivir en el tiempo de otro modo, de un modo original, incluso extraordinario” (p. 49). Volvemos a presenciar la creatividad, lo nuevo, lo gratuito.

El Constructor Encarnado en nuestra fragilidad quiere prolongar su vida constructiva, creativa, gratuita e innovadora en la comunidad de creyente, en la Iglesia.

## II. “Iglesia en Reconstrucción”

El segundo grupo de artículos, esta vez 5, aborda el tema de la eclesiología, siempre mirando al Constructor. El autor declara que la Iglesia debe estar más que nunca en reconstrucción.

Las preguntas que desencadenan esta segunda parte se podrían traducir de las siguientes maneras: ¿Por qué se hace necesaria la reconstrucción? ¿Qué Iglesia hemos de reconstruir? ¿Qué resultado de Iglesia debemos esperar luego de la reconstrucción?

La Iglesia de la que se habla en el libro es la Iglesia encarada en el mundo, la mundana pero que no caiga en el mundanizarse. Costadoat habla del ‘cristianismo callejero’, del que está llamado a ‘hacer lío’ usando la expresión del Papa Francisco. El autor recoge la fe de los creyentes en una Iglesia más parecida al movimiento de Jesús en Galilea y a la que quiso el Vaticano II. Se habla por tanto de la Iglesia en que debe vivir en estado permanente de inclusión, de diálogo y acogida. A esta Iglesia le corresponde una espiritualidad del encuentro especialmente con el pobre. A pesar del conflicto de espiritualidades que podemos percibir, la espiritualidad incluyente de la Iglesia “tiene una oportunidad única de comunicar que Cristo, en cuanto da la vida por todos, es el signo perenne de los tiempos”. Es finalmente la Iglesia que busca la santidad en la humanización especialmente de los que viven deshumanizados y desesperanzados.

En síntesis, necesitamos, a juicio de nuestro autor, una Iglesia que vuelva a creer en su magia, en la buena magia que le viene de la Encarnación, de lo sagrado en lo profano, de lo gratuito y de lo creativo, de la fe de los creyentes en la fe del creyente Jesús que siendo Verdadero Dios y Verdadero Hombre ama hasta el extremo.

**Juan Pablo Espinosa Arce**

Universidad Católica del Maule





## 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](http://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](mailto: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](mailto: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 junio 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 16.1

Primer semestre 2014

## ÍNDICE

### ARTÍCULOS

- Estructura retórica del Evangelio de Marcos, Parte 1  
Rhetorical Structure of Mark's Gospel, Part 1  
FRANCISCO MENA OREAMUNO ..... 7-54
- La controversia teológica medieval inmaculista  
The Immaculate Medieval Theological Controversy  
JOSÉ ANTONIO PEINADO GUZMÁN ..... 55-82
- Las denuncias y los acusadores de Pío XII, entre 1963 y 1967: ¿un fraude intelectual?  
Pio XII's complaints and prosecutors, between 1963 and 1967: an intellectual fraud?  
RAFAEL HIDALGO CARRASCO ..... 83-122
- La crítica profética al culto a Yhwh. Síntesis de la historia de la investigación desde Wellhausen  
The prophetic criticism to the cult to Yhwh. Recapitulation of the research's history from Wellhausen  
ARTURO BRAVO RETAMAL ..... 123-138
- Introducción a la teología de Jesús Espeja. Un teólogo para hoy enraizado en la tradición  
Introduction to Jesús Espeja's theology. A nowadays theologian rooted in the tradition  
IVÁN MEJÍA CORREA ..... 139-166
- Aproximación histórica, cultural y teológica a la Virgen Apocalíptica de Quito  
Historical, cultural and theological approach to the Apocalyptic Virgin of Quito  
JUAN CARLOS RIOFRÍO MARTÍNEZ-VILLALBA - DIEGO A. JARAMILLO ARANGO ..... 167-203
- NOTAS
- Gottesschöpfung, menschenschöpfung: die Erschaffung der Frau (Gen 2, 18-25)  
God's creation, mankind's creation: the creation of the woman (Gen 2,18-25)  
MANUEL CABALLERO GONZÁLEZ ..... 205-216
- RESEÑAS
- Gómez, Carlos Miguel, (Ed.), *La religión en la sociedad postsecular. Transformaciones y relocalización de lo religioso en la modernidad tardía*, Editorial Universidad del Rosario, Bogotá 2014.  
PATRICIO MERINO BEAS ..... 217-221
- Marta López Alonso, *El cuidado: un imperativo para la bioética. Relectura filosófico-teológica desde la epiméleia*, UPCO, Madrid 2011.  
LORENA ECHEVERRÍA SÁNCHEZ ..... 223-227
- J. Costadoat Carrasco, *Cristianismo en construcción* (Colección Tabor 28), Universidad Católica del Maule, Talca, 2013.  
JUAN PABLO ESPINOSA ARCE ..... 229-231

